

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



11/1

ISSN 2147-8171
E-ISSN 2980-1109



11/1



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2024



ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 11

Sayı / Issue 1

Dönem / Season Mart / March 2024

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 11 ▶ Sayı / Issue 1
Dönem / Season Mart / March 2024
ISSN 2147-8171
e-ISSN 2980-1109

Sayfa Tasarımı
İshak TEKİN

Kapak Tasarımı
Prof. Dr. Şirin ŐENGEL

Basım Yeri
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi
15 Mart 2024

İletişim
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171
e-ISSN 2980-1109

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

Cilt / Volume: 11 ▶ Sayı / Issue: 1

Yayıncı / Publisher Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang. Doç. Dr. İshak TEKİN (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
Editör / Editor Dr. Öğr. Üyesi Aynur ÇINAR aynur.cinar@ogu.edu.tr	Editör Yardımcısı / Editorial Asst. Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR uygur.0210@gmail.com
Yayına Hazırlık ve Son Okuma	
Dr. Öğr. Üyesi Aynur ÇINAR aynur.cinar@ogu.edu.tr	Arş. Gör. Ayşe İBA ÇINAR Aysenur.cinar@ikcu.edu.tr /  0000-0001-9907-3434
Arş. Gör. Barış ÇAKAN b.cakan@ogu.edu.tr /  0000-0003-4768-2689	Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com /  0000-0002-7333-0698
Arş. Gör. Dr. Rumeysa SEVEN rumeysa.seven@igdir.edu.tr /  0000-0001-9688-7109	İsmail ÇINAR ismailcinar0409@gmail.com /  0000-0001-8723-1984
Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR uygur.0210@gmail.com /  0000-0003-0080-4386	
Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication 15 Mart / March 2024	Basım Yeri / Place of Publication Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Meşelik Kampüsü, 26480
Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye
Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Alan Editörleri / Section Editors






Temel İslam Bil. / Islamic Sciences

Prof. Dr. Mesut KAYA mesut.kaya@medenyet.edu.tr /  0000-0003-0884-8340	Doç. Dr. Mutlu GÜL mutlugul@uludag.edu.tr /  0000-0002-9431-6940
Arş. Gör. Dr. Meryem KARDAŞ ozdemirmeryem@yahoo.com /  0000-0003-1582-3176	Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye SEVİNÇ sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr /  0000-0002-3083-6453
Arş. Gör. Dr. Sercan YAVUZ sercanyavuz@ogu.edu.tr /  0000-0001-9074-7463	Dr. Öğr. Gör. Ömer ŞİMŞEK sercanyavuz@ogu.edu.tr /  0000-0004-9564-3005
Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR ihsan.uygur@ogu.edu.tr /  0000-0003-0080-4386	İsmail ÇINAR ismailcinar0409@gmail.com /  0000-0001-8723-1984
Enes Rıdvan YILMAZ  0009-0007-5799-8405	Arş. Gör. Ayşe İBA ÇINAR aysenur.cinar@ikcu.edu.tr /  0000-0001-9907-3434
Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com /  0000-0002-7333-0698	

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ saritaskamil@hotmail.com /  0000-0003-4420-3881	Dr. Öğr. Üyesi Betül AKGÖL betul.can@ogu.edu.tr /  0000-0002-8427-6252
Arş. Gör. Dr. Emine GÖÇER eminegocer3000@gmail.com /  0000-0003-3611-6489	Arş. Gör. Dr. Ayşe YORULMAZ yorulmaz.ayse@gmail.com /  0000-0002-0066-9914
Arş. Gör. Dr. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com /  0000-0002-6828-22184	Dr. Öğr. Üyesi Aynur ÇINAR aynur.cinar@ogu.edu.tr /  0000-0001-8576-7566
Arş. Gör. Dr. Rumeysa SEVEN rumeysa.seven@igdir.edu.tr /  0000-0001-9688-7109	Arş. Gör. Ayşe ACARER aysesavkliyildiz@sdu.edu.tr /  0000-0001-7123-2501
Dr. Öğr. Üyesi Nesim ASLANTATAR nesim.aslantatar@inonu.edu.tr /  0000-0002-7817-8576	

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL adiguzela63@gmail.com /  0000-0002-4818-4051	Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU gunnur.aydogdu@ogu.edu.tr /  0000-0002-1273-8251
Arş. Gör. Dr. F. Merve ÇINAR fmcinar@ankara.edu.tr /  0000-0001-8806-2692	Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk BAYRAKÇI o.farukbayrakci@hotmail.com /  0000-0002-1779-2206
Arş. Gör. Barış ÇAKAN b.cakan@ogu.edu.tr /  0000-0003-4768-2689	

İngilizce Editörleri / English Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Betül AKGÖL

betul.can@ogu.edu.tr /  0000-0002-8427-6252

Arş. Gör. Dr. Kübra YILDIZ

kubrasitare@hotmail.com /  0000-0002-6828-2214

Arapça Editörü/Arabic Language Editor

Arş. Gör. Muhammet İhsan UYGUR

uygur.0210@gmail.com /  0000-0003-0080-4386

İsmail ÇINAR

ismailcinar0409@gmail.com /  0000-0001-8723-1984

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

adiguzela@gmail.com

Doç. Dr. Sezai ENGİN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

sengin@ogu.edu.tr

Doç. Dr. Aybiçe TOSUN SÜVÜT

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

atosun@ogu.edu.tr

Öğr. Üyesi Dr. Yusuf KARATAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

ykaratas@ogu.edu.tr

Arş. Gör. Kübra YILDIZ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

kubrasitare@hotmail.com

Arş. Gör. Kevser AY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

kevser_26_00@hotmail.com

Prof. Dr. Kamil SARITAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

saritaskamil@hotmail.com

Doç. Dr. İshak TEKİN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

itekin@ogu.edu.tr

Öğr. Üyesi Dr. Aynur ÇINAR

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

aynur.cinar@ogu.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Meryem KARDAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

ozdemirmeryem@yahoo.com

Arş. Gör. Barış ÇAKAN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye

b.cakan@ogu.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Bingöl Üniversitesi	Prof. Dr. Celal TÜRER Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Ferit USLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA İstanbul Üniversitesi	Prof. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ Ankara Üniversitesi	Doç. Dr. Şerefettin ADSOY Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Şenol KORKUT Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. M. Naci KULA Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	Doç. Dr. Fatih TOK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Zikri YAVUZ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. İsmail METİN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Oğuzhan TAN Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Ankara Üniversitesi	Doç. Dr. Günnur AYDOĞDU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

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

**Yayın İlkeleri ve
Makale Değerlendirme Süreci**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
tarafından yayımlanır.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
yılda iki kez yayımlanan
(15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli
bir dergidir.

Osmangazi İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, çeviri,
kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve
doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları
kabul eder.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve
Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik
çalışmaları yayımlar.

Online dergi açık erişimdir.

Dizinlenme Bilgileri

EBSCO (Central & Eastern European Academic Source /
CEEAS)

ULAKBİM-TR DİZİN
(Turkish National Database)

MIAR (Inform. Matrix for the Analysis of Journals)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

**The Publication Principles
and Rewiew Process**

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is published by Eskişehir Osmangazi University
Faculty of Theology.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is an international peer-reviewed academic
journal issued twice a year (15 March - 15 September).

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* accepts academics studies such as research
article, translation, book review, symposium review
and doctoral thesis summary.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* publishes academic studies about Religion,
Philosophy, History as priority in the field of Social
Sciences and Humanities.

Electronic version of *Journal* is an Open Access.

Abstracting and Indexing Services

Indexing Start: 10.12.2020

Accepted: 21.08.2020

Indexing Start: since 15 March 2019

Indexing Start: 03.09.2019

Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 11 ◀ Sayı / Issue 1 ▶ Dönem / Season Mart/ March 2024

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Eugen Ehrlich Sosyolojisinde Yaşayan Hukuk Kavramı

The Concept of Living Law in the Sociology of Eugen Ehrlich

Ahmet ÖZALP 14-36

منهج الإمام ابن رسلان في عرض القراءات وتوجيهها والدفاع عنها في كتابه شرح سنن أبي داود

*İbn Reslan'ın Şerhu Süneni Ebû Dâvûd İsimli Eserinde Kıraatler ile Vecihlerini Sunma ve Bunları Savunmadaki Me-
todu*

*The Methodology of Imam Ibn Ruslan in Presenting the Readings, Directing Them, and Defending Them in His Book
"Explanation of Sunan Abi Dawood"*

Israa Mahmood Eid EID..... 38-70

شرط الاستيطان في جماعة المكلفين في صلاة الجمعة وتطبيقاته

Vatan Edinmenin Cuma Namazındaki Şartı ve Güncel Uygulamaları

The Condition of Settlement in Jumu'ah (Friday) Prayer and its Contemporary Applications

Amer ALDERSHEWI 72-92

Sabban'ın Nahiv Terimlerine Yaklaşımı

Sabbân's Approach to Nahiv Terms

Turan BAHŞI..... 94-118

Kādî Abdülcebbar'ın Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Eseri Bağlamında Hz. Muhammed'in (SAV) Nübüvvetinin Delilleri

Nubuwwat's Evidence of the Prophet Muhammad (SAW) in the Context of Qadi Abd al-Jabbar's Rosary Dela'ili'n-Nubuwwa

Yasin YILDIRIM – Yahya BİLGİNER.....120-150

Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak “Nevâbit”

As a Critical Description in Theology and Political Philosophy: The Concept of Nawābit

Mustafa Vacid AĞAOĞLU.....152-180

Arap Dilinde Leyse Sözcüğü

The Word Leyse in Arabic Language

Selim TEKİN.....182-200

Açgözlülüğün Doğası ve İnsan Hayatına Yıkıcı Etkileri

The Nature of Greed and Its Destructive Effects on Human Life

Esra İRK.....202-226

Mu'tezile'nin İki Temsilcisi: Cüşemî – Zemahşerî İrtibatı ve el-Keşşâf'ın Orjinalliği

Two Representatives of Mu'tazila: al-jishumî - al-Zamakhsharî Connection and The Originality of The al-Kashshaf

Fatih PAMUK.....228-256

İbn Kemmûne'nin Nefsin Ezelî ve Ebedî Olduğunu İspatlamada Kullandığı Deliller

The Evidences Used by Ibn Kammûna to Prove That the Soul Is Eternal and immortality

Ersan TÜRKMEN.....258-282

Şihâbuddin el-Mercânî'nin Kazan Bölgesinde Kılınan Havl Namazı Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

The Evaluation of Şihâbuddin al-Mercânî's Views on the Havl Prayer Performed in the Kazan Region

Hakan TAHTACI.....284-310

Nasîrüddin Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Siyaset Ahlâkı

Politics Ethics in Nasir al-Din al Tusi and Kinalizade Ali

Özkan KERİMOĞLU 312-342

Zebedu'l-‘ulûm ve şâhibu'l-mantûk ve'l-mefhûm Eseri Bağlamında İbnu'l-Mibred'in Dilciliği

Linguistics of İbn al-Mibrad in the Context of his Work Zabadu'l-‘ulûm wa şâhibu'l-mantûk wa'l-mafhûm

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU..... 344-368

Hafızlığı Muhafaza Yöntemleri: Hafızlığı Muhafaza Edenler Üzerine Nitel Bir Araştırma

Methods of Preserving the Hifz: A Qualitative Research on People Who Preserve the Qur'an Memorization.

Cemil OSMANOĞLU – Mine TAŞKIN 370-398

Fârâbî'ye Göre Teolojik-Kelâmî Yöntem

The Theological Method According to al-Fârâbî

Rıza Tevfik KALYONCU 400-428

Ûsâme b. Münkız'ın Divanında Teşbih

The Simile in Usama ibn Munqidh's Divan

Adnan ARSLAN..... 430-454

Ebüssuûd Efendi ve Risâletün fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye Adlı Eseri (İnceleme-Tahkîk)

Abû'l-Su'ûd Afandy and His Work Called Risâlah fî Bahs al-Idâfah min al-Kâfiyah (Research and Critical Edition)

Zahir ASLAN 456-474

Ebü Dâvûd'un Cerh-Ta'dîl Metodu

Ebü Dâvûd's Jarh-Ta'deel Method

Halil KAYA 476-506

Acem Bölgesinin İlmî Birikimini Osmanlı'ya Taşıyan Öncü Bir Âlim Olarak Seyyid Ali el-Acemî
Sayyid Ali al-Acemî as a Pioneer Scholar who Carried the Scientific Experience of the Acem Region to the Ottoman Empire

İsrafil ŞEN..... 508-532

Kitap İncelemeleri / Book Review

Nicholas Rescher'in Mantık İlmine Katkıları Kitap İncelemesi

Nicholas Rescher's Contributions to the Science of Logic Book Review

Burak DOĞAN 534-537

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review

Process.....538-545

Eugen Ehrlich Sosyolojisinde Yaşayan Hukuk Kavramı

The Concept of Living Law in the Sociology of Eugen Ehrlich

Doç. Dr. Ahmet ÖZALP

ahmet.ozalp@ogu.edu.tr

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion

 [0000-0003-3134-3084](https://orcid.org/0000-0003-3134-3084)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

24 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi / Accepted

13 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Özalp, Ahmet. "Eugen Ehrlich Sosyolojisinde Yaşayan Hukuk", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 14,36.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1380652>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Eugen Ehrlich Sosyolojisinde Yaşayan Hukuk Kavramı

Öz ▶ Yaşayan hukuk kavramı hukuk sosyolojisi literatüründe sıklıkla kullanılmaktadır. Ancak, bu kavramın hukukçular ve sosyologlar arasında ne anlama geldiği ve neleri içerdiği halen tartışma konusudur. Yaşayan hukuk kavramını ilk kez kullanan Eugen Ehrlich, çoğunlukla hukukun sadece yazılı kurallardan oluşmadığını buna ek olarak toplumsal normları, kültürel formları ve diğer yaşam biçimlerinin meydana getirdiği normları da içermesi gerektiğini ifade etmiştir. Toplumsal normlar zamansal ve bölgesel açıdan göreceli olarak değiştiği için bu değişimler diğer hukuk kurallarını da farklılaştırmaktadır. Bir toplumda yasal olarak kabul edilen bir eylem başka bir toplumda yasa dışı olarak görülmektedir. Tarihi dönemlerin herhangi birinde toplum tarafından norma uygun olarak görünen kurallar zamanla değişim göstermektedir. Bu değişimin etkisiyle oluşan normlarda eski kuralların da izlerinin bulunduğu “yaşayan hukuk” kavramı temelinde tartışılmaktadır. Yaşayan hukukta bütün kurallar, yazılı ya da yazısız olsun, toplumların değerleri ve normlarındaki farklılaşmadan doğmaktadır. Bu nedenle yazılı hukuk toplumun geleneklerini ve değerlerini de dikkate almak zorundadır. Yasa koyucular ve yorumlayıcıları tarafından bu durum dikkate alınmadığı zaman yazılı hukukla çelişen toplumsal yaşam normları toplumu kendi norm ve değerlerine göre hareket etmek zorunda bırakmaktadır. Bu çalışma literatür tarama tekniğine göre yapılmıştır. Bu çalışmanın temel amacı Ehrlich’in eserlerinden yola çıkarak hukuk ve sosyoloji arasında kurulan köprünün sosyolojik analizini yapmaktır. Ek olarak, bu çalışma hukuk ve sosyolojisi ilişkisi içinde yaşayan hukuk kavramı bağlamında toplumun içsel kurallarına vurgu yapması açısından önemlidir. Toplumsal yaşamın içinde etkili olan yaşayan hukukun Ehrlich’in çalışmaları incelenerek ülkemiz literatüründe bu konuyla ilgili eksikliklerin giderilmesi amaçlanmaktadır. Çalışma, yaşayan hukuk tartışmaları konusundaki yazılı eserleri dikkate alarak sınırlandırılmıştır. Buna ek olarak, literatürde bu konu hakkındaki tartışmaların yapıldığı kaynaklar karşılaştırılmalı olarak değerlendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada, yaşayan hukuk kavramının içeriğinin aslında sosyal grupların iç düzenini sağlamaya yönelik ürettikleri kurallardan doğduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu kurallar, yazılı olmasa dahi (pozitif hukuk metinlerinde de yer almasa bile) toplumsal hayatın tüm yönlerine hâkim olan hukuki düzen olarak anlaşılmaktadır. Ek olarak yaşayan hukuk, devletin değil toplumsal yaşamın ve etkileşimin ürettiği kurallar olarak geliştirilmiş bir hukuk sosyolojisi yaklaşımı olarak anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yaşayan Hukuk, Sosyoloji, Toplumsal Norm, Toplumsal Düzen, Kültür

The Concept of Living Law in the Sociology of Eugen Ehrlich

Abstract ▶ The concept of "living law" is frequently used in the literature of legal sociology. However, there is still a debate about what this concept means and what it encompasses among legal scholars and sociologists. Eugen Ehrlich, who first used the concept of living law, often emphasized that law is not only composed of written rules but should also encompass social and cultural forms, and norms generated by other forms of life. Since social norms change relative to time and region, these changes also differentiate other legal rules. An action that is legally accepted in one society may be considered as illegal in another. Rules that were considered in line with norms by society in any historical period change over time. It is argued on the basis of the concept of living law that there are traces of old rules in the norms formed under the influence of this change. In living law, all rules, whether written or unwritten, arise from the differentiation in the values and norms of societies. Therefore, written law also considers a society's traditions and values. When this is not taken into consideration by lawmakers and interpreters, societal norms conflicting with written law force society to act according to its own norms and values. This study

was conducted according to a literature review technique. It aims to make a sociological analysis of the bridge between law and sociology based on Ehrlich's Works. In addition, this study is important in that it emphasizes the internal rules of society in the context of the concept of law living in the relationship between law and sociology. The concept of living law, which is effective in social life, is examined in the context of Ehrlich's studies on this subject, and it is aimed to eliminate the deficiencies in our country's literature on this subject. The study is limited by considering the written works on living law debates. In addition, the sources in the literature discussing this subject were evaluated comparatively. The study concludes that the content of the concept of living law actually arises from the rules produced by social groups to ensure their internal order. These rules, even if they are not in writing (even if they are not found in positive legal texts), are understood as a legal order that dominates all aspects of social life. In addition, the sources in the literature discussing this subject were evaluated comparatively. In addition, living law is understood as a Sociology of law approach developed as the rules produced by societal life and interaction, not the state.

Keywords: Living Law, Sociology, Social Norm, Social Order, Culture

Giriş

Sosyal bir sistem olarak toplum, üyelerinin etkileşim halinde oldukları toplulukları ifade etmektedir. Bu gruplarda etkileşimleri düzenlemek ve kontrol etmek için birtakım kurallara ihtiyaç duyulmaktadır. Kurallar topluluğun devamı ve iç düzeninin sağlanması açısından önemlidir. Kurallar ve toplumsal yaşam arasında yakın ilişki bulunmakla beraber sosyal yaşamın şekillenmesinde hukuk başat bir rol oynamaktadır. Yazılı hukuk kuralları yönetenler ya da yasa koyucular tarafından kaleme alınsa dahi toplumda yaşayan ve toplumun iç dinamiklerini yansıtan yazısız hukuk kuralları yazılı hukuka oranla daha etkindir. Yazılı ya da yazıya dökülmemiş olsun hukuk, insanlar arası ilişkilerin yönünü tayin eden ya da belirleyen bir amaç edinir.¹ Elbette ki, hukuk söz konusu olduğunda hukukun neliği oldukça tartışmalı bir konu olarak görülmektedir. Bu nedenle çalışmada hukukun neliği üzerinden tartışmaya başlamak yaşayan hukuk kavramının hem tarihsel hem de kavramsal gelişimi açısından oldukça önemlidir.

Immanuel Kant, hukukçuların hukuk tanımını üretmek için çok çaba sarf ettiklerini ancak ortak bir hukuk tanımına ulaşamadıklarını vurgulamaktadır. Kant'ın yaşadığı dönemden günümüze hukukçular halen ortak bir tanım üzerinde uzlaşmış bulunmamaktadırlar. Örneğin Benjamin Cardozo, hukuku "otoritesine itiraz edilmesi durumunda mahkemeler tarafından uygulanacağına dair bir öngörüü haklı çıkaracak şekilde oluşturulmuş ilke veya davranış kuralı" olarak

¹ Tri Laksmi Indreswari, "The Living Law's Relationship with State Law in The Judge's Decision: Indonesian Legal Pluralism", *International Journal of Recent Technology and Engineering* 8/4 (2019), 4189-4191.

yorumlamıştır². Buna benzer şekilde hukuk felsefesinde hukuk kavramı Hermann Kantorowicz tarafından, “dış davranışları belirleyen ve yargılanabilir kabul edilen toplumsal kurallar bütünü” şeklinde tanımlanmıştır. Antropoloji’de ise daha çok ilkel kabilelerin yaşam biçimlerinden hareketle anlaşılmalı çalışılan hukuk kavramı Bronislaw Malinowski tarafından, “yerlinin gelecekte acı çekmeden sorumluluğundan kaçmasını imkânsız kılan yükümlülüklerin yapılandırılmasının spesifik sonucudur” şeklinde ifade edilmiştir. Kavramın sosyolojik tahlilini sosyologlar genel anlamda (kriminolojik düzlemde olmakla birlikte) kendi alan araştırmalarından çıkardıkları sonuçlara paralel yapmışlardır. Örneğin, suçun toplumsal gerçeklik ile ilişkisi açısından Richard Quinney hukuku, “siyasi olarak örgütlenmiş bir toplumda oluşturulan ve yorumlanan özel kurallar bütünü” olarak görmüştür³. Ancak, hukuka sosyolojik yaklaşımların en önemlilerinden biri Weberyen analizlerdir. Weber, hukuku “bir emir, itaat sağlamak amacıyla bir grup insan tarafından fiziksel veya psikolojik zorlamanın uyguladığı kurallar bütünü” olarak tanımlamıştır⁴.

Bu tanımlardan başlayarak hukukun toplumsal kökenleri tartışıldığında, sosyologlar hukuku çok boyutlu şekilde analiz etmişler ve kendi ürettikleri kavramlar aracılığı ile yorumlar yapmışlardır. İlk olarak Herbert Spencer, sosyoloji kelimesinin ilk kez eser ismi olarak geçtiği “sosyolojinin ilkeleri” adlı üç ciltlik yapıtında toplumların evrimini hukuka bağlamıştır. Darwin’in evrim teorisinden etkilenen Spencer, hukukun kökenlerini evrimsel bir çizgide beş ana kaynağa dayandırmıştır⁵. Bunlar: ilkin bireysel çıkarlar üzerine fikir birliği; ikincisi, miras alınan gelenekler ve örfler; üçüncüsü, ölen liderlerden miras kalan emirler; dördüncüsü, yaşayan liderin iradesi ve sonuncusunu ise yeniden oluşan bireysel çıkarlar şeklinde sıralanmıştır. Bu sıralamada evrimsel süreç sıralanarak modern toplumlara kadar gelişen bir kodlamanın varlığı görülmektedir. Ona göre, ilkel kabilelerde baba egemenliğindeki kararlardan başlayan süreç modern toplumlarda bireysel çıkarları göz önünde bulunduran liberal bir hukuk düzlemine evrilmiştir. Spencer’a benzer bir şekilde Sosyal Darwinizm’in de savunucularından olan Sir Henry Maine, toplumların ilk kabilelerin statü hukukundan sözleşme hukukuna geçişini yine evrimsel bir çizgide analiz etmektedir. Ona göre, hukukun sosyal evrimi bireyin statü ve kabile ilişkilerinden türeyen yine bireyin sosyal konumuna dayalı hakları ve ödevlerini kapsayan sözleşmeye dayalı bir hareketi içerir. Maine’ye göre ilk toplumların hukuku, ki buna Roma imparatorluğu da dahil, ataerkil aile yapısına dayalıdır. Yani burada

² Javier Treviño, *The Sociology of Law: Classical and Contemporary Perspectives* (New Brunswick, N. J: Transaction Publishers, 2008), 5.

³ Treviño, *The Sociology of Law*, 5.

⁴ Dragan Milovanovic, *An Introduction to the Sociology of Law* (Monsey, N.Y: Criminal Justice Press, 2003), 45.

⁵ Mathieu Deflem, *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition* (U.K: Cambridge University Press, 2008), 29.

modern öncesi dönemde toplum bireylerin toplamı olarak değil ailelerin bir araya gelmesinden oluşan bir kurum olarak görülmektedir. Baba egemen ailede hukuk erkek çocuğun miras alma hakkının tartışılmasından başlayıp gelişerek özel sözleşmeye dayalı bireysel ve liberal bir hal almıştır⁶. William Graham Sumner yukarıda bahsedilen diğer iki Sosyal Darwinistlerden daha da ileri giderek sosyal ve ekonomik rekabet fikrini övmüştür. Ona göre, sosyal olarak gelişmeye uygun olmayan gruplar (fakirler, dullar, engelliler ve yaşlılar) ortadan kaldırılmalıdır. Örneğin Sumner'in kabile hukukuna atıfta bulunarak, kabile topluluklarında yeteneklerini veya güçlerini kaybetmiş yaşlıların öldürülmesi ya da yok edilmesinin onlara yapılan bir kötülük değil aslında iyilik olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, merhamet eyleminin nedeni her şeyden önce birey yaşlandığında vahşi insan için dayanılmaz bir yük haline gelip ve bütün kabileyi tehlikeye atmasıdır⁷. Sumner'in fikirlerini kendilerine öncül kabul eden hukuk sosyologları, devlet hukukunun toplumun geleneklerini değiştiremeyeceği fikrine katılmakla beraber hukukun hiçbir zaman adetlerin önüne geçemeyeceği ve geleneklere dayanmayan pozitif hukukun asla örf/adetlerin yerini alamayacağını vurgulamışlardır.

1. Sosyolojinin Kurucularının Toplumsal Hukuk Yaklaşımları

Yaşayan hukuk kavramının sosyolojik tahlilini yapmaya ilk olarak sosyolojinin kurucu babaları olarak isimlendirilen üç isimden başlamak konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Kurucuların sosyal teorileri her ne kadar geçmişte kalmış gibi görünse de modern sosyal teorisyenlerin yaklaşımlarının temelinde her zaman varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle ilk olarak hukuk olgusuna Karl Marx'ın hukuk analizinden başlanıp Emile Durkheim ve Max Weber'in yaklaşımları ile konu noktalanacaktır. Hukuk ana bir tartışma konusu olarak Marx'ın ilgi alanına girmemiştir. Hukuka özel bir eser yayınlamamış olan Marx, eserlerinin bazılarında hukuksal düzenle ilgili kısmi değerlendirmelerde bulunmuştur. 1842'de genç Marx, Rheinische Zeitung için "Tahta Hırsızlığı Yasası Üzerine Tartışmalar" başlıklı beş makeden oluşan bir seri yayınlamıştır. Marx bu köşe yazılarında Ren Eyalet Meclisi'nin Ren'de odun toplanmasını yasaklayan bir yasa teklifiyle ilgili mahkeme kayıtlarını tartışmaktadır. Bu tartışmada Ren köylüleri, ki Marx için onlar tarım proletaryasıdır, tarihi açıdan ormanların kullanım hakkına sahiptirler. Bu hak sayesinde Ren köylüleri kendi yakacakları ve geçimlerini sağlayacakları ölü keresteleri ormanlık alandan uzaklaştırmaktaydılar⁸. Bu durum, Marx'a göre

⁶ Sir Henry Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas* (Gloucester: MA: Peter Smith, 1970), 11.

⁷ William Graham Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals* (Boston: Ginn and Company, 1940), 20.

⁸ Karl Marx, "Debates on the Law on Thefts of Wood", *In Karl Marx-Friedrich Engels: Collected Works* (New York: International Publishers, 1975), 224.

geleneksel bir hak olmakla beraber hâkim sınıfın lehine değiştirilmiştir. Ancak tekrar ifade etmek gerekiyor ki, Marx hiçbir zaman bir hukuk teorisi geliştirmeye çalışmamıştır. Marx'ın temel derdi eşitsizliğin tarihsel temelleri olup bu eşitsizliği ekonomik alt yapıda aramaktır. Marx'ın çalışmalarında hukuk yönetici sınıf tarafından kullanılan sosyal kontrolde kendini gösterir. Araçsal Marksizm olarak da adlandırılan bu yaklaşımda hukuk sadece bir sınıf kuralı olarak görülmektedir. Egemen sınıfın çıkarlarını en üst noktaya taşımak ve işçi sınıfını kontrol etmek amacı güden bir araçtır. Yani, hukuk belirli grupların güçlerini kullanarak politikalar oluşturmak ve işçi sınıfını manipüle etmek için kullanılmaktadır. Marx'a göre, hukuki ilişkiler veya devlet biçimleri asla tek farklı olgular olarak değerlendirilemez hatta insan aklının gelişimiyle de açıklanamaz. Bu ilişkilerin kökenleri insan yaşamının ekonomik koşullarında aranmalıdır. Buradan anlaşılacağı gibi hukuk, bağımsız bir yapıda olmayıp burjuvazinin ya da daha eski toplumlarda liderlerin ekonomik çıkarlarının yorumundan başka bir şey değildir. Marx ve arkadaşı Engels'e göre, hukuk; sınıf karakteri doktrindir. Hukuk yönetici sınıfın yönetilenler üzerindeki baskısını sürdürmek için kullandığı bir araç görevi görmektedir. Struchka, Marx'ın bu yaklaşımını: “*egemen sınıfın çıkarlarına karşılık gelen ve o sınıfın örgütlü gücü tarafından korunan toplumsal ilişkiler sistemi*” şeklinde özetlemiştir⁹. Kaldı ki, Marx'a göre devrimden sonra sınıfsız toplumda hukuk ihtiyaç duyulmayacağı için ortadan kalkacaktır. Sınıfsız toplumda suçun nedenleri olarak görülen sömürü düzeni yıkılacak, insan toplumsal kurallara ihtiyaç duymayan “türsel varlığa” dönüşecektir.

Marx arkadaşı Engels ile kaleme aldığı “Komünist Manifesto”unda “Yahudi Sorunu Üzerine” adlı bölümde hukukla ilgili tarihsel konuları analiz eder. İnsan hakları ve devlet kavramlarının hâkim sınıftan önemli ölçüde etkilendiğine ek olarak proletaryaya karşı da şiddet aracına dönüştüğünü ifade eder. Bu eserden hareketle Marx'ın hukuk yaklaşımı üç temel madde ile yorumlanabilir. İlki, hukukun ekonomik güç ilişkilerinden kaynaklanan bir olgu; ikincisi, egemen sınıfın yetkilerini sürdürme aracı; üçüncüsü ise sınıfsız toplumda hukuka ihtiyaç kalmayacağı için ortadan kalkacağı fikirlidir. Engels bu fikirlere dayanarak şu şekilde bir ifade kullanmaktadır: “*Hukuk burjuvaziler için kutsaldır, çünkü onun yararına çıkarılmıştır, çünkü İngiliz burjuvazisi kendi hukukunda kendini yeniden üretilmiş bulur. Polisin copu onun için yatıştırıcı bir güce sahiptir. Ama çalışan adam bilir ki yasa, burjuvazinin kendisi için hazırladığı bir değnektir ve buna mecbur kalmadığı zaman asla kanuna başvuramaz.*”¹⁰

⁹ Muhammad Munir, “Marxian Theories of Law: An Analysis”, *Kardan Journal of Social Sciences and Humanities* 1/2 (2018), 38.

¹⁰ Karl Marx, *Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), 514.

Hukukun toplumsal boyutları ile ilgilenen bir diğer önemli kurucu sosyolog Emile Durkheim'dir. Durkheim sosyolojiyi akademik bir disiplin haline getirmeyi başarmasının yanında bilimsel araştırma yöntemlerini kullanarak çok farklı konularda sosyolojik araştırmalar yapmıştır. Bu araştırmalar sayesinde Durkheim sosyolojiye zengin bir literatür bırakmıştır.¹¹ Bu zenginlik elbette ki hukuk alanındaki çalışmalara da ilham kaynağı olmuştur. Durkheim, aydınlanma düşünürlerinin yanı sıra döneminin önemli isimleri olan Montesquieu ve Rousseau'dan etkilenmiştir. Bu düşünürlerin topluma bütünsel bakışını ve genel irade hakkındaki çalışmalarını eserlerinde sıkça kullanmıştır. Durkheim her ne kadar Fransız düşünürlerin çalışmalarından etkilenmiş olsa da Alman filozof Immanuel Kant'ın görev (ödev) ahlakı fikrinden de yararlanmıştı. Durkheim'in çalışmalarının odağı, ahlak, din ve hukuktan oluşan üç ana problem üzerinde toplanmaktadır.¹² Hukuk, onun için ahlaktan daha önemli olmakla birlikte ahlakın içinde çalışılması gereken bir sosyal gerçektir. Durkheim hukuki olguları, "Daha ziyade ahlaki ve/veya dinsel olguların belirli tezahürleri veya türleri gibi bir şey" olarak görmektedir.¹³ Durkheim'in hukuk ve sosyal yaşam hakkındaki fikirlerini etkileyen başat mesele yaşamın ahlaki yönüne olan derin ilgisi idi.

Durkheim'e göre toplumsal yaşam, insanların ahlaki inanca ve duygularına olan bağlılıklarına göre şekillenmektedir. Bu bağlamda, onun için hukuk sadece dinin ve ahlakın bir yansıması olarak görülmelidir. Hukuk konusunda Durkheim, Marx gibi sistematik sosyal teori inşa etmemiştir. Ancak, Clarke (1976)'e göre, "Durkheim'in hukuka olan merakı tarihin her anındaki tüm insan toplumlarını ve bunlar arasındaki evrimsel ilişkileri kapsamıştır."¹⁴ Görüldüğü gibi, Durkheim hukuk tartışmalarını ahlak ve din zeminine taşımış ve bu olgular üzerinden tartışmalar yapılabilmesine imkân vermiştir. Durkheim sosyolojinin konusunu toplumsal gerçekliğin araştırılması olarak gördüğü için hukuka da toplumsal bir gerçeklik olarak yaklaşmıştır. Ancak, hukukun toplumsal gerçekliği soyut bir olgu olduğu için onun yine toplum içinde görünür sembollerle sunulması gerekmektedir. Bu bağlamda hukuk toplumun yaşam gerçekliğini yansıtan "dışsal" bir boldür. Toplum araştırmalarının önemli bir katkısı dışsal gerçeklikleri nesnel bir gösterge yoluyla incelemektir. Hukuk bu bağlamda nesnel bir gösterge olarak da anlaşılmalıdır. Hukukun soyut boyutunu bilimsel yolla araştırmak mümkün değildir. Bunu Durkheim, "Sosyolojik Yöntemin Kuralları" adlı eserinde şu şekilde açıklar: Toplumsal gerçekler "Bireyin dışında olan ve zorlama gücüyle donatılmış eylem, düşünme ve hissetme

¹¹ Robert Merton, "Durkheim's Division of Labor in Society" *American Journal of Sociology* 40/3 (1934), 534.

¹² Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*. Stanford, CA: (California: Stanford University Press, 1985), 323.

¹³ Paul Vogt, "Obligation and Right: The Durkheimians and the Sociology of Law", *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 177.

¹⁴ Michael Clarke, "Durkheim's Sociology of Law", *British Journal of Law and Society* 3/2 (1976), 246.

yollarıdır.”¹⁵ Ona göre, hukuk başat bir toplumsal gerçeklik de değildir. Bir kurum olarak çok uzun dönemde var olmuş ve var olmaya devam edecektir. Çünkü, hukuk zorlayıcıdır. İhlali durumunda (saldırganlık, hırsızlık veya toplumsal yaşama zarar veren her şey) birey toplum tarafından kısıtlanacaktır. Bütün bunlara ek olarak hukuk, bireyden doğan bir yasa değildir. Bireyler hukuku “dışarıda bir yerde” bağımsız bir gerçeklik olarak algılar ve gözlemlerler. Bu algılama hukukun somut dışı vurumu olan kanunları, anayasaları ve diğer yazılı hukuk kurallarını deneyimleyerek gerçekleşir.

Durkheim için hukuk toplumsal dayanışmanın doğasıyla yakın ilişki içindedir. Toplumun hukuk biçimi hakkında bilgi sahibi olmak araştırmacıya toplumun doğası hakkında faydalı bilgiler sunar. Hukuk insan etkileşiminin bir parçası olarak gruplar arası bağların da dışsal sembolüdür. Örneğin, Durkheim’e göre ilkel toplumlar için hukuk kolektif vicdanın yansımasıdır. Suç, bu bağlamda ilkel kabilelerde yoğun bir tepkiyi ortaya çıkarır. Bu haliyle hukuk ilkel toplumların dayanışmasını sağlayan ve toplumu bir arada tutan “tutkal” benzeri işlevlere sahiptir. Toplumun ya da kabilenin dayanışmasına ya da kolektif bilincine (vicdanına) aykırı her türlü eylem sapma olarak değerlendirilip “baskıcı” bir şekilde cezalandırılmaktadır¹⁶. Bütün topluma yönelik bir eylem olarak hukuk dışılığın cezalandırılması tüm grup tarafından yapıldığı için ilkel topluluklarda uygulayıcı uzman kadrolara ihtiyaç duyulmamıştır. Görüldüğü gibi Durkheim’e göre hukuk, toplumsal dayanışmanın en önemli göstergelerinden biridir. Merton, bu durumu şu şekilde örneklendirir: “Tıpkı fizikçinin ısıyı, cam bir tüpteki sıvının yükselişi ve düşüşü gibi nesnel olarak gözlemlenebilir ve kolayca ölçülebilir bazı olaylarla ölçtüğü gibi”.¹⁷ Buna ek olarak Parkin’e göre de Durkheim toplumsal uyumu ölçmek amacıyla hukuku "bir termometrenin sosyolojik eşdeğeri" gibi kullanmıştır.¹⁸

Durkheim, "Ceza Evrimi'nin İki Yasası" isimli eserinde hukuka ilişkin düşüncelerini sistematikleştirmiştir.¹⁹ Bu çalışmasında toplumun değişimini, dayanışma şekillerini ve hukuk ihlalinin cezalandırılma biçimlerini derinlemesine çalışmıştır. Bu iki yasadan ilki niceliksel, ikincisi ise nitelikseldir. Niceliksel ilke, toplumların gelişmişlik düzeyi ile ilişkilidir. Toplumlar ne kadar az gelişmiş ise cezanın yoğunluğu da o oranda artmaktadır. İkinci ilkede ise modern toplumları tasvir etmekle beraber bireyi özgürlüğünden mahrum bırakma ve suçun ciddiyetine

¹⁵ Treviño, *The Sociology of Law*, 235.

¹⁶ Treviño, *The Sociology of Law*, 239.

¹⁷ Robert Merton, “Durkheim’s Division of Labor in Society”, 534.

¹⁸ Treviño, *The Sociology of Law*, 239.

¹⁹ Emile Durkheim, “The Evolution of Punishment”, *Durkheim and the Law*, ed. Steven Lukes, Andrew Scull (New York: St. Martin’s Press, 1983), 102-132.

göre giderek artan ceza sayesinde toplumu kontrol altına alma amaçlanır.²⁰ Durkheim, ilkel toplumlarda hapsedmenin hiçbir işe yaramadığını düşünmektedir. Burada sorumluluk kolektiftir. Ona göre, iki hukuk şekli topluma egemendir. Bu hukuk türünden ilki bastırıcı hukuktur. Bu tür mekanik dayanışmacı toplumda hâkim olan bastırıcı hukuktur. Bu hukuk biçiminde yoğun şiddet içeren cezalarla bireyi topluma adapte etme hedeflenir. Durkheim'e göre, "Bastırıcı hukukla birlikte giden toplumsal dayanışma bağı, çiğnenmesi suç olan hukuktur; suç diye, işleyene karşı ceza denilen özel bir tepkiye yol açan edime diyoruz."²¹ Hukuk burada yaygın ve baskın niteliktedir. Bu hukuk toplumun tümü tarafından uygulanır. Bu tarz topluluklarda, topluma derinlemesine etki etmiş kolektif bilince yönelik her türlü ihlal bastırıcı yaptırımla karşılık bulur. İkinci hukuk türü ise onarıcı hukuktur. Onarıcı hukuk, her şeyin olduğu gibi eski şekline dönüştürülmesi ile ilgilenmektedir.²² Dinamik yoğunluğun oluşması ve iş bölümünün gelişmesi ile toplumlar onarıcı hukuka geçmektedir. Bu hukuk türüne göre hukuk türleri arasındaki geçişin iki farklı göstergesi vardır. İlki suçların sayısının azalması ve suçlara yönelik tepkinin giderek etkisini yitirmesidir. İkinci gösterge ise dinin etkisinin toplum üzerindeki gücünü yitirmesidir. Din etkisini yitirdiği için toplumsal düzen denetlemeler ve yasal düzenlemelerle sağlanabilmektedir. O, bu hukuk türünü medeni hukuk, ticaret, idare ve anayasa hukuku ile örnekendirir. Sonuç olarak, Durkheim'e göre, hukuk Marx'ın aksine belirli bir sınıfın çıkarlarını desteklemez ya da yansıtmaz. Buna ek olarak özgürlük hukuk içinde mevcuttur. Hukuk, baskın yönetici gücü kontrol etme, özgürlüğü sağlama, eşitlik ve iş bölümünde kalkınma gibi tüm toplumsal değerleri garanti altına almaktadır.

Bu çalışmada son olarak incelenecek kurucu sosyolog Max Weber'dir. Hukuku çalışmalarını ana odağı yapan ve hukuk sosyoloğu olarak da sayılan Max Weber; Karl Marx ve Emile Durkheim'in aksine toplumsal hukuk teorisi geliştirmiştir. Klasik sosyoloji teorisyenleri içinde Weber, modern hukuk sosyolojisinin kurucusu olarak görülmektedir. Weber modern dönemle birlikte toplumsal yaşamın hızlı bir biçimde rasyonelleştiğini gözlemlemiştir. Bu bağlamda o, ekonominin merkezi rolünü üstlenen devlet ve bürokrasi üzerinde hukukun etkisini incelemiştir. Parsons, "Weber'in maddi sosyolojisinin çekirdeğinin ne ekonomik ve politik sorunları ele alışında ne de din sosyolojisinde değil, hukuk sosyolojisinde yattığını" iddia etmiştir.²³ Weber'i hukuk sosyoloğu olmaya iten şey aslında onun hukuk fakültesinde eğitim alması ve doktora konusunda Roma hukuku ve toplumsal yapısını incelemiş olmasıdır. Bu konu

²⁰ Emile Durkheim, "The Evolution of Punishment", 1.

²¹ Ülker Yükselbaba, "Emile Durkheim'a Göre Toplum, Düzen ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 71/1 (2022), 193.

²² Ülker Yükselbaba, "Emile Durkheim'a Göre Toplum, Düzen ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi", 192.

²³ Alan Hunt, *The Sociological Movement in Law* (London: The Macmillan Press Ltd, 1978), 102.

hakkındaki çalışması nedeniyle Berlin Üniversitesinde (1893) eğitici pozisyonuna atanmıştır. Roma tarım toplumunun hukuki kurumlarını inceleyen Weber'in o dönemki temel kaygılarından biri ve belki de en önemlisi kapitalizmin yükselişidir. Kapitalizmin gelişiminde hangi faktörlerin etkili olduğu araştıran Weber, hukuk biçimi, hukuki düşünce, rasyonelleşme, otorite ve sözleşme konularına ağırlık vermiştir. Yukarıda bahsedilen her konu aslında Weber için soyut kavramlar olarak görülmüştür. Weber, soyut toplumsal olguları incelemek için gerçeği tam anlamı ile yansıtmayan teorik araçlar olan ideal tipleri geliştirmiştir. O, ideal tipleri, toplumsal olguları toplumsal yaşamda bulunmayan ancak gerçeğe en yakın sezgisel ölçekler olarak tanımlamaktadır. İdeal tipler hepsinden önce kavramsal araçlardır. Bu araştırma aracı sayesinde araştırmacı toplumsal olguların ürettiği ideal tiplere göre eylemleri karşılaştırabilme imkânı bulacaktır.²⁴

Weber'in hukuk olgusuna yaklaşımı kavramsal bir tipolojiye dayanmaktadır. Ona göre hukukun gelenek ve örflerden ayrılması gerekmektedir. Çünkü gelenek, pratik kolaylığı nedeni ile geçerli olan bir uygulama olarak görünmektedir. Toplumsal sözleşmenin geçerliliği gelenekte dışsal bir garantiye dayanmakta olup bu garanti toplumun tüm kesimi tarafından oylanmadığı için resmi olmayan statüdedir. Ancak hukuk, Weber'e göre, geçerliliğini kurallara uymaya taahhütte ve ihlaller sonucunda ortaya çıkan sorunların profesyonel bir kadro tarafından çözülmesine dayanmaktadır.²⁵ Hukuk bir kez üretildiğinde direkt ekonomik alanda etkili olmakta ve yinelemeli bir model olarak gelişmektedir. Anlaşılabileceği gibi Weber, ağırlıklı olarak kavramlara ve tanımlara yönelmiştir. "Ekonomi ve Toplum" adlı başyapıtında, araştırmacıya geniş bir hukuk tanımı sunar: "*Hukuk uyum sağlamaya veya intikam ihlaline yol açacak (fiziksel veya psikolojik) zorlamanın, kendilerini savunan insanlardan oluşan bir kadro tarafından uygulanacağı ihtimaliyle dışarıdan garanti edilen bir emirdir.*"²⁶ Yani ona göre, belirli bir düzeni hukuki olarak tanımlayabilmek için toplumsal itaati sağlama ve ihlali cezalandırma gücüne sahip olan "bilir kişiler" in varlığı ön koşuldur. Burada dikkate değer bir kavramda düzendir. Davranış yaklaşık ve ortalama olarak belirlenebilir maksimlere yönelik olduğunda düzen kavramından söz edilebilir. Maksimler, Weber tarafından "davranış kuralları" olarak tanımlanmaktadır.²⁷ Hukuk bu açıdan davranış kuralları olarak toplumsal düzenin bir biçimidir.

Hukukun biçimleri ve hukuki düşünce tipolojisi iki boyutun derecesine göre ortaya çıkmaktadır. Bunlar rasyonellik ve biçimsellik düzeyleridir. Her boyut yüksekten düşüğe kadar

²⁴ Engin Topuzkanamış, "Max Weber'de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite", Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 14/2 (2012), 255.

²⁵ Mathieu Deflem, *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*, 38.

²⁶ Engin Topuzkanamış, "Max Weber'de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite", 256.

²⁷ Mathieu Deflem, *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*, 31.

süreklilik içinde olan bir hukuki düzen geliştirir. Buna karşılık, hukuk biçimleri ve hukuki düşünce dört ideal tip modeli şeklinde inşa edilir. Bunlar; adetler, sözleşme, yargıç kararları, vahiy/kanundur. İlk olarak hukuk kuralları bireylerin eylemlerinden ortaya çıkarak zamanla bağlayıcılık kazanmaktadır. Adetlere evrilecek olan bu süreç sonuç olarak zorlama aracı haline dönüşerek kuralları oluşturur. Sonrasında zorlama aracı olan hukuk, şiddeti meşru kullanım hakkına sahip kişiler tarafından belirlenip katılaşır. Zamanla hukuki düşünce; peygamber vahiyleri, otoritenin kendi ürettiği hukuki yaratmalar, seküler iktidarın hukuku şekillendirmesi ve hukuk eğitimi almış olan profesyonellerin hukuku sistematik şekilde düzenlemeleri ile tepe noktasına ulaşır. Tepe noktası olarak ifade edilen şey aslında Weber'in düşünce dünyasında formel rasyonaliteden başka bir şey de değildir.²⁸

İdeal bir tip olan formel rasyonaliteden önce yine ideal bir tip olan formel irrasyonelite insanların karar vermesinde etkilidir. Formel irrasyonelitede karar büyücülük, kehanetler ya da vahiyler yoluyla verilir. Toplumsal ihlallerde karar verme mercii aklın kontrol edemeyeceği araçları kullanmaktadır.²⁹ Uygulanacak kuralları sadece otorite ve karar vericiler bilmektedir. Bu sistemde kararın kendisi tahmin edilememeye derecesince irrasyoneldir. Çünkü, bazı gizli kuralların var olduğu ve bunların sadece seçilmiş (dini) kişiler tarafından bilinebileceği toplum tarafından kabul edilmiştir. Kurallar farklı bireylere farklı ölçülerde uygulanmakta olup bu durum haliyle biçimsel irrasyoneliteyi oluşturur. Kuralların her bireye benzer ölçüde akla dayalı uygulanması ise biçimsel rasyonaliteyi ifade etmektedir. Biçimsel rasyonalitede kuralların kendisi daha önceden açıkça belirtilmiş ve herkes tarafından da takip edilmiştir. Yani başka bir deyişle, formel irrasyonelitede, karar verme sürecinde dışsal kriterler kullanılmakta olup bazı ahlaki, ideolojik ve siyasi kriterler farklı şekillerde farklı kişilere uygulanabilmektedir. Formel rasyonalite ise Eisen'in yorumunda daha iyi anlaşılabilir, Ona göre, "*Rasyonel hukuk, hem ilgili tüm materyalleri sistematik olarak bütünleştiren, hem de hangi materyallerin aslında konuyla ilgili olacağını kendisi tanımlayan bir mantığa sahiptir. Hukuk bilinçli olarak düzenlenmiş ve sistematik olarak soyut kavramlar ve resmi prosedürlerle ortaya konmuştur; evrensel kapsamı deneyen ve kişisel olmayan yargılamayı vaat eden bir yapıdır; işleyişi o kadar hesaplanabilir bir sistemdir ki, Weber bir noktada, yargıç veya jürinin bir şeye benzetilebileceğini söyler. Formel rasyonalitede hukuk, bir taraftan gerçekleri dikkate alan ve diğer taraftan hükmü veren makinedir.*"³⁰ Bu sürecin tam aksi yönünde hareket eden formel irrasyonelitede, duruma yönelik genel bir norm işleme geçirilmeyip benzer statüdeki

²⁸ Engin Topuzkanamış, "Max Weber'de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite", 260.

²⁹ Max Weber, "Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology" (Berkeley: University of California Press, 1978), 656.

³⁰ Max Weber, "Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology", 61.

insanlara karşı benzer kural uygulanır. Weber formel irrasyonelite hukukuna ünlü deyimini "kadı adaleti" ismini vermiştir.

Weber'e göre öncelikle toplumda gelişen düzenin meşruluğuna yönelik inanç önemli bir unsurdur. Weber, bu konuya tahakküm adını vermektedir. Meşru tahakkümün üç ideal tipi bulunmaktadır. Bunlar geleneksel, karizmatik ve yasal otorite biçimleridir. Hukuk bu otorite biçimlerinin ilkinde dini referans almaktadır. İkinci karizmatik tipte, toplum tarafından tanrısallık veya kutsallık atfedilmiş bireylerin geliştirdiği hukuk düzeni bulunmaktadır. Ancak, Weber'in hukuk olarak anladığı şey yasal otorite biçiminde hayat bulmaktadır. Yasal otoritede kuralların meşruluğuna duyulan inanç bizzat akıldan doğmaktadır. Hukuk bu otorite türünde rasyonel olarak oluşturulduğu için toplumun bütün kesimlerini kapsamakta ve itaat gönüllü gerçekleşmektedir. Kişiye ait olmayan ya da kişisel olarak uygulanmayan yasalar seçilen meşru otoriteler tarafından belirlenir ve bu sayede saf bürokrasi ortaya çıkar. Weber saf aklın ortaya çıkardığı bürokrasi biçimini de eleştiriye tabii tutmaktadır. Hukukun üstünlüğünden doğan yasal rasyonel otorite ideolojik bir durumdur. Rasyonel otoriteyi İngiltere'deki gelişiminden başlayarak açıklamaya çalışan Weber, ekonomik kalkınma ve düşünüş biçiminin hukuk sistemi ile alakalı olmadığı iddia etmektedir. Bu tespitini kapitalizmin ilk olarak İngiltere'de ortaya çıkmasına rağmen ona bağlı hukuk biçiminin neden Avrupa anakarasında görüldüğünü sorgulayarak yapar. O halde Weber'e göre, hukukun rasyonelleşmesi için en belirgin etki hukuk eğitimi almış uzmanların varlığıdır.

Sonuç olarak, Weber'de hukuk tarihsel süreç içinde evrilerek gelişmiş sosyal bir olgudur. Toplumsal eylem biçimlerinden doğan kurallar duygusal, özsel, amaç rasyonel ya da araç rasyonel şeklinde bireylere etki etmektedir. Batıda gelişen hukuk biçimleri genellikle amaç ve araç rasyonaliteden doğmuş ve duygulardan mahrum bir yapıdadır. Görüldüğü gibi, Weber için rasyonalite kavramı oldukça önemlidir. Rasyonalitenin kendisini Weber tarafından ideal tip olarak geliştirmiş olmakla beraber var olan otorite, hukuk, ideoloji ve devlet biçimlerine uygulanmıştır. Ek olarak Weber, hukuku hem olgusal hem de soyut bir düzende bilir kişilerin faaliyetlerine konu olacak biçimde dogmatik açıdan ele almıştır. Weber için hukukun iki işlevi oldukça önemlidir. Birincisi hukukun otoritenin meşruluğuna dayanması, ikincisi ise somut açıdan hukukun tüm işleyiş biçimlerine göre tespit edilmesidir. Hukuk bu açıdan hem birey dışı ve bireyi aşkın bir sözleşme ile oluşmalı hem de otoriteye meşruluk kazandırmalıdır. Geleneksel ve karizmatik otorite biçimlerinden farklı olarak hukukun yasal ve akla dayalı kendisine duyulan güven içinde işlemesi gerekmektedir.

2. Yaşayan Hukuk Kavramının Karşılaştırmalı Tahlili

Hukukun toplumun yaşayış biçiminden çıkıp gelişmesi ve toplumla birlikte var olması tartışılmaz bir gerçektir. Bu gerçeklik, Cicero'nun ünlü söyleminde "Ubi societas ibi ius" yani "Nerede bir toplum varsa orada hukuk da vardır" şeklinde görülür. Hukukun toplumda meşru kabul edilebilmesi ve onunla beraber yaşayabilmesi için düzeni oluşturan kuralların ve düzenlemelerin içinde geliştiği topluluğun bütün özelliklerini temsil etmesi gerekmektedir. Hukuk devlet içinde kendine has kurallarla sahiptir. Örneğin, Yunan'da somon yasaları, Roma'da yurttaşlar hukuku ve Babil'de Hammurabi yasaları şeklinde var olmuştur. Orta Çağ'da yoğun göç dalgalarının imparatorlukları dönüştürmesiyle merkezi hükümet yasaları feodalite yasalarına dönmüş, hukuk yine o topluma ve tarihe uygun olarak hayat bulmuştur³¹. Hukuka sosyolojik bakış tarihsel ve toplumsal şartlar dikkate alınarak gerçekleşir.

Günümüzde hukuk ile ilgili tartışmaların ve akademik çalışmaların çoğu doktrinler üzerinde yoğunlaşmakta olup hukuk kuramcılarının ve uygulayıcılarının tekelinde kalmaktadır. Bu kuramcılar hukuku kavramlarla açıklamaya, sınıflandırmaya ve sistemleştirmeye çalışmaktadır. Bu tartışmalarda genellikle yargı sürecindeki akıl yürütme ve karar verme kalıpları ile bunlar arasındaki farklılıklar konu olmaktadır. Ancak hukuk sosyolojisi genel anlamda hukukun toplumla ilişkisini sosyal yapı ve toplum teorisiyle açıklamaya çalışmaktadır. Sosyologlar hukukçulardan farklı olarak toplumsal kurumlar, siyasi düzen ve ekonomik koşullar arasındaki bağlantıları incelemektedir. Ünlü hukuk sosyologları Eugen Ehrlich (1936), Nicholas Timasheff (1939) ve Georges Gurvitch'in (1942) çalışmalarında hukukun dogmatik yönünden ziyade yaşayan yönüne vurgu yapılmaya başlanmıştır; bu sayede de sosyo-kültürel hukuk teorisi doğmuştur. Bu teorisyenler hukukun dogmatikliği ve sistematikleştirilmesinden ziyade hukukun kültürel boyutunu araştırma konusu yapmışlardır³². Haliyle kültür, ilksel olarak tabir edilen topluluklardan günümüz çağdaş toplumlarına kadar insanlığın geldiği çizgide belirli kurallarla var olmuştur. Kuralların olmadığı ilksel ya da modern bir toplum bu haliyle bulunmamaktadır. Toplumların yapısında gerçekleşen farklılaşmalarla birlikte istikrarı sağlamaya yönelik çabalara paralel olarak hukuk da değişim göstermiş ve çeşitlenmiştir.

Hukuk sosyolojisi teorisyenlerince akla dayanan ve kaynağını insanın doğasından alan doğal hukuk fikri son dönemlerde tartışılmaya başlanmıştır. Her kuralın ve yaşantının adaletle

³¹ Valerio Massimo Minale, *History of Law and Other Humanities: Views of the Legal World an Across the Time* (Dykinson, S. L., 2019), 50.

³² James O'Day, "Ehrlich's Living Law Revisited--Further Vindication for a Prophet without Honor", *Case Western Reserve Law Review* (1966), 211.

uygun olması gerektiği fikri doğal hukukun konusunu oluşturmakla beraber bu tartışmalar sonucunda etik de tartışılmalı hale gelmiştir. Doğal hukukta insanlar doğuştan özgür, eşit ve yaşama hakkına sahip yurttaşlar olup onların bu hakları zamana ve mekâna göre değişmemektedir. Tabiri caizse bu değişmezlik fikri temel bir kabuldür. Yaşayan hukuk tartışmalarına giden süreçte doğal hukuk fikrinden ilk kopuş Baron de Montesquieu (1689-1755) ile başlamıştır. Montesquieu, hukukun kültür ile ilişkili olduğunu savunmuş sosyal ve coğrafi durumların doğal hukuka uygun olmadığı fikrini ortaya atmıştır. Hal böyleyken “toplumsal düzen”in kendisi dışında, bugün bilindiği şekilde normatif ya da hükmi herhangi bir düzenleme içermeyen bir hukuk düzeninden söz edilebilir mi, sorusu hukuk sosyologlarının merakını cezbetmiştir³³. Ünlü hukuk sosyoloğu Eugen Ehrlich'in (1862-1922), “yaşayan hukuk” şeklinde ortaya attığı kavrama yönelik araştırmaları yönlendiren işte bu sorudur.

Eugen Ehrlich'in önemli tartışmalara yol açan çalışması “Hukuk Sosyolojisinin Temel Prensipleri” (1913) (*Grundlegung der Sociologie des Rechts*) Almanya'da 1913 yılında yayınlanmıştır. Eugen Ehrlich (1862-1922), Avusturyalı bir hukuk teorisyeni ve Roma hukuku profesörü olmasına ek olarak Yaşayan Hukuk Enstitüsü'nün de kurucusudur. Onun pek çok sosyolog tarafından hukuk sosyolojisinin kurucusu olduğu da iddia edilmektedir. Eugen Ehrlich (1862-1922), Viyana Üniversitesi'nde hukuk alanında eğitim almış Avusturya-Macaristanlı bir hukuk sosyoloğudur. Ehrlich, çok sayıda farklı milletten oluşan, farklı dil ve kültür çeşitliliğine sahip bir toplumda yaşamıştır. Böyle bir ortam onun hukuk konusundaki fikirlerini de çeşitli ve çoğulcu kılmıştır. Özellikle yaşayan hukuk kavramının böyle bir çeşitlilikte yetişen bir hukukçu tarafından türetilmesi kavramın farklı kültürleri de içine alması nedeniyle dikkate değerdir.³⁴

Ehrlich Montesquieu'den çok etkilenmiş onun kültür ve hukuk ile ilgili fikirlerinden sıklıkla yararlanmıştı. Esin kaynağının Montesquieu olduğunu yukarıda bahsedilen kitabının giriş kısmında şu şekilde vurgulamıştır: “*Hukuk esasen bir toplumsal yaşam biçimi olduğundan, toplumsal güçlerin işleyişi dışında bilimsel olarak açıklanamaz.*”³⁵ Ehrlich için hukuk içinde geliştiği toplumun bir ürünü olup doğal hukuktan ayrılmaktadır. Onun bu konudaki atıfları genellikle savını desteklemek için Montesquieu'ya yöneliktir. Zira, kültür ve coğrafyanın her toplumda farklı olduğu bu farklılıkların da hukuku şekillendirdiği tezi Montesquieu'de sıklıkla vurgulanmaktadır. Ehrlich bu düşüncenin altını çizerek “*Hukukun üstünlüğü doğrudan toplumdan kaynaklanmaz, yasa koyucular ve hukukçular tarafından tasarlanır. Toplumun kendisi yalnızca temel*

³³ Brian Z. Tamanaha, “A Vision of Social-Legal Change: Rescuing Ehrlich from “Living Law”, *Law & Social Inquiry* 36/1 (2011), 299.

³⁴ Mathieu Deflem, *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*, 89.

³⁵ Eugen Ehrlich, “Montesquieu and Sociological Jurisprudence”, *Harvard Law Review*, 29/6 (1916), 594.

sosyal kurumların yasal düzenini, klan düzenini, aileyi, köy topluluğunu, mülkiyeti, sözleşmeyi ve mirası şekillendirir. Bu hukuk düzeninin, tam anlamıyla hukukun üstünlüğünden hiçbir iz taşımayan yönetimi, ilkel kabilelerde veya uygarlığın daha alt aşamalarında bulunabilecek tek hukuku oluşturur ve hatta günümüzde bile hukukun büyük bir kısmı hâlâ yalnızca hukuktan ibarettir. Hukukun üstünlüğü, doğduğu hukuk düzeni dikkate alınmadan sosyolojik olarak anlaşılabilir” demektedir³⁶. Yani o, yürürlükte olan hukukun aslında sosyolojik bakış açısı dikkate alınmadan hazırlanamayacağını da vurgulamıştır.

Ehrlich'e göre hukuk insan eliyle belirli kişiler tarafından planlı bir tasarımın ürünü değil, sosyal yaşamda bulunan gerçekliklerin keşfiyle ortaya çıkan bir olgudur. Toplumsal hayatın devamlılığını sağlayan şey normlardır, ki davranışa yön veren normlar hukukçular tarafından kabul edilmese bile halkın bilincinde hukuk olarak algılanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Ehrlich'e göre sosyal hayatı denetleyen ve kontrol eden hükmi hukukun düzenlemeleri değil toplumun davranış kodlarıdır. Yani, hukuk toplumsal ilişkiler, gruplar ve birlikler içinde gelişip büyük bir ağ oluşturmaktadır. Toplum Ehrlich'e göre çok sayıda sosyal ağdan ve gruptan meydana gelir. Toplumsal grupların birçoğu resmi olduğu gibi bazıları da gayri resmidir. Ehrlich'in hukuk sosyolojisi anlayışı, bireylerin toplumun içinden doğan kuralları bağlayıcı olarak kanıksadığı ve davranışlarını bu normlara göre düzenlediği sosyal ilişkiler varsayımına dayanmaktadır.³⁷ Sosyal ilişkiler yüz yüze olabileceği gibi daha üst düzeyde soyut (devlet gibi) karmaşık ilişkilerde de var olabilmektedir. O, sosyal yaşamı yalnızca yasa koyucular tarafından üretilen kurallarla değil, toplumun iç düzeninde gelişen normlarla şekillendiğini iddia eder. Ehrlich, hukuki önermelerde adı konulmamış bile olsa toplumsal yaşama hâkim olan ve toplumsal yaşamı saran kuralların bütününe yaşayan hukuk adını verir. Bu hukuk yasal otorite tarafından kabul edilsin ya da edilmesin günlük yaşam içinde gözlemlenmektedir.

Yaşayan hukuk ve hükmi hukuk ayrımını yapabilmek için Ehrlich birtakım varsayımlarda bulunur. Yaşayan hukuk ona göre gündelik yaşam rutini içinde var olur. Ancak, hükmi hukuk sadece bireyler arası uyumsuzluklar yargı organlarına taşındığında etkindir. Hükmi hukukun kaynağını yasa koyucular oluştururken yaşayan hukukun kaynağı ise insanların sosyal etkileşimlerinden doğan sosyal ağlardır. Bu açıdan Ehrlich, hukukun çok sayıda kaynağı olduğunu iddia ederken hukuki çoğulculuğa da vurgu yapmaktadır. Sonuçta anlaşılmalıdır ki, yargı organları tarafından işletilen hukukun kaynağı siyasi düzen iken, yaşayan hukukun kaynağı toplumun kültürel yapısıdır. Ehrlich'in karşı çıktığı en önemli unsur,

³⁶ Eugen Ehrlich, "Montesquieu and Sociological Jurisprudence", 29(6), 584.

³⁷ Mathieu Deflem, *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*, 91.

Kıta Avrupası hukukçularına hâkim olan hukuk görüşüdür. O görüşe göre, hukuk, rasyonel mantıksal bir muhakemenin ürünüdür. Bu ürün karar vericilerin sistemli hukuk çıkarımlarında doruğa ulaşıp doğru karara varılabileceğine yönelik inançla pekişir. Ehrlich böyle bir hukuksal yaklaşım karşısında “mantığı unuttun” yanıtını vermektedir.³⁸ Yani, hukuka uygun ve ona özgü bir muhakeme söz konusu değildir. Hukuku önemli yapan şey onda bulunan mantık ya da doğru kararlar değil hukukçuların uygulanabilir hüküm verme pratikleridir.

Yukarıdaki fikirlerden de anlaşılabilceği gibi yaşayan hukuk, hükmi bir düzenleme olsun ya da olmasın, toplumsal düzende tüm toplumun üyeleri tarafından uyum gösterilen normlar dizesidir. Yaşayan hukuk bazen hükmi düzenleme aşamasına ulaşmış gibi de görünebilir. Yani, yaşayan hukuku hükmi hukuka karşı da kullanmak doğru bir mantık değildir. Yaşayan tanımlaması burada hukukun güncelliğini vurgulamamaktadır. Yaşayan hukuk hangi tarihsel dönemde olursa olsun, temelini nereden alırsa alsın toplumda işlerlik kazanan hukuktur. O halde buradaki yaşayan ifadesi, canlılığa, işlerliğe ve toplumla birlikte meydana gelen değişimin dinamizmine vurgu yapmaktadır. Ona göre, yaşayan hukuku diğer bütün ahlaki ve dini normlardan ayıran şey toplum tarafından üretilmiş kuralların ihlalinde meydana gelen “güçlü kabul edilemezlik duygusudur.” Yaşayan hukuk diğer tüm hukuki kuralların aksine toplumsal düzeni dikkate aldığı için daha geniş ve evrensel bir hukuk araştırması yapılmasına fırsat vermektedir.³⁹ Haliyle bütün toplumlarda düzen; aile, sözleşme, mülkiyet gibi toplumsal çerçeveler tarafından kurulur. Bu açıdan bakıldığında, yaşayan hukuk farklı kültürleri ve toplumları dikkate alarak evrensellik iddiasında bulunmamakla birlikte evrensel bir hukuk incelemesine de imkân tanımaktadır.

Ehrlich’e göre yaşayan hukukun kaynağı toplumsal grupların ve birliklerin iç düzeninde aranmalıdır. İç düzen kavramı Ehrlich terminolojisinde oldukça önemlidir. Ehrlich’e göre sosyal birliktelik, aralarında ilişki bulunan ve ilişkileri belirli davranış kurallarına uyan en azından davranışları bu kurallara göre düzenleyen çok sayıda insan gruplarıdır. Bu grupların iç düzeninde ortaya çıkan tüm yasalar sosyal eylem ve ilişki türlerine atıfta bulunur. İç düzeni belirleyen aslında iç işleyişi düzenleyen kurallar bütünüdür.⁴⁰ Tüm toplumlarda iç işleyişi düzenleyici kuralların ve bu gruplar tarafından iç düzenin ihlaline karşı gelen her eyleme yönelik yaptırımların varlığı yaşayan hukukun aslında bir kültür hukuku olduğunu da göstermektedir. Yaşayan hukuk bu haliyle belirli bir toplum ya da topluluktaki toplumsal düzenlemelerin örflerden türediğini kabul ederek resmi hukuk kurallarının sadece bu

³⁸ O’Day, “Ehrlich’s Living Law Revisited--Further Vindication for a Prophet without Honor”, 227.

³⁹ Brian Z. Tamanaha, “A Vision of Social-Legal Change: Rescuing Ehrlich from "Living Law"”, 301.

⁴⁰ O’Day, “Ehrlich’s Living Law Revisited--Further Vindication for a Prophet without Honor”, 225.

düzenlemelerden doğabilecek yasalar olması gerektiğini vurgular. Ehrlich'e göre yaşayan hukuk dinamiktir ve sürekli değişen bir yapıya sahiptir. Toplumun değişen ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlardan doğan değerler yine değişen toplum yapısına uyum sağlamak zorundadır. Bu haliyle yaşayan hukuk insanların gündelik yaşamlarına derinden yerleşmiş ve içinde yaşadığı toplulukların sosyal eylemleri tarafından şekillenmiş bir yapıya sahiptir.⁴¹ Yaşayan hukuk toplumun ihtiyaç ve beklentilerine daha elverişli, duyarlı ve esnektir. Bu bakımdan resmi hukukun insanların toplumsal gerçeklerinden kopuk olduğu anlaşılabilir. Ancak, yaşayan hukuk çoklu hukuk sistemlerine vurgu yaptığı için resmi hukukla asla çatışma yaşamaz. Resmi hukukta yasa koyucular düzenlemelerini yaşayan hukuka göre yaptıklarında hukuk daha işlevsel bir hal alır. Bu durumun nedeni, yaşayan hukukun anlaşmazlıkları çözme ve sosyal eylemi düzenlemede resmi hukuka göre daha önemli bir rol oynadığı gerçeğidir. Örneğin, yaşayan hukuk, göç hukuku ve ilkel toplulukların sosyal eylemleri gibi çok sayıda araştırmaya konu olmuştur. Bu çalışmaların konusunu hukuki düzenlemelerin bireyleri dayanışmaya itebileceği gibi bazılarını da dayanışmadan dışlayabileceği oluşturmaktadır.⁴² Buna ek olarak insanların bu düzenlemelerde statü ve haklarını nasıl şekillendirecekleri de önemli tartışma konusu olmuştur. Bu çalışmalarda yaşayan hukuk bir bakıma hukuki bilinç şekli olarak da anlaşılmaktadır. Yani insanlar, hukukun yaşamlarını nasıl değiştirdiğinin ya da şekillendirdiğinin farkında olup kararlarını yaşayan hukuk anlayışlarına göre vermektedirler.

Ehrlich'in yaşayan hukuku herhangi bir hukuk türüne dahil edilebilir. Örneğin yasa koyucular tarafından türetilen hukuk, yaşayan hukuka üstün geliyorsa dahi bir hukuk türü olarak değerlendirilmelidir. Ehrlich'in yaşayan hukuku, kültür ve davranış kalıplarından gelen girdiyle beslenen, çeşitli hukuk türleri arasındaki etkileşim sürecinin bir çıktısı şeklinde görülmelidir.⁴³ Yaşayan hukuk türünde Ehrlich, hukukun temelinde yatan sosyal nedensellik konusunda oldukça iddiacıdır. Yaşayan hukukun kökenleri anket, mülakat ve tarihsel araştırmalar yoluyla araştırılabilir. Bu yöntemler yaşayan hukuku diğer hukuk türlerinden ayırmaktadır. Sadece bahsedilen yöntemler kullanıldığında yaşayan yasa toplumun iç düzeninde bulunabilir. Sonuç olarak bu hukuk türünden öğrenilmesi gereken şeyler vardır. Bu toplumsal grupların iç düzenindeki normları (yasalar) belirleyen şeyin yine toplumsal yaşam olduğu gerçeğidir. İkincisinde ise toplumun gelenekten doğan değerleri ve adetleri yaşayan hukuk olarak var olmaya devam edecekse değerler ve adetler etkin bir şekilde tanımlanmalı,

⁴¹ Nicholas Timasheff, *Introduction to the Sociology of Law* (Cambridge: Harvard University Committee on Research in The Social Sciences, 1939), 30.

⁴² Roger Cotterrell, "Common Law Approaches to the Relationship between Law and Morality", *Ethical Theory and Moral Practice* 3/1 (2000), 10.

⁴³ Mehmet Yüksel, "Modern Toplumda Hukuk ", *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 8/1 (2013), 3240.

sınıflandırılmalı ve birleştirilmelidir. Son olarak, yaşayan hukuk türünün ağırlık merkezi devlet ve hükümetten uzağa toplumun kendisine yönlendirilmelidir. Bu sayede gerçek toplumsal dinamikler anlaşılır ve doğru bir hukuk yazımı gerçekleşir. Bu fikirlerinden dolayı Pound gibi bazı sosyologlar Ehrlich'i yasa koyuculara ya da devlete karşı fobi geliştirmekle suçlamıştır.⁴⁴

Sonuç

Hukuk toplumsal bir olgu olduğuna göre gerek yasa düzenleyiciler gerekse uygulayıcılar içinde yaşadıkları toplum hakkında bilgi sahibi olmak zorundadırlar. İçinde yaşadıkları toplum hakkında bilgi sahibi olmayan düzenleyici ve yorumcular hukuk kurallarını soyut içerikleri ile değil sosyal hayattaki uygulanabilirlikleri ve etki boyutları ile değerlendirirler. Bu yolla hukukçular ve yasa koyucular verdikleri kararların toplumsal sonuçları hakkında belirli öngörülere de sahip olacaklardır. Bu açıdan bakıldığında, yaşayan hukuk ulaşılmak istenen toplumsal sonuca yönelik etkili bir araç olarak da kullanılabilir. Anlaşılmalıdır ki, yaşayan hukuk hukuki önermelerde kullanılsın ya da kullanılsın toplumsal hayata egemen olan yasadır. Bu egemen yasaya karşı bilgilerin kaynağı modern hukuki belgelerde değil toplumsal yaşamın ve ondan türeyen gelenek ve göreneklerin gözlemlenmesinde bulunabilir. Bu açıdan yaşayan hukuk toplumsal hayatta öncelikli bir yere sahiptir. Ehrlich de bu durumu hukukun gelişiminin merkezinde görmektedir. Grupların sosyal ilişkileri ve kültürel şartları hukukun gelişimini belirlediği için hükmi hukukun yaşayan hukuk üzerindeki etkisi oldukça azdır. Toplumsal yaşamdaki çok sayıda sosyal bağ ve ilişki sayesinde hükmi hukukun kapsamı dışında kalan birçok anlaşmazlık yürürlükte olan hukuka dayanmaksızın karara bağlanmaktadır. Bu haliyle yaşayan hukuk, mahkemelerin kullandığı ve hukuk konusunda eğitim almış profesyonellerin kararlarından oldukça farklı olabilir. Bu açıdan yaşayan hukukun amacı anlaşmazlıkları çözmek değil düzen ve iş birliğini oluşturmaktır. Ehrlich hukuk sosyolojisinin görevini devlet hukukunu incelemektense toplumsal birliklerde ortaya çıkan yaşayan hukuku araştırmak olarak görmüştür. Ona göre toplumsal birlikler, kiliselerden başlayıp, toplumsal sınıfları hatta aileyi de içerir. Bu toplumsal birliklerin kendi içinde ve resmi hukuk dışında hukuki düzenleri olduğu aşikardır. Bu nedenle, Ehrlich, hukukun meclislerden ziyade toplumsal birliklerin arasında aranması gerektiğini vurgular.

Sonuç olarak Ehrlich, hukukun sosyolojik temellerini farklı açılardan incelemektedir. Bunlardan ilki, genel toplumsal öneme sahip görülen konuları düzenleyen sosyal normlardan oluşmaktadır. İkincisi ise hukukun köklerinin tarihsel temelinin belirli eylem ve ilişkilere dayandığı gerçeğidir. Yani yaşayan hukukta, toplumların kanunlarla değil geleneklerin sonsuz

⁴⁴ Roscoe Pound, "An Appreciation of Eugen Ehrlich" 36/1 (1922), 130.

değişikliği içinde şekillendiğini temel olarak kabul edilirken yasa koyucuların keyif ve isteklerine göre toplumu yönetemediklerini savunulmaktadır. Yasalar bu anlamda olayların mahiyetinden doğmakla birlikte zorunlu bağlar oluşturup toplumda işlerlik kazanmaktadır. Haliyle ahlaki veya buyurucu olmayan toplumsal bir yapı sadece varsayımdır. Ehrlich'in yaşayan hukuku Durkheim, Weber ve Marx'ın hukuk yaklaşımlarına paralellik göstermektedir. Durkheim'in ilkel kabilelerin deneyimlerinden doğan, Weber'in irrasyonel ve rasyonel eylem ve son olarak Marx'ın belirli bir sınıfın çıkarlarını elde etmek için araç olarak kullandığını düşündüğü hukukuna benzer şekilde Ehrlich de yaşayan hukuku sosyolojik açıdan yorumlamıştır.

Kaynakça

- Alan Hunt. *The Sociological Movement in Law London*. London: The Macmillan Press Ltd, 1978.
- Brian Z. Tamanaha. "A Vision of Social-Legal Change: Rescuing Ehrlich from "Living Law". *Law & Social Inquiry* 36/1 (2011), 297-318.
- Tri Laksmi Indreswari. "The Living Law's Relationship with State Law in the Judge's Decision: Indonesian Legal Pluralism". *International Journal of Recent Technology and Engineering* 8/4 (2019), 4189-4191.
- Emile Durkheim. "The Evolution of Punishment" *Durkheim and the Law*. ed. Steven Lukes, Andrew Scull. 102-132 (2013), New York: St. Martin's Press.
- Engin Topuzkanamış. "Max Weber'de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2012) 253-274.
- Eugen Ehrlich. "Montesquieu and Sociological Jurisprudence", *Harvard Law Review*, 29/6 (1916), 582-600.
- Javier Treviño. *The Sociology of Law: Classical and Contemporary Perspectives*. New Brunswick, N.J: Transaction Publishers, 2008.
- Karl Marx. "Debates on the Law on Thefts of Wood". *Collected Works*. Karl Marx-Friedrich Engels. New York: International Publishers, 1975.
- Sir Henry Maine. *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas*. Gloucester: MA: Peter Smith., 1970.
- Mathieu Deflem. *Sociology of Law: Visions of a Scholarly Tradition*. U.K: Cambridge University Press, 2008.
- Max Weber. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Mehmet Yüksel. "Modern Toplumda Hukuk Kültürü". *Yaşar Üniversitesi E-Dergisi* 8/1 (2013), 3239-3264.

- Michael Clarke. "Durkheim's Sociology of Law". *British Journal of Law and Society* 3/2 (1976), 246-255.
- Dragan Milovanovic. *An Introduction to the Sociology of Law*. Monsey, N.Y: Criminal Justice Press, 3rd ed., 2003.
- Muhammad Munir. "Marxian Theories of Law: An Analysis". *Kardan Journal of Social Sciences and Humanities* 1/2 (2018), 28-38.
- Nicholas Timasheff. *Introduction to the Sociology of Law*. Cambridge: Harvard University Committee on Research in The Social Sciences, 1939.
- James O'Day. "Ehrlich's Living Law Revisited--Further Vindication for a Prophet without Honor". *Case Western Reserve Law Review* 18/1 (1966), 210-231.
- Paul Vogt. "Obligation and Right: The Durkheimians and the Sociology of Law". *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. 177-198. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Robert Merton. "Durkheim's Division of Labor in Society". *American Journal of Sociology* 40/3 (1934), 319-328.
- Roger Cotterrell. "Common Law Approaches to the Relationship between Law and Morality". *Ethical Theory and Moral Practice* 3/1 (2000), 9-26.
- Roscoe Pound. "An Appreciation of Eugen Ehrlich". *Harvard Law Review* 36/1 (1922), 129-130.
- Ülker Yükselbaba. "Emile Durkheim'a Göre Toplum, Düzen Ve Hukuk: Hukukun ve Cezanın Evrimi" *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 71/1 (2022), 191-226.
- Valerio Massimo Minale. *History of Law and Other Humanities: Views of the Legal World Across the Time*. Dykinson, S. L., 2019.
- William Graham Sumner. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores, and Morals*. Boston: Ginn and Company, 1940.

The Concept of Living Law in the Sociology of Eugen Ehrlich

Assoc. Prof. Ahmet OZALP

Extended Summary

Society, as a social system, refers to the communities in which its members interact. Some rules are needed to regulate and control social interactions in these groups. Rules are important for the continuation of the community and ensuring its internal order. Although there is a close relationship between rules and social life, law plays a leading role in shaping social life. Although written legal rules are taken into consideration by rulers or legislators, unwritten legal rules that reflect the internal dynamics of society are more effective than written law. Whether written or unwritten, law has a purpose that determines the direction of relations between people. Additionally, when it comes to law, the nature of law is seen as a highly controversial issue. For this reason, starting the article through the definition of law is very important in terms of both the historical and conceptual development of the concept of living law.

Values arising from the changing needs of society must also adapt to the changing social structure. Living law in this form is deeply embedded in people's daily lives. For this reason, it also has a structure shaped by the social actions of communities. Living law is more convenient, sensitive, and flexible to the needs and expectations of society. In this respect, it can be understood that official law is disconnected from people's social realities. However, living law never conflicts with official law because it emphasizes multiple legal systems. In official law, law becomes more functional when legislators make their regulations according to living law. The main point here is that living law plays a more important role than formal law in resolving disputes and regulating social action.

The idea of natural law, which is based on reason and derives its source from human nature, has recently begun to be discussed by theorists of the sociology of law. Ethics has also become controversial as a result of theses that every rule should be in accordance with justice. In natural law, people are citizens who are born free, equal and have the right to live, and these rights do not change over time and place. So, this idea of immutability is a fundamental assumption. According to Ehrlich, law is not a planned product designed by certain people, but a phenomenon that emerges from the discovery of realities in social life. Norms are what ensure the continuity of social life. For this reason, the norms that guide behavior are perceived as law in the eyes of the public, even if they are not accepted by jurists. From this perspective, according to Ehrlich, the things that supervise and control social life are not the regulations of legal law but the codes of behavior of the society. In other words, law develops within social relations, groups and unions and forms a large network. According to Ehrlich, society consists of many social networks and groups. While many

social groups are formal, some are informal. Ehrlich's understanding of the sociology of law argues that individuals take for granted the rules arising from society as binding. Social relations can be face to face, or they can exist in complex relationships at a higher level (such as the state). He claims that social life is shaped not only by the rules produced by legislators, but by the norms that develop in the internal order of society. Ehrlich calls living law the set of rules that dominate and surround social life, even if they are not mentioned in legal propositions. This law is observed in daily life whether it is accepted by the legal authority or not.

Since law is a social phenomenon, both law regulators and practitioners must have knowledge about the society they live in. Regulators and commentators who are not knowledgeable about social life evaluate legal rules not with their abstract content, but with their applicability and impact in social life. In this way, lawyers and legislators will have certain predictions about the social consequences of the decisions they make. From this perspective, living law can also be used as an effective tool towards the desired social result. It must be understood that living law is the law that dominates social life, whether or not it is used in legal propositions. The source of information against this dominant law can be found not in modern legal documents but in the observation of traditions and customs derived from social life. In this respect, living law has a priority place in social life. Ehrlich also sees this situation at the center of the development of law. Since the social relations and cultural conditions of groups affect the development of law, the effect of legal law on living law is quite low. Thanks to the large number of social ties and relationships in social life, many disputes that are outside the scope of legal law are resolved without relying on the law in force.

Ehrlich examines the sociological foundations of law from different perspectives. The first of these consists of social norms that regulate issues deemed to be of general social importance. The second is the fact that the historical roots of law are based on certain actions and relationships. In other words, living law assumes that societies are governed not by laws but by the endless change of traditions. For this reason, he argues that legislators cannot govern society according to their pleasure and desires. In this sense, laws arise from the nature of events and become functional in society by creating necessary bonds. As such, a social structure that is not moral or prescriptive is merely an assumption. Ehrlich's living law parallels the legal approaches of Durkheim, Weber and Marx. Similar to Durkheim's approaches to law arising from the experiences of primitive tribes, Weber's view of irrational and rational action, and finally Marx's approach to law as a tool to achieve the interests of a certain class, Ehrlich also interpreted living law from a sociological perspective.

Keywords: Living Law, Sociology, Social Norm, Social Order, Culture

İbn Reslan'ın Şerhu Süneni Ebû Dâvûd İsimli Eserinde Kıraatler ile Vecihlerini Sunma ve Bunları Savunmadaki Metodu

منهج الإمام ابن رسلان في عرض القراءات وتوجيهها والدفاع عنها في كتابه شرح سنن أبي داود

The Methodology of Imam Ibn Ruslan in Presenting the Readings, Directing Them, and Defending Them in His Book "Explanation of Sunan Abi Dawood"

Dr. Öğr. Üyesi Israa Mahmood Eid EID

israaeid@artuklu.edu.tr

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Tefsir ve Kıraat Bölümü

Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Interpretation and Recitations

 [0000-0002-9102-6665](https://orcid.org/0000-0002-9102-6665)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

24 Ekim / October 2023

21 Ocak / January 2024

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

EID, Israa Mahmood Eid. "İbn Reslan'ın Şerhu Süneni Ebû Dâvûd İsimli Eserinde Kıraatler ile Vecihlerini Sunma ve Bunları Savunmadaki Metodu", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 38-70.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1380732>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

منهج الإمام ابن رسلان في عرض القراءات وتوجيهها والدفاع عنها في كتابه شرح سنن أبي داود

الملخص: كتاب شرح سنن أبي داود لابن رسلان (ت 844/1440) من أهم شروح أبي داود، وقد اهتمَّ مُصنّفه بالقراءات القرآنية المتواترة والشاذة معًا في شرحه، وبلغت عدد المواضع التي وقفت عليها ما يقارب (170) موضعًا، وجاء هذا البحث لدراسة منهجه في الاحتجاج بالقراءات القرآنية، والذي تمثل في تفسير الآيات القرآنية، وشرح معاني الألفاظ الحديثية، وضبط كلمات الحديث وهو أغلب ما احتج به، وضبط أسماء الأبواب، وبيان لغات العرب، والتَّحوُّ لإثبات بعض القواعد التَّحوية، والبلاغة، والصَّرْف، وقد تميَّز منهجه بالإيجاز، كما اهتمَّ البحث بدراسة منهجه في توجيه القراءات، وبيان ما استند عليه في ذلك من المأثور عن رسول الله أو الصحابة والتابعين، والتَّحوُّ، والمعنى، والسِّياق العام، ونقل توجيه العلماء السابقين للقراءة، واهتمَّ البحث ببيان موقفه في الدفاع عن القراءات المتواترة، مما يُظهر العقيدة الصَّحيحة له في الإيمان والتَّسليم بالقرآن وقراءاته، وتوضيح موقفه من التَّشديد في تعليم القرآن والتَّجويد.

الكلمات المفتاحية: القراءات، الحديث، شرح ابن رسلان، منهج، توجيه، شبهة، دفاع.

İbn Reslan'ın Şerhu Süneni Ebû Dâvûd İsimli Eserinde Kıraatler ile Vecihlerini Sunma ve Bunları Savunmadaki Metodu

Öz ▶ İbn Reslan'ın (ö. 844/1440) Şerhu Süneni Ebû Dâvûd isimli eseri Ebû Dâvûd'un en önemli şerhlerindedir. Müellif, şerhinde mütevatir ve şâz Kur'an kıraatlerinden birlikte bahsetmiş ve yaklaşık 170 yerde bu kıraatler üstünde durmuştur. Bu çalışmada müellifin Kur'an-ı Kerîm kıraatlerini delillendirmedeki metodu ele alınmıştır. Müellif delillendirmede Kur'an-ı Kerîm ayetlerinin tefsirinden, hadislerde kullanılan lafızların şerhinden, hadislerdeki kelimelerin zabtından- ki en çok kullandığı budur- bab başlıklarının zabtından, Arap dilinin açıklamasından, bazı nahiv kurallarının tespiti için nahivden, belagatten ve sarftan yararlanmıştır. Müellifin metodu îcaz yönüyle öne çıkmaktadır. Bu çalışma müellifin kıraat vecihlerindeki metodunu incelemeyi ve bu konudaki dayanaklarını açıklamayı da amaçlamaktadır. Buna göre müellif, Hz. Peygamber'den (as), sahabeden ve tâbiünden gelen rivayetleri, nahiv ile meani ilmini, siyaki, kendisinden önceki kıraat alimlerinin vecihlerini dayanak olarak kullanmıştır. Araştırmada müellifin mütevatir kıraatleri savunma konusunda, Kur'an-ı Kerîm ve kıraatlerine imanı ile teslimiyetini gösteren konumu ve Kur'an-ı Kerîm ve tecvid öğretimindeki katı tutuma dair konumu da incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraatler, Hadis, Şerhu İbn Reslan, metot, tevcih, şüphe, savunma

The Methodology of Imam Ibn Ruslan in Presenting the Readings, Directing Them, and Defending Them in His Book "Explanation of Sunan Abi Dawood"

Abstract ▶ The book "Explanation of Sunan Abi Dawood" by Ibn Ruslan (d. 844/1440) stands out as one of the most significant commentaries on Abi Dawood's collection. He devoted attention to both the Mutawatir and Shadh Quranic readings in his commentary. This study examines approximately 170 instances covered by him, delving into his methodology in using Quranic readings as evidence, encompassing the interpretation of Quranic verses, elucidation of meanings of contemporary terms, scrutiny of hadith wording, arrangement of hadith chapter titles, clarification of Arabic languages, grammatical analysis for the validation of certain grammatical

rules, rhetoric and morphology. This research also explores his methodology in guiding Quranic readings, elucidating the sources upon which he relied on, grammar, meaning, and general context. This study also highlights the author's stance, revealing his sound belief in faith.

Keywords: Readings, Hadith, Explanation of Ibn Ruslan, Methodology, Guidance, Objection, Defense.

مدخل

برز في تاريخ الأمة الإسلامية الكثير من العلماء المصنفين الذين أدلوا بدلوهم في علوم عدة ونبغوا بها جميعاً، ومن هؤلاء العلماء الشَّهاب أبو العباس أحمد بن حسين بن رسلان (ت 844/1440)، الذي صنَّف في القراءات والتفسير والحديث والفقه والعربية، ومن مُصنِّفاته في الحديث شرح سنن أبي داود، الذي تميَّز بأنه شرح كامل لجميع الأحاديث، وبما أن العلوم الإسلامية مُتداخلة ومُتجانسة، ومصدرها واحد؛ فقد جمع في شرحه علومًا عدة، صهرها في بوتقة واحدة؛ فأخرجت هذا الشَّرح المبارك، ومن هذه العلوم علم القراءات، فقد نهل منه في شرحه، وبلغت عدد المواضع التي ذكر فيها القراءات (170) موضعًا حسب ما وقفت عليه.

جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على منهج الإمام ابن رسلان في عرض القراءات وذلك في كتاب شرحه لسنن أبي داود ودراسته وتقويمه، كما يُبرز منهجه الذي سار عليه في توجيه القراءات القرآنية، والدفاع عنها، وموقفه من التَّشديد في تعليم التجويد.

جاء البحث للإجابة عن الأسئلة الآتية: هل اعتمد شُراح الحديث على القراءات القرآنية في شرحهم للحديث الشَّريف؟ هل اهتم شُراح الحديث بتوجيه القراءات في كتبهم؟ وما منهجهم في ذلك؟ هل كان لابن رسلان دفاع عن القراءات المتواترة التي لَحَّنَهَا بعض النَّحويين والمفسرين؟

سرت في هذا البحث على ثلاثة مناهج: المنهج التاريخي: اتبعته في ترجمة الإمام ابن رسلان والتعريف بكتابه. والمنهج الاستقرائي: اتبعته في استقراء المواضع التي ذُكرت فيها القراءات في شرحه. ومنهج وصفي تحليلي: يقوم على وصف منهج ابن رسلان في الاحتجاج بالقراءات في شرحه، وسمات ذلك المنهج، ووصف طريقته في توجيه القراءات والدفاع عنها.

ومما وجدته من المقالات العلمية المشابهة التي بحثت في كتاب شرح سنن أبي داود لابن رسلان: الصَّناعة الحديثية عند ابن رسلان في شرحه لسنن أبي داود، للباحثين بن سي علي عادل، محمدي فائزة، وهو منشور في مجلة الشهاب، العدد 9. منهج الإمام ابن رسلان في نقد تراجم كتب وأبواب السنن لأبي داود من خلال كتابه: "شرح سنن أبي داود"،

للباحثة منار مدحت، وهو منشور في مجلة كلية الآداب، جامعة بورسعيد، العدد 24. وكلا البحثين يتحدثان عن الصنّاعة الحديثية عند ابن رسلان وعمله في مجال الحديث الشّريف، ولم يتطرقا إلى علم القراءات القرآنية، وهذا ما ركزت عليه دراستي هذه.

1. التعريف بابن رسلان وكتابه

1.1. ترجمة مختصرة لابن رسلان

اسمه وكنيته ولقبه: هو "أحمد بن حسين بن حسن بن علي بن يوسف بن علي بن أرسلان، البشّهاب أبو العباس الرّملي الشّافعي نزيل بيت المقدس ويعرف بابن رسلان".¹

مولده ونشأته وطلبه للعلم: ولد في "سنة 773 وقيل 775 برملة"²، ونشأ في بيئة صالحة فأثّرت هذه البيئة الصّالحة في تكوينه وشخصيته "فلم تُعلم له صبوة، وحفظ القرآن وله نحو عشر سنين، وأخذ يكبر ويكبر في قلبه حب العلم، والعزوف عن الدنيا، وكان في مبدئه يشتغل بالنّحو واللّغة والشّواهد والنّظم، وقرأ الحاوي الصّغير وحله على الشّمس القلقشندي، وابن الهائم وأخذ عنه الفرائض والحساب، وولي تدريس الخاصكية ودرس بها مدة ثم تركها، والإفتاء، وأخذ التّصوف من علماء بيت المقدس"³، وقد كان رحمه الله حريصاً على "المذاكرة والملازمة للمطالعة والأشغال مقيماً بالقدس تارة، وبالرملة أخرى حتى صار إماماً علامة متقدماً في الفقه وأصوله والعربية مشاركاً في الحديث والتّفسير والكلام وغيرها مع حرصه على سائر أنواع الطّاعات من صلاة وصيام وتهدج، وكان كثير الرباط".⁴

ولا غرابة في ذلك فالمذاكرة كانت من أبرز طرق المحدثين للثّبت من حفظهم وسماعهم.

¹ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: منشورات مكتبة الحياة، د.ت.)، 1/282؛ محمد بن علي الشوكاني، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 1/49.

² السخاوي، الضوء اللامع، 1/282؛ عبد الحّي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 9/362.

³ السخاوي، الضوء اللامع، 1/282. الشوكاني، البدر الطالع، 1/49-50.

⁴ السخاوي، الضوء اللامع، 283/1.

يقول الدكتور أيمن الدوري: "وللمذاكرة فائدة عظيمة في تثبيت الحفظ، فيها يتم تعهد المحفوظ وتكراره ومراجعته، وتذكر ما نسي منه، وتؤدي إلى زرع روح التنافس بين طلبة العلم".⁵

وقد وصفه من ترجم لابن رسلان كالمقرئ وابن تغري بردي والسخاوي بأنه فقيه بارع في الفقه، ومحدث وعالم بالحديث، وعالم بالتفسير والعربية.⁶

تعليمه القرآن الكريم: برع ابن رسلان في علوم كثيرة كالفقه وأصوله والحديث، أخذ من كبار المشايخ في عصره وتعلم على يديه خلق كثير، وصنف فيها مصنفات قيمة، ولكن سنسلط الضوء على تعليمه للقرآن لأنه يتعلق ببحثنا، حيث درس ابن رسلان القرآن الكريم وأخذ عنه عدد كبير من المسلمين، ومن تعلم القرآن الكريم على يديه أحمد بن عبد الرحمن بن نعيم أبو الأسباط العامري،⁷ عباس بن أحمد بن محمد المناوي،⁸ علي بن خليل بن رسلان الرملاوي ثم المكّي.⁹

مُصنّفاته: للشيخ ابن رسلان مُصنّفات كثيرة في القراءات والتفسير والحديث والفقه وأصوله والعربية، "ونسب إليه ابن أبي عذبية نظم القراءات الثلاثة الزائدة على السبعة، ثم الثلاث الزائدة على العشرة، وأنه أعربهم إعرابًا جيدًا، وأنه نظم في علم القراءات فصولًا تصل إلى ستين نوعًا".¹⁰ كما شرح "الأربعين النووية، وألفية العراقي في السيرة، وتراجم ابن أبي جمرة، وسنن أبي داود (الكتاب الذي نحن بصدده)، وصحيح البخاري وصل فيه إلى آخر الحج، وصفوة الزيد، وطبقة النثر في القراءات العشر، وملحة الاعراب في النحو، وله تنقيح الأذكار"،¹¹ وغيرها الكثير من المصنّفات.

⁵ أيمن جاسم محمد الدوري، تثبت الرواة من حفظهم وسماعهم "بواعثه ووسائله"، المجلة الدولية لأبحاث الحديث، ص69، العدد 8، 2022م.

⁶ أحمد بن علي المقرئ، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبد القادر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 12/1235؛ يوسف ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: محمد أمين (مصر: الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت.)، 1/287؛ السخاوي، الضوء اللامع، 1/283.

⁷ السخاوي، الضوء اللامع، 1/327.

⁸ السخاوي، الضوء اللامع، 4/19.

⁹ السخاوي، الضوء اللامع، 5/216.

¹⁰ السخاوي، الضوء اللامع، 1/285.

¹¹ السخاوي، الضوء اللامع، 1/285؛ عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 1/204؛ وليد بن أحمد الحسين الزبيري وآخرون، الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة (بريطانيا: مجلة الحكمة، 2003)، 1/183.

وفاته: مات رحمه الله في "رمضان وقال ابن أبي عذبية في يوم الأربعاء رابع عشر شعبان سنة أربع وأربعين وثمانمائة بسكنه من المدرسة الختنية بالمسجد الأقصى من بيت المقدس، وصُلِّي عليه صلاة الغائب بالجامع الأزهر والجامع الأموي".¹²

2.1. كتاب شرح سنن أبي داود

كتاب شرح سنن أبي داود لابن رسلان من الكتب القيمة، وهو يُعد أقدم شرح يشمل كل أحاديث السنن، ليس بالطويل الممل ولا بالقصير المخل، شرح فيه سنن أبي داود كاملة في أحد عشر مجلداً، وقد قارن فيه بين نُسَخ عدة مما أترى هذا الشرح ورفع قيمته العلمية، كما استقى من مصادر كثيرة من كتب السنن التفسير واللغة والفقه، وبعضها مفقود لم يصلنا لليوم مما يرفع من قيمة الكتاب العلمية، وقد خرج ابن رسلان الكثير من الأحاديث المشروحة وبين درجاتها، وعرف بالرواية وأنسابهم مع وجود بعض الأوهام في ذلك، وبين مُشكل الحديث وحاول الجمع والتوفيق بين المتعارض منه، قال المقرئزي: "وصنف شرحاً كبيراً لسنن أبي داود في أحد عشر مجلدة بخطه"¹³ وقال البقاعي: "له تصانيف كثيرة نافعة من أجلها شرح سنن أبي داود في إحدى عشر مجلداً"¹⁴ وقال المناوي: "من تصانيفه النافعة شرح سنن أبي داود"¹⁵.

وقد اهتمَّ المصنّف بالجوانب الفقهية وأصولها كثيراً في شرحه، ويذكر أقوال الصحابة والتابعين ثم يتدرج إلى علماء عصره، وكان شافعي المذهب إلا أنه تميز بالاعتدال والانصاف، كما اهتمَّ بالجانب اللغوي كثيراً وظهرت براعته في هذا الجانب، فيضبط الكلمات ويذكر الخلاف في الضبط ويحتج له، ويهتمَّ بالجوانب الصّرفية والإعراب، ويُبيّن أوجه الإعراب المختلفة والأدلة عليها، كما اهتمَّ بغريب الحديث، واعتنى بالفوائد التربوية وحاول إصلاح ما كان منشراً في زمانه من أخطاء، وغير ذلك.

¹² السخاوي، الضوء اللامع، 287/1.

¹³ أحمد بن علي المقرئزي، درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، تح.: محمود الجليلي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002)، 291/2.

¹⁴ إبراهيم بن حسن البقاعي، عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران، تح.: حسن حبشي (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2001)، 70/1.

¹⁵ محمد عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تح.: أحمد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 286/2.

2. منهج ابن رسلان في عرض القراءات

1.2. احتجاج ابن رسلان بالقراءات

احتج الإمام ابن رسلان بالقراءات في شرحه، وقد بلغت عدد المواضع التي وقفت عليها ما يقارب (170) موضعاً، وقد ذكر القراءات المتواترة والشاذة معاً بما يناسب المقام، وقد أجاز العلماء الاستشهاد بالقراءات الشاذة في التفسير والفقه واللغة وفنونها،¹⁶ قال عبد الفتاح القاضي (ت 1982): "أن القراءة الشاذة لا تجوز القراءة بها مطلقاً، فاعلم أنه يجوز تعلمها وتعليمها، وتدوينها في الكتب، وبيان وجهها من حيث اللغة والإعراب والمعنى واستنباط الأحكام الشرعية منها على القول بصحة الاحتجاج بها، والاستدلال بها على وجه من وجوه اللغة العربية، وفتاوى العلماء قديماً وحديثاً مطبقة على ذلك"،¹⁷ ومن المجالات التي احتج فيها بالقراءات:

1- الاحتجاج بالقراءات في تفسير الآيات القرآنية

إن تفسير القرآن بالقراءات هو: "مرجع مهم من مراجع تفسير القرآن بالقرآن"،¹⁸ وهو "من أبلغ التفاسير"،¹⁹ لذا حرص ابن رسلان في شرحه على هذا، ومثال ذلك:

- احتج ابن رسلان بقراءة عمر وعلي ﴿وَعَبْرَ الضَّالِّينَ﴾²⁰ في تفسير كلمة (المثاني) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ﴾²¹ قال: "(قال رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم: الحمد لله رب العالمين أم

¹⁶ حسن محمد العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 301-300/1.

¹⁷ عبد الفتاح عبد الغني القاضي، القراءات العشر وتوجيهها من لغة العرب (بيروت: دار الكتاب العربي، 1401)، 10.

¹⁸ محمد السيد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت)، 33/1.

¹⁹ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، التبيان في أقسام القرآن، تح.: محمد الفقي (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، 187.

²⁰ الفاتحة: 7/1.

²¹ الحجر: 87/15.

القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني) قيل: لأنها سبع آيات، وتثنى في كل صلاة، وقيل: لأن أكثر كلماتها مثنى إلى [وغير الضالين]²² في قراءة عمر وعلي²³ رضي الله عنهما²⁴.

يقصد ابن رسلان أن عمر وعلي رضي الله عنهما قرؤا (غير) بالكسر؛ فكانت هذه الكلمة مكررة مرتين أي مثنى أيضاً، فناسب ذلك تسمية الفاتحة بالمثاني، وهكذا كان الاحتجاج بالقراءات موضعاً للمعنى ومفسراً له.

-احتج بقراءة ابن مسعود (بعض ما) في "باب في صلة الرَّحْمِ": "(عن أنس رضي الله عنه قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا﴾"²⁵ (من) الداخلة على (ما) للتبعيض بدليل قراءة عبد الله: ﴿حَتَّى تُنْفِقُوا بَعْضَ مَا تَحِبُّونَ﴾"²⁶.

احتج ابن رسلان بقراءة عبد الله بن مسعود الشاذة التفسيرية؛ حيث فسرت القراءة المتواترة، وبيّنت أن معنى (ما) هو (بعض) في الآية؛ فدلت على معنى الآية بوضوح ودقة.

2- الاحتجاج بالقراءات في شرح معاني الألفاظ الحديثية

شرح السنة بالقرآن هو من أفضل الشروح، وقد حرص ابن رسلان عند شرح أحاديث أبي داود أن يحتج لشرحه بكلام الله تعالى وقراءاته، ويبيّن معناها الصحيح المراد منها، أو وجهها في اللغة، ومن ذلك:

-احتج ابن رسلان بقراءة الجحدري في "باب في طلاق السنة": "(ثم إن شاء طلقها طاهراً قبل أن يمسه فذلك الطلاق للعدة) أي: عند زمان عدتهن، وهو عند الشروع في الطهر، فاللام في العدة بمعنى: عند، كقولهم: لخمسة خلون،

²² الفاتحة: 7/1.

²³ رواه عن عمر: سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور، تح: سعد آل حميد (السعودية: دار الصميعي للنشر والتوزيع، 1997)، 534/2، (177)؛ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 151/1، عن عمر وأبي.

²⁴ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 153/7.

²⁵ آل عمران: 92/3.

²⁶ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 99/8.

وجعل منه ابن جني قراءة الجحدري: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾²⁷ بكسر اللام وتخفيف الميم، والمراد أنها تأتي للتأقبت إذا قرنت بالوقت مثل: "صوموا لرؤيته"²⁸، وجعل منه الزمخشري: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾²⁹ "30".

احتجّ ابن رسلان هنا بقراءة الجحدري الشاذة (لَمَّا) بالكسر والتخفيف،³¹ في تفسير اللام في (للعدة) أنها بمعنى: عند، كما احتج بالحديث الصحيح المروي في البخاري ومسلم، وبتفسير الزمخشري للام في (لذكرى) في سورة ق على القراءة المتواترة؛ فجمع عدة أدلة لتأكيد ما ذهب إليه ليقوي المعنى ويؤكدّه.

-احتجّ ابن رسلان بقراءة الجمهور في "باب في اللعان": "قال: يا رسول الله مالي، قال: لا مال لك إن كنت صدقت عليها) يقال: صدق عليه فيما ظنّه كما في كذب عليه، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ﴾³² على قراءة تخفيف الدال، أي: في ظنه"³³.

احتجّ ابن رسلان هنا لشرح لفظ (صَدَّقَتْ) في الحديث بقراءة جمهور القراء (صَدَّقَ) المتواترة في سورة سبأ بالتخفيف إلا عاصم وحزمة والكسائي،³⁴ و "رُوِيَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: ظَنَّ ظَنًّا فَصَدَّقَ ظَنَّهُ"³⁵، وهو على معنى صدق في ظنه؛ فشرحت قراءة الجمهور المعنى ووضحته.

²⁷ ق: 5/50.

²⁸ رواه محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح.: محمد زهير (بيروت: دار طوق النجاة، 1422)، 27/3، (1909) عن أبي هريرة؛ ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تح.: محمد فؤاد (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 762/2، (1081) عن أبي هريرة أيضًا.
²⁹ طه: 14/20.

³⁰ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 580/9-581.

³¹ أبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها (د.ب، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999)، 282/2؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 157/5.

³² سبأ: 20/34.

³³ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 87/10.

³⁴ ابن زنجلة، حجة القراءات، 588؛ ابن الجزري، النَّشْر، 350/2.

³⁵ ابن زنجلة، حجة القراءات، 588.

3- الاحتجاج بالقراءات في ضبط كلمات الحديث الشريف

إنَّ أغلب ما احتج به ابن رسلان بالقراءات كان في ضبط ألفاظ الحديث وعلامة إعرابها، فكانت القراءات خير دليل على توجيه لفظ الحديث، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، ومن ذلك:

- احتج بقراءة نافع في "باب المسح على الخفين": " (ثُمَّ رَكِبَ) راحلته (فَأَقْبَلْنَا نَسِيرُهُ حَتَّى نَجِدَ) يجوز الرفع والنصب (النَّاسَ فِي الصَّلَاةِ) وقد قرئ بالرفع والنصب في السبعة في قوله تعالى: ﴿وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ﴾³⁶ والرفع قراءة نافع³⁷. 38.

احتج ابن رسلان بقراءة متواترة لنافع المدني ﴿حَتَّى يَقُولَ﴾ في سورة البقرة؛ لبيّن أنه يجوز الرفع في (حتى نجد) في الحديث، ويجوز النصب على قراءة جمهور القراء، فكلاهما صحيحتان متواترتان، وقرأ بهما في السبع.

- احتج بالقراءة المتواترة بالمد والقطع في الهمزة في "باب ما يُستفتح به الصلاة من الدعاء": " (فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من المتكلم آنفاً؟) بالمد والقصر لغتان قرئ بهما في السبع³⁹.

احتج ابن رسلان بقراءتين متواترتين في كلمة (آنفاً) في قوله تعالى: "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفاً"،⁴⁰ وقد قرأ الجمهور (آنفاً) بهمزة ممدودة على وزن فاعل، وقرأ البرزي عن ابن كثير بخلف عنه (آنفاً) بهمزة قطع، "وهما لغتان بمعنى واحد"،⁴¹ فبيّن ابن رسلان أنه يجوز مد الهمزة وقطعها في قراءة (آنفاً) في الحديث الشريف، ولا فرق في المعنى بينهما.

36 البقرة: 214/2.

37 الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تح: عبد العال سالم (بيروت: دار الشروق، 1401)، 96.

38 أحمد بن حسين بن علي بن رسلان، شرح سنن أبي داود (مصر: دار الفلاح، 2016)، 132/2-133.

39 ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 416/4.

40 محمد: 16/47.

41 أحمد بن يوسف السمين الحلبي، الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون، تح: أحمد الخراط (دمشق: دار القلم، د.ت.)، 696/9.

- احتجّ بقراءة الجمهور في الحديث " (كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يصلِّي في إثر) بكسر الهمزة وسكون المثلثة، وافتحها كما في قراءة الجمهور ﴿عَلَىٰ أَثَرِي﴾⁴².⁴³

احتجّ ابن رسلان بقراءة الجمهور في سورة طه في بيان القراءة الأخرى وهي (أثر) بفتح الهمزة والثاء، أما القراءة الأولى بكسر الهمزة وسكون الثاء فهي قراءة متواترة أيضاً رويت عن رويس عن يعقوب الحضرمي،⁴⁴ ولكن لم يذكر المصنف ذلك، إذن فالقراءتان لهما دليل متواتر قوي، ولا فرق في المعنى بينهما.

4- الاحتجاج بالقراءات في ضبط أسماء الأبواب

بعض كلمات اللغة العربية يُقرأ بوجهين وكلاهما صحيح وله نفس المعنى، ومن ذلك كلمة (الحلي)، فقد جاء في "باب زكاة الحلي" قال: "الحلي ما يُتَحلى به، وهو بفتح الحاء وإسكان اللام، وفي جمعه لغتان قرئ بهما في السَّبَع في قوله تعالى ﴿خَلِيَّتِهِمْ﴾⁴⁵ قرأ حمزة والكسائي بكسر الحاء، والباقون بضمها واللام مكسورة فيهما".⁴⁶

احتجّ ابن رسلان بالقراءات المتواترة في ضبط اسم الباب في لفظ (الحلي) بضمّ الحاء وكسرها، ولم يُرجح أحدهما على الآخر، أو يذكر شهرته واستعماله عند العرب أكثر، ويرى بعض العلماء أن قراءة حمزة والكسائي بالكسر أقوى،⁴⁷ مع أن الضمّ قراءة العامة وهو الأصل.⁴⁸

⁴² طه: 84/20.

⁴³ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 348/6.

⁴⁴ محمد بن محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تح.: علي الضباع (بيروت: المطبعة التجارية الكبرى، د.ت.)، 321/2.

⁴⁵ الأعراف: 148/7.

⁴⁶ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 441/7.

⁴⁷ الحسن بن أحمد الفارسيّ أبو علي، الحجة للقراء السبعة، تح.: بدر الدين قهوجي، بشير جويجاني (دمشق: دار المأمون للتراث، 1993)،

87/4.

⁴⁸ عبد الرحمن بن محمد ابن زنجلة، حجة القراءات، تح.: سعيد الأفغاني (بيروت: دار الرسالة، د.ت.)، 296.

5- الاحتجاج بالقراءات في بيان لغات العرب

أنزل الله القرآن عربياً قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁴⁹، وقراه رسوله الكريم بلهجاتهم المختلفة تيسيراً على الأمة الأعجمية؛ فنتج عن ذلك الأحرف السبعة، التي يرى بعض العلماء أنها اختلاف لهجات العرب،⁵⁰ وقد حرص ابن رسلان على بيان لهجات العرب التي قرأ بها القرآن الكريم والتي توافق بعض ألفاظ الحديث الشريف ومن ذلك:

- احتج ابن رسلان بقراءة شاذة في "باب ما يقول الرجل إذا سلم": "(اللهم لا مانع لما أعطيت) وروي في "أعطيت" أنطيت بالنون عوض عن العين، وكذا "لا مُعطي" لا مُنطي وهو لغة بني سعد، وعليها قرئ: (إنا أنطيناك الكوثر)⁵¹.⁵²

إنَّ القراءة بالنون بدل العين هي قراءة شاذة للحسن وطلحة بن مصرف،⁵³ وهي لغة بني سعد، ولم ترد روايات حديثة بالنون، ولكن ابن رسلان بيّن لهجات العرب في ألفاظ الحديث الشريف واستشهد لها بالقراءات القرآنية؛ مما يدلُّ على سعة علمه وتعمقه بلغات العرب.

- احتج ابن رسلان بقراءتين متواترتين "باب في المزارعة": "(إن رسول الله صَلَّى الله عليه وسلم لم يبه عنها، ولكن قال: ليمنح أحدكم أرضه خير له من أن يأخذ عليها خَرَجًا) بفتح الخاء والراء قراءة حمزة والكسائي [وقراه الباؤون]: ﴿خَرَجًا﴾ وفتح الخاء وسكون الراء في الكهف،⁵⁴ والمؤمنون،⁵⁵ أي: أجرًا وجعلًا (معلومًا) وهما لغتان، ونظيرهما النوال والنول".⁵⁶

⁴⁹ يوسف: 2/12.

⁵⁰ السيوطي، الإقتان، 1/132-133؛ مناع بن خليل القطان، مباحث في علوم القرآن (الرياض: مكتبة المعارف للنشر، ط3، 1996)، 59.

⁵¹ الكوثر: 1/108.

⁵² ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 288/7.

⁵³ القرطبي، الجامع، 216/20.

⁵⁴ الكهف: 94/18.

⁵⁵ المؤمنون: 72/23.

⁵⁶ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 189-188/14.

جاء لفظ (خَرَج) في الحديث الشريف، واحتج له ابن رسلان بقراءة حمزة والكسائي وخلف العاشر المتواترة،⁵⁷ ثم أشار ابن رسلان أنَّ لها قراءة أخرى في لغات العرب وهي (خَرَج) وهي لغة باقي القراء؛ ليبيِّن أن في الكلمة لغتان فصيحتان متواترتان من لغات العرب.

6- الاحتجاج بالقراءات في الصِّرف

احتج ابن رسلان بالقراءات في بيان صرف بعض ألفاظ الحديث؛ فهو إمام في اللغة وفونها، ومن ذلك:

- احتج ابن رسلان بالقراءات لبيان صرف لفظ (عَرَفَات) وعدمه في "باب الوقوف بعرفة": "فلما جاء الإسلام أمر الله تعالى نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أن يأتي عَرَفَات (جمعت عَرَفَات وإن كانت موضعًا واحدًا؛ لأن كل جزء منه يسمى عرفة، ولهذا كانت مصروفة، كعَصَبَات، ويجوز ترك الصِّرف أيضًا كما يجوز ترك صرف (أذرعَات) على أنها اسم مفرد لبقعة، قال الواحدي وغيره: وعلى هذا تنجّه قراءة العقيلي: ﴿فَإِذَا أَقْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ بفتح التاء. قال الزَّجَّاج: الصرف أحسن".⁵⁸

يظهر هنا اختلاف العلماء في (عَرَفَات) بين الصرف وعدمه، فعَلَّ ابن رسلان وجه الصِّرف وهو الأكثر وعليه قراءة الجمهور، وأما عدم الصرف فاستشهد له بقراءة ابن العقيلي الشاذة، ثم نقل ترجيح الزَّجَّاج للصِّرف، قال الزَّجَّاج: "والوجه فيه الصِّرف عند جميع النُّحويين".⁵⁹ ونقل كلام الزَّجَّاج يوحى بتفضيل ابن رسلان للصِّرف، ولكنه لم يُصرح بذلك.

7- الاحتجاج بالقراءات في البلاغة

احتج ابن رسلان بالقراءات لبيان بعض أساليب البلاغة الموجودة في الأحاديث الشريفة، والتَّمثيل لها بما جاء في القرآن الكريم، ومن ذلك أسلوب الالتفات في الحديث الشريف: " (وإذا قال: سمع الله لمن حمده لم نزل قِيَامًا) فيه الالتفات من الغيبة إلى الخطاب، والمقصود به نقل الكلام من أسلوب إلى آخر صيانة لخاطر السامع عن الملل، والصَّحْر،

⁵⁷ ابن الجزري، النشر، 315/2.

⁵⁸ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 652/8.

⁵⁹ إبراهيم بن السري الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، تح.: عبد الجليل عبده (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 272/1.

وقد تكرر الالتفات في أول سورة سبحان⁶⁰ إلى قوله: ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ في أربع مواضع، فانتقل من الغيبة إلى الخطاب في قوله: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ إلى التكلم في قوله: ﴿بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾ ثم عن التكلم إلى الغيبة في قوله: ﴿لِئْرِيَهُ﴾ على قراءة الحسن ثم إلى التكلم في قوله: ﴿آيَاتِنَا﴾ ثم إلى الغيبة في قوله: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.⁶¹

احتج ابن رسلان هنا بقراءة الحسن⁶² الشاذة في سورة الإسراء للتمثيل لأسلوب الالتفات في القرآن الكريم وهو "نقل الكلام من أسلوب إلى آخر، أعني من التكلّم أو الخطاب أو الغيبة إلى آخر منها، بعد التعبير بالأول"،⁶³ لأن القرآن هو نبع البلاغة الأول بكل كلماته وقراءاته.

8- الاحتجاج بالقراءات في النَّحو

احتج ابن رسلان بالقراءات لإثبات بعض القواعد النَّحوية، وجعل القرآن شاهداً عليها، وكان ينقل آراء النَّحويين ويحتج لها من القرآن الكريم وقراءاته، ومن ذلك:

- قوله تعالى في قراءة يعقوب: ﴿وَوَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةً كُلُّ أُمَّةٍ﴾⁶⁴ "بنصب كل الثانية على أنّها بدل من الأولى".⁶⁵

احتج ابن رسلان هنا بقراءة يعقوب⁶⁶ المتواترة في تأكيد قاعدة نحوية وهي جواز اتحاد البدل والمبدل منه لفظاً إذا كان البدل زيادة بيان للمبدل منه، لأنه "بدل نكرة موصوفة من مثلها".⁶⁷

⁶⁰ هي سورة الإسراء تبدأ بـ "سبحان الذي...".

⁶¹ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 44-43/4.

⁶² السمين الحلبي، الدر المصون، 307/7.

⁶³ السيوطي، الإتيقان، 229/3.

⁶⁴ الجائئة: 28/45.

⁶⁵ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 514-513/4.

⁶⁶ عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 88/5.

⁶⁷ السمين الحلبي، الدر المصون، 655/9.

-ما جاء في "باب في ضرب النِّساء": " (عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: لا يسأل الرجل فيما) هكذا الرواية بإثبات الألف، وهي لغة شاذة عند أهل العربية، قال ابن مالك: لأن ما في هذه المواضع استفهامية مجرورة؛ فحقها أن تحذف ألفها فرقاً بينها وبين ما الموصولة، قال: وهذا هو الكثير نحو ﴿يَمَّ يَزْجَعُ الْمُرْسَلُونَ﴾⁶⁸ و ﴿يَمَّ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا﴾⁶⁹ قال: ونظير ثبوت الألف في الأحاديث المذكورة ثبوتها في ﴿عَمَّا يَتَسَاءَلُونَ﴾⁷⁰ من قراءة عكرمة وعيسى⁷¹.

يقول النُّحاة أنه عندما تتصل حروف الجر ب (ما) الاستفهامية تحذف هذه الألف في الاستفهام؛ للتمييز بين الخبر والاستفهام،⁷² وقد احتجَّ ابن رسلان على خلاف هذه القاعدة بقراءة "أبي بن كعب وابن مسعود وعكرمة وعيسى: (عمًا) بالألف"،⁷³ لئلا يدل على صحة لفظ الحديث (فيما) بالألف، فهي وإن كانت شاذة عند أهل العربية فإن لها شاهدًا من القراءات.

-احتجَّ ابن رسلان بقراءة الكسائي في "باب في إحداد المتوفى عنها زوجها" " (ثم قالت: والله ما لي بالطيب من حاجة غير) ويجوز الجر اتباعًا للفظ (حاجة) كما في قراءة الكسائي بجر الراء من ﴿عَيْرِهِ﴾ ومن قوله تعالى ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾⁷⁴ "75.

بيّن ابن رسلان وجه الإعراب في (غير) بالرفع والجر، واستدلَّ على الجر بقراءة متواترة (عَيْرِهِ) ل "أبي جعفر والكسائي بخفض الراء وكسر الهاء بعدها، على الجر اتباعًا لما قبله فيكون صفة له. وقرأ الباقون برفع الراء وضم الهاء"،⁷⁶

68 النمل: 35/27.

69 النازعات: 43/79.

70 النبأ: 11/78.

71 ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 483/9.

72 ابن عطية، المحرر الوجيز، 423/5.

73 ابن عطية، المحرر الوجيز، 423/5.

74 الأعراف: 59/7.

75 ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 187/10.

76 ابن الجزري التَّشْرِيحُ، 270/2.

فالحجة لمن قرأه بالرفع: أنه جعله حرف استثناء، فأعربه بما كان الاسم يعرب به بعد (إلا) كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ﴾⁷⁷،⁷⁸ فاحتج بذلك على وجوه الإعراب الممكنة بالقراءات المتواترة.

2.2. سمات أسلوب ابن رسلان في الاحتجاج بالقراءات

بعد استقراء الأمثلة السابقة يظهر لنا سمات أسلوب ابن رسلان في الاستشهاد بالقراءات، ومن أهمها:

1- السمة العامة المميزة لمنهج ابن رسلان هو الإيجاز، مثل كلمة (أف) قال: "فيها لغات: بالكسر مع التنوين وعدمه وقرئ بهما في السبع".⁷⁹ هكذا بمنتهى الإيجاز، فلم يذكر من قرأ بالتنوين وعدمه، ولم يذكر القراءات الأخرى المتواترة⁸⁰ والشاذة في الكلمة، فهو يُراعي أن لكل مقام مقال ولذلك يكتفي أحياناً بالمفيد الموجز.

2- كان ابن رسلان يذكر القراءات دون أن يُحيل إلى المصدر الذي استقى منه وجوه القراءات، وهذا ظاهر في كل الأمثلة التي سقناها في البحث، مع أن القراءات في عهده قد بلغت أشدها وازدهرت وأبنت.

3- قليلاً ما كان ابن رسلان يجمع في المسألة الواحدة آراء عدد من العلماء، ويستفيض في الشرح والاستدلال؛ ليستوفي المسألة من جميع جوانبها، مثل كلمة (هيت).⁸¹

4- صرح ابن رسلان بذكر أسماء العلماء الذين نقل توجيههم للقراءة ولم يذكر أسماء كتبهم، مثل: الفراء، المبرد، ابن جني الموصلي، ابن غلبون، الزمخشري، ابن عطية الأندلسي، القرطبي، وأبو حيان الأندلسي، وغيرهم.

⁷⁷ الأنبياء: 22/21.

⁷⁸ الحسين بن أحمد ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تح.: عبد العال سالم (بيروت: دار الرسالة، 2000)، 157.

⁷⁹ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 416/18.

⁸⁰ أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 94/5.

⁸¹ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 147-146/16.

5- يذكر أغلب من قرأ بالقراءة، ولكن لا يذكر جميع من قرأ بها في الأُغلب،⁸² وأحياناً يكتفي بلفظ (وقد تُرى).⁸³

6- ذكر القراء العشرة ولم يكتفِ بالسبعة، وكان يستخدم مصطلح "في السبع" أو ما يُشبهه كثيراً.⁸⁴

7- ذكر القراءات المتواترة والشاذة معاً، وقراءات الصحابة والتابعين وهذا كثير في الأمثلة السابقة.

8- ينقل ابن رسلان قليلاً ترجيح غيره من العلماء بين القراءات، ولا يعلق بعدها مما يوحي بموافقتهم غالباً.⁸⁵

3. منهج ابن رسلان في توجيه القراءات

علم توجيه القراءات هو: "علم يُقصد منه تبيين وجوه القراءات وعللها، والإيضاح عنها والانتصار لها".⁸⁶

وقيل كذلك أنه: "علمٌ يُعنى بالكشف عن وجوه القراءات، وعللها، وحججها، وبيانها، والإيضاح عنها".⁸⁷

وله أسماء أخرى نحو: وجوه القراءات، ومعاني القراءات، وإعراب القراءات، وعلل القراءات، وتخريج القراءات، والاحتجاج للقراءات، والانتصار للقراءات.

⁸² ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 577/8، 100/12.

⁸³ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 309/6.

⁸⁴ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 133/19.

⁸⁵ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 511/9، 100/12.

⁸⁶ أحمد بن عمار المهدي، شرح الهداية، تح.: حازم سعيد (عثمان: دار عمار، 2007)، 22-23.

⁸⁷ أحمد سعد، التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت.)، 23.

وقد عَنِّي عُلماء الأمة بهذا العلم "ليبلغوا قصدهم في تتبُّع معاني القراءات، واستنباط الحِكْم والأحكام من دلالة كل لفظ، واستخراج كمين أسراره وخفي إشاراته، وإنعامهم النَّظر وإمعانهم الكشف عن التَّوجه والتَّعليل والتَّرجيح، والتفصيل بقدر ما يبلغ غاية علمهم، ويصل إليه نهاية فهمهم".⁸⁸

وقد تميَّز أسلوب ابن رسلان بالإيجاز ولا ضير في ذلك، فهو يُوجِّه القراءات نحوياً وصرْفياً ومعنىً وغيرها دون تفصيل أو إسهاب وهذا ظاهر في عموم شرحه. ولم يكن ابن رسلان يسير على منهج واحد في التوجيه، وسأذكر أبرز ما سار عليه في توجيهها، ومن ذلك:

1- التوجيه بالمأثور عن رسول الله أو الصحابة والتابعين

اهتمَّ ابن رسلان بالمأثور عن الرسول والصحابة والتابعين، لا سيما أنه إمام من أئمة شُراح الحديث الذين اعتنوا بالرواية ثم الدراية، فنقل عنهم في توجيه القراءات، ومن أمثلة ذلك:

- ما جاء "عن أبي قلابة عنم أقرأه رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدًا وَلَا يُوثِقُ﴾⁸⁹ (ولا يوثق) بفتح المثناة، وهذه قراءة ابن سيرين وابن أبي إسحاق وأبي حيوة والكسائي ويعقوب⁹⁰. قال الواحدي: اختار أبو عبيد قراءة الكسائي لما روى خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عنم سمع النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَهَا بِالْفَتْحِ".⁹¹

وجَّه ابن رسلان هنا قراءة الفتح المتواترة (يُوثِقُ) بحديث أبي قلابة عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

- وما جاء في الحديث "كان النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبو بكر وعمر وعثمان رضي اللهُ عنهم يقرؤون ﴿مَالِكٍ﴾ يعني بالألف ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ وإن كان أكثر السبعة قرؤوا (مَلِكٍ) بحذف الألف، لكن قراءة الألف قراءة عاصم والكسائي

⁸⁸ ابن الجزري، النشر، 53/1.

⁸⁹ الفجر: 25/89.

⁹⁰ يوسف بن علي الهندي، الكامل في القراءات والأربعين الزائدة عليها، تح.: جمال بن السيد (مصر: مؤسسة سما للتوزيع، 2007)، 661؛

ابن الجزري، النشر، 400/2.

⁹¹ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 138/16.

وخلف في اختياره ويعقوب، وهي قراءة العشرة إلا طلحة والزبير، وقراءة كثير من الصحابة، منهم: أبي وابن مسعود ومعاذ وابن عباس، والتابعين، منهم: قتادة والأعمش⁹².⁹³

احتج ابن رسلان لقراءة (مالك) في سورة الفاتحة بالألف بأنها قراءة تسعة من الصحابة المباشرين بالجنة وكثير غيرهم والتابعين. وكلامه مقتبس من كتاب التفسير لابي حيان الأندلسي في التفسير المحيط، ولكنه لم يصرح بالنقل عنه.

2- نقل توجيه العلماء السابقين للقراءة

كان ابن رسلان أحياناً ينقل كلام من سبقه من العلماء في توجيه القراءة المذكورة، وهم أكثر منهم: عثمان بن جني الموصلي، ابن غلبون، الزنجشيري، ابن عطية الأندلسي، القرطبي، وأبو حيان الأندلسي، وغيرهم مما يدل على أنه يوافقهم، ومن ذلك:

- في باب ما جاء في سجود الشُّكر: "فدعا الله ساعة ثم خرَّ ساجداً فمكث طويلاً" (فمكث) بضم الكاف، وهي قراءة الجمهور، في قوله تعالى: ﴿فَمَكَّثَ غَيْرَ بَعِيدٍ﴾⁹⁴، وقرأ عاصم وحده ﴿فَمَكَّثَ﴾ بفتحها، ومعناه على القراءتين: أقام. قال ابن عطية⁹⁵: والفتح في الكاف أحسن؛ لأنها لغة القرآن في قوله: ﴿مَا كَثَبْنَ﴾⁹⁶، إذ هو من مكث بفتح الكاف ولو كان من مكث بضم الكاف كان جمع مكث⁹⁷.

قراءة جمهور الثراء (فَمَكَّثَ) بضم الكاف، وقرأ عاصم وروح عن يعقوب (فَمَكَّثَ) بفتحها،⁹⁸ وذكر ابن رسلان قول ابن عطية في تحسينه الفتح، وتعليله لذلك، مما يدل على موافقته له مع إنها قراءة الأقل، والفتح هو الاختيار عند النحويين.⁹⁹ وابن رسلان عالم نحوي جليل.

⁹² أبو حيان، البحر المحيط، 36/1.

⁹³ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 142/16.

⁹⁴ النمل: 22/27.

⁹⁵ ابن عطية، المحرر الوجيز، 304/4.

⁹⁶ الكهف: 3/18.

⁹⁷ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 100/12.

⁹⁸ ابن الجزري، النشر، 337/2.

⁹⁹ ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، 270.

- وعن "يعلى بن أبي عبيدة التميمي (قال: سمعت النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على المنبر يقرأ ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ﴾¹⁰⁰) قال ابن غلبون: روي عن علي وعبد الله ابن مسعود: (ونادوا يا مال) ¹⁰¹ بضم اللام من غير كاف، وذلك ترخيم مالك، جعل (مال) اسمًا على حياله فضمه، وهي قراءة أبي سؤار الغنوي. وقرأ الأعمش: (يا مال) على لغة من ينتظر الحرف، كذا قال أبو حيان، ¹⁰² قال ابن جني: وللترخيم في هذا الموضع سر، وذلك أنهم لعظم ما هم عليه خفت قواهم وذلت أنفسهم وصغر كلامهم، فكان هذا من موضع الاختصار ضرورة¹⁰³.¹⁰⁴

والترخيم عند علماء النحو هو: "حذف بعض الكلمة على وجه مخصوص. وهو على ثلاثة أنواع: ترخيم النداء، وترخيم الضميمة، وترخيم التصغير"¹⁰⁵ وهنا نوعه ترخيم النداء، ونقل توجيه ابن غلبون وأبي حيان للقراءة، ثم نقل كلام ابن جني في سر الترخيم في هذا الموضع دون غيره حيث إن الكفار من شدة ضعفهم وإعيائهم من العذاب يختصرون حروف الكلمة، بل بالكاد تخرج منهم والعياد بالله.

3- توجيه القراءات بالنحو

النحو باب عظيم في توجيه القراءات، وقد اعتمد عليه العلماء كثيرًا فهو يُشير بدقة إلى المعنى المراد، ويُزيل اللبس والإشكال عنه، ويُحافظ على سلامة النص القرآني وتوازن أدائه، وابن رسلان علامة في علوم العربية لذا اعتمد على النحو كثيرًا في توجيه القراءات، ومن أمثلة ذلك:

- "عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "دَعُوا الْحَبَشَةَ مَا وَدَعُوكُمْ) وفي قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رد على ما زعمت النحاة أن العرب أماتت ماضي (ودع) ومصدره واسم الفاعل، وقد ورد الماضي عن أفصح العرب في هذا الحديث، وكذا جاء في كلام الله تعالى في قراءة مجاهد وابن أبي عبلة ويزيد النَّحْوِي¹⁰⁶: ﴿مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ﴾¹⁰⁷ بتخفيف الدال كما في الحديث، وكذا جاء المصدر في الحديث: "ليبتهين أقوام عن

100 الرُّخْف: 77/43.

101 ابن عطية، المحرر الوجيز، 64/5.

102 محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح.: صدقي محمد (بيروت: دار الفكر، 1420)، 389/9.

103 ابن جني، المحتسب، 257/2.

104 ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 134-135/16.

105 حسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تح.: عبد الرحمن علي (بيروت: دار الفكر العربي، 2008)، 1126/3.

106 أبو حيان، البحر المحيط، 496/10.

107 الضحى: 3/93.

ودعهم الجمعَات"، وكلام الله وكلام أفصح الفصحَاء متبوع لا تابع، بل فصحاء العرب عن آخرهم بالإضافة إليه كلاً شياً¹⁰⁸.

إنَّ قراءة الجمهور بالتشديد (وَدَّعَكَ)، وقراءة التَّخْفِيف هي قراءة شاذة وردت عن الصَّحَابَة والتَّابِعِينَ، وفيها رد على أن الفعل (وَدَّعَ) ليس له ماضٍ، ثم بيّن ابن رسلان أن كلام الله وكلام رسوله متبوع يتبعه العرب ويحكمون له، وهو حجة على النُّحَاة كلهم، مما يدلُّ على عقيدته الصحيحة في الإيمان والتسليم بما جاء في كتاب الله وسنة رسوله.

4- توجيه القراءات بالمعنى

إن أغلب توجيهات ابن رسلان كانت حسب المعنى للمفردة أو الجملة؛ لأن المعنى هو الذي يجمع بين القراءتين ويُبيّن المقصود منهما، وعندما كان يوجه القراءات بالتَّحْوِ أو الصَّرْفِ أو اللُّغَةِ كان يُقْرِئُهُ بالتَّوْجِيعِ المعنوي أيضاً، فيتجلى التَّوْجِيعُ فِي أَيْهِ بَيَانٍ وَأَحْلَى خُلَّةً، وَمِنْ ذَلِكَ:

- ما جاء في "كتاب الحروف والقراءات": " (فَنَزَلَتْ: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾¹⁰⁹)
قرأ أبو جعفر: ﴿لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ بفتح الميم. أي: لا نُؤْمِنُكَ فِي نَفْسِكَ، وَهِيَ قِرَاءَةٌ عَلِيٍّ وَابْنِ عَبَّاسٍ وَعِكْرَمَةَ وَأَبِي الْعَالِيَةِ وَبُحَيْرَةَ بْنِ يَعْمَرَ،¹¹⁰ وَمَعْنَى قِرَاءَةِ الْجُمْهُورِ: لَيْسَ لِإِيْمَانِكَ حَقِيقَةٌ، إِنَّمَا أَسْلَمْتَ خَوْفًا مِنَ الْقَتْلِ، وَرَوَايَةُ التِّرْمِذِيِّ وَأَحْمَدُ تَوْجِيعُ قِرَاءَةِ الْجُمْهُورِ".¹¹¹

قِرَاءَةُ أَبِي جَعْفَرٍ مُتَوَاتِرَةٌ وَهِيَ قِرَاءَةُ بَعْضِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ،¹¹² وَقَدْ بَيَّنَّ ابْنُ رَسْلَانَ الْمَعْنَى عَلَى الْقِرَاءَتَيْنِ، ثُمَّ رَجَحَ قِرَاءَةَ الْجُمْهُورِ (مُؤْمِنًا) بِكَسْرِ الْمِيمِ الثَّانِيَةِ؛ لِأَنَّ عَلَيْهَا رَوَايَةَ التِّرْمِذِيِّ وَأَحْمَدَ.¹¹³

¹⁰⁸ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 110/17.

¹⁰⁹ النساء: 94/4.

¹¹⁰ الحسين بن أحمد بن خالويه، مختصر في شواذ القرآن (القاهرة: مكتبة المتنبي، 2012)، 34.

¹¹¹ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 110/16.

¹¹² ابن عطية، المحجر الوجيز، 96/2.

¹¹³ أحمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001)، 229/1؛ محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي) (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2009)، 273/5، (3030).

- وفي الحديث: (قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزلت هذه الآية: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾¹¹⁴) بفتح الياء وضم الغين، وهي قراءة أكثر السبعة، والمراد به نفي الغلول عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يفعله، وأما قراءة حمزة ونافع والكسائي وابن عامر بضم الياء وفتح الغين على البناء للمفعول،¹¹⁵ فيجوز أن يكون من أغل الرجل إذا وجد غالاً، أي: ما كان النبي أن يُغَانَ، والأول هو مقتضى الحديث.¹¹⁶

ذكر ابن رسلان أن قراءة أكثر السبعة بفتح الياء وضم الغين، هي قراءة ابن كثير وأبو عمرو وعاصم،¹¹⁷ ولكنه ذكر أربعة من القراء الذين يقرؤون بضم الياء وفتح الغين؛ إذن فقراءة أكثر السبعة (يُغَلَّ) عكس ما قاله، "وكلُّ صواب والله أعلم لأنَّ المعنى "أَنْ يَجُونَ" أو "يُجَان".¹¹⁸ في كلتي القراءتين تنزيه لرسول الله صلى الله عليه وسلم من أن يَجُونَ أمته، أو هم يَجُونوه.

5- الاستناد إلى السِّيَاق

اهتم ابن رسلان بالسِّيَاق العام للآيات، وجعله أساساً يرجع إليه في توجيه القراءات، حيث إن الله تعالى جعل القرآن متناسقاً متسلسلاً لا شذوذ فيه ولا تنافر، ومن المواضع التي وجهها حسب السياق:

- ما جاء "عن جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾¹¹⁹ وقراءة الأكثر بكسر الخاء على الأمر أدلُّ على قراءتها والصلاة خلفه من قراءة نافع وابن عامر بالفتح، ووجه قراءة الكسر أنه معطوف على ﴿وَأَذْكُرُوا﴾ وعلى هذا فالمخاطب بالآية بنو إسرائيل، وقيل: هو معطوف على قوله: ﴿وَأِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ...﴾ وهو من العطف على المعنى؛ لأن المعنى: ثوبوا إلى البيت.¹²⁰

114 آل عمران: 161/3.

115 ابن زنجلة، حجة القراءات، 180.

116 ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 105/16.

117 ابن الجزري، النشر، 243/2.

118 أبو الحسن الأخفش، معاني القرآن للأخفش، تح.: هدى قراءة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990)، 239/1.

119 البقرة: 125/2.

120 ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 103-102/16.

قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وحمة والكسائي (وَاتَّخَذُوا) على الأمر، وقرأ نافع وابن عامر (وَاتَّخَذُوا) على أن "الخبر عمن اتخذ من متبعي إبراهيم، وذلك معطوف على قوله وَإِذْ جَعَلْنَا، كأنه قال: (وإذ اتخذوا)".¹²¹ فكلا القراءتين لهما وجه في العطف على السياق قبلها، ولكن ابن رسلان رجح قراءة الجمهور بكسر الخاء على الأمر؛ لأنها معطوفة على ما قبلها، وأدلى على المعنى في السياق الظاهر.

- ما جاء في حديث: "قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قال الله عز وجل لبني إسرائيل ﴿ادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ﴾،¹²² وقراءة الجمهور ﴿نَغْفِرْ﴾ بفتح النون وهو الجازي على ما قبله ﴿وَإِذْ قُلْنَا﴾ وما بعده ﴿سَنَزِيدُ﴾".¹²³

ذكر ابن رسلان أن في الآية الكريمة قراءتان متواترتان (تُغْفِرُ) بالبناء للمجهول وهي قراءة ابن عامر، و (نَغْفِرُ) قرأ بها ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وحمة والكسائي ويعقوب وخلف،¹²⁴ وقد وجه ابن رسلان هذه القراءة استناداً على سياق الآية قبلها وبعدها حيث قرأت بالنون؛ فيرى بذلك أنها الأنسب لموافقته سياق الآيات، وفي الآية قراءة أخرى متواترة وهي (يُغْفِرُ) وهي لأبي جعفر ونافع المدنيان.¹²⁵

4. دفاع ابن رسلان عن القراءات

القرآن الكريم أصح ما نُقِلَ إلينا من اللغة العربية وأصوبها، وهو أعظم حُجَّة يُسْتَدَلُّ بها على اللُّغة وفروعها ومسائلها، وهو حاكم بلغته على لغة العرب، ولُغته أوسع من لغة العرب، وهو حُجَّة على النحاة واللغويين لا العكس.

وقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم على أعلى درجات الفصاحة والبلاغة، وقد عجزت العرب وهم أهل الفصاحة والبلاغة عن الاتيان بأية واحدة مثله قال تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾؛¹²⁶ لذا فهو أعظم حجة على لغات العرب، وأكبر حاكم على قواعدهما لا العكس،

¹²¹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 1/207-208.

¹²² البقرة: 581/2.

¹²³ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 16/149-150.

¹²⁴ أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 2/85؛ ابن الجزري، النشر، 2/215.

¹²⁵ ابن الجزري، النشر، 2/215.

¹²⁶ الإسراء: 88/17.

كما "إن السلامة في المنهج، والسداد في المنطق العلمي التاريخي، يقضيان أن يحتج للنحو ومذاهبه وقواعده وشواهد هذه القراءات المتواترة، لما توافر لها من الضبط والوثوق والدقة، والتحرري شيء لم يتوافر بعضه لأوثق شواهد النحو".¹²⁷

ولا فرق في الاحتجاج بين القراءات المتواترة والشاذة، قال السيوطي: "أما القرآن فكل ما ورد أنه قرئ به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً".¹²⁸

وهذا نهج ابن رسلان في الدفاع عن القراءات المتواترة، والدب عنها، مما يُظهر العقيدة الصحيحة له في الإيمان والتسليم بالقرآن وقراءاته، ومن ذلك:

1- "عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُ إِخْدَانًا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا أَنْ تَنْزِرَ كَذَا اشتهر بتشديد التاء الثانية".¹²⁹

الشُّبْهَة:

أورد ابن رسلان بعد ذلك كلام المطرزي والزمخشري فقال: "قال المطرزي: وهو عامي، والصواب أن تأتزر، والهمزة الثانية فاء افتعل، وقد نص الزمخشري على خطأ من قال: "اتزر يتزر" بالإدغام".¹³⁰

¹²⁷ ابن زنجلة، حجة القراءات، 19، من مقدمة المحقق سعيد الأفغاني.

¹²⁸ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تح.: سعيد المندوب (بيروت: دار الفكر، 1996)، 14-15.

¹²⁹ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 438/2.

¹³⁰ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 438/2.

الدِّفَاع:

نقل ابن رسلان دفاع ابن مالك فقال: "وأما ابن مالك فحاول تخريجه على وجه يصح. وقال: إنه موقوف على السَّماع كاتِّكل، ومنه قراءة ابن محيصة¹³¹ ﴿فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُتْمِنُ﴾¹³² بألف وصل وتاء مشددة، وهذه القراءة مع صحَّة الرواية تزُدُّ عليهما، وكلام العرب تابع لكتاب الله وسنة رسوله"¹³³.

احتج ابن رسلان بقراءة صحت روايتها عن ابن محيصة في الردّ على طعن المطرزي والزمخشري في لفظ الحديث الشَّرِيف، وتأويل ابن مالك للفظ؛ وظهرت عقيدته الصَّحيحة في أن كلام العرب تابع لكتاب الله وسنة رسوله لا العكس.

2- ما جاء في "باب في رمي الجمار" أن: "جابر بن عبد الله رضي الله عنه يقول: رأيت النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يرمي على راحلته يوم النَّحر يقول: لتأخذوا مناسككم عني"¹³⁴.

الشُّبْهَة:

أورد ابن رسلان بعد ذلك كلام القرطبي فقال: "قال القرطبي: روايتنا في هذا الحديث لنا هي بلام الجر المفتوحة والنون، أي: التي هي مع الألف ضمير، قال: وهو الأفصح، وقد روي: "لتأخذوا" بكسر اللام للأمر، وبالتاء بائنتين من فوق، وهي لغة شاذة قرأ بها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا﴾¹³⁵ وهو أمر بالاعتداء به انتهى"¹³⁶.

الدِّفَاع:

شرح ابن رسلان في الدِّفَاع عن هذه القراءة المتواترة فقال: "ولكن الأولى في هذه اللغة أن يُقال أنها لغة قليلة لا شاذة؛ لورودها في كتاب الله، وكلام نبيه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واثنان من كلام العرب الفصحاء، فلا يقال فيها شاذة،

¹³¹ ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن، 20.

¹³² البقرة: 283/2.

¹³³ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 439/2.

¹³⁴ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 87/9.

¹³⁵ يونس: 58/10.

¹³⁶ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 88/9.

وقد قرأ بها عثمان بن عفان، و أبي، وأنس والحسن، وأبو رجاء، وابن هرمز، وابن سيرين، وأبو جعفر المدني، والسلمي، وقتادة، والحدري، وهلال بن يساف، والأعمش، وعمرو بن فائد، والعباس بن المفضل الأنصاري، ورويت عن النبي صلى الله عليه وسلم¹³⁷. قال صاحب "اللوامح"¹³⁸: وقد جاء عن يعقوب كذلك. قال ابن عطية¹³⁹: وقرأ بها ابن القعقاع وابن عامر، وهي قراءة جماعة من السلف كثيرة¹⁴⁰.

وقد قرأ جمهور القراء بالياء ﴿فَلْيُقْرَأُوا﴾، وقرأ رويس عن يعقوب والحسن والمطوعي بالتاء ﴿فَلْتُقْرَأُوا﴾¹⁴¹، إذن فالقراءتان بالتاء والياء متواترتان، وقد ظهرت هنا حمية ابن رسلان في الدفاع عن القراءة بتعداد من قرأ بها لثبوت صحتها، وبين أدب الحديث عن كلام الله وقراءاته المتواترة الثابتة الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا يجوز رميها بالشذوذ وقد ثبت تواترها وصحة نقلها عن سبع عشرة من الصحابة والتابعين، وإنما يُقال لغة قليلة عند العرب.

3- وقد كان رحمه الله حريصاً على التحري والتثبت من القراءات فليس كل ما يُقال صحيحاً، ومثال ذلك ما جاء في "باب في النَّقْلِ" قال: "ثُمَّ قَرَأَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾"¹⁴² وإلى آخر الآية.. قال أبو داود: قراءة ابن مسعود يسأَلُونَكَ النَّقْلَ"¹⁴³.

الشُّبْهَةُ:

الشُّبْهَةُ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ أَنَّ أَبِي دَاوُدَ قَالَ: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ قَرَأَهَا "يَسْأَلُونَكَ النَّقْلَ" بِحَذْفِ (عَنْ)، وَ (نَقَلَ) بِالْإِفْرَادِ مَعَ فَتْحِ الْفَاءِ.

الدِّفَاعُ:

¹³⁷ ابن جني، المحتسب، 313/1؛ ابن الجزري، النشر، 285/2؛ أحمد بن محمد الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تح.: أنس مهرة (لبنان: دار الكتب العلمية، ط3، 2006)، 316.
¹³⁸ كتاب (اللوامح في القراءة) لأبي الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن العجلي الرازي ت (454).
¹³⁹ ابن عطية، المحرر الوجيز، 126/3.
¹⁴⁰ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 89-88/9.
¹⁴¹ ابن الجزري، النشر، 285/2؛ الدمياطي، الإتحاف، 315.
¹⁴² الأنفال: 1/8.
¹⁴³ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 683/11.

ردّ ابن رسلان قائلاً: "هذا نُقِلَ بالأحاد ولم أره في الشواذ فلا يعد قرآناً، والثابت في المصاحف التي بعث بها عثمان إلى الأمصار وتواترت ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾، وفي الشواذ: (يسألونك الأنفال) بإسقاط عن"،¹⁴⁴ "وهي قراءة سعد بن أبي وقاص، وابن مسعود، وعلي بن الحسين، وولديه جعفر ومحمد الباقر، وولده جعفر الصادق، وعكرمة راوي الحديث، وعطاء، والضحاك".¹⁴⁵

عقب ابن رسلان على كلام أبي داود أن القراءة (يسألونك النفل) ليست متواترة ولا شاذة، ولم ترد في كتب الشواذ أصلاً؛ وإنما هي نقل آحاد فلا تُعدُّ قرآناً، والأصل اتباع رسم المصحف العثماني الذي أجمع عليه الصحابة الكرام بزيادة (عن) و (الأنفال) بالجمع. وهنا يظهر لنا سعة علم ابن رسلان في القراءات، ودقته في تحري صحة ورودها، والتزامه بخط المصحف العثماني، وأنه لا ينقل دون تفنيد وتمحيص.

وغيرها من الأمثلة التي يدافع فيها ابن رسلان عن القراءات، ويحكم بما على كلام العرب بكلام وحى رب العالمين.

5. رأي ابن رسلان في التكلّف بالتّجويد

كان لابن رسلان رأي شديد في التّجويد حيث ذكر في "باب ما يجزئ الأمي والأعجمي من القراءة" أن القرآن أنزل ليُنْعَبَدَ به وللتدبر على أمة أعجمية، وهو للناس كافة؛ لذا لا حاجة للتّكلّف والمبالغة والتّنعُّع فيه، فقال: "(عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: خرج علينا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ونحن نقرأ القرآن وفينا الأعرابي والعجمي فقال: اقرؤوا) على الكيفية التي تسهل على ألسنتكم النطق بما مع اختلاف السنتكم في الفصاحة واللّكنة واللّتغة من غير تكلف ولا مشقة في مخارج الحروف، ولا مبالغة ولا إفراط في المد والهمز والإشباع وإفحاش في الإضجاع والإدغام، فقد كانت قراءة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأخبار السلف والتّابعين سهلة رسالة، لو أراد السّامع أن يُعْدها حرفاً حرفاً لعدّها، وقد أقر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أهل كل لسان على قراءتهم الجبلية التي طبعهم الله تعالى عليها، ولم يكلف أحداً منهم بأن يجتهد في إصلاح لسانه وتردده إلى المعلمين كما في هذا الزمان حتى أن بعضهم يستمر يقرأ في فاتحة الكتاب شهراً أو نحوه..."¹⁴⁶

¹⁴⁴ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 683/11.

¹⁴⁵ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 677 / 11.

¹⁴⁶ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 581-580/4.

وقد بسط ابن رسلان الشرح في هذا الموضوع، وبيّن أن قراءة الرسول الكريم وصحابته من بعده سهلة لينة رسالة، وكيف أقرّ رسول الله الأعراب وأهل البوادي ومن أسلم من العجم ووصف قراءتهم بالحسن، ثم استدلّ بكلام ابن قيم الجوزية الذي يرى أن الغلو في القراءة من مكائد الشيطان، وكلام الفرّج ابن الجوزي الذي يرى أنه من لبس إبليس، ويقول الغزالي في الإحياء أن "للقرء شيطان يصرفهم عن معاني كلام الله تعالى"،¹⁴⁷ وبهذا يصرف التّكلف عن المغزى الحقيقي الذي أنزل القرآن من أجله وهو التدبير. ولم يكن رحمه الله ضد التّجويد أو تحقيق المخارج وإنما كره المبالغة المذمومة فيه قال: "والمقصود أن السلف الصالح والأئمة كرهوا التّنتع في مخارج الحروف والغلو في النطق بما فسأل الله العافية من ذلك".¹⁴⁸

وبهذا يدعو ابن رسلان في شرحه كل من اصطفاه الله لتعليم الناس القرآن إلى البعد عن الغلو والتّنتع والتّكلف في التّعليم؛ ليسهل على عباد الله أخذ القرآن وتعلّمه، لأن الأمة الإسلامية بلغت بفضل الله تعالى مشارق الأرض ومغاربها ودخل فيها الكثير من الأعاجم، فيكون في التّيسير عليهم تشجيعاً لهم على تعلّم القرآن ومُدارسته، وحثّاً لهم على تلاوته وترديده آتاء الليل وأطراف النهار، لأن النّبي محمد صلى الله عليه وسلم أقرّ الأعراب على قراءتهم ووصفها بالحسن، ولكن هذا لا يكون على إطلاقه فلا بُدّ لكلّ مسلم من مُراعاة سلامة المخارج والحركات، لأن الخلل فيهما يؤدي إلى اللّحن الجلي وهو حرام مطلقاً. ولم يقصد ابن رسلان برأيه هذا ترك التّجويد والتخلي عنه؛ لأنه الحصن الحصين الذي حمى القرآن الكريم أربعة عشر قرناً من التحريف والتبديل فوصل إلينا غصّاً طريّاً كما قرأه محمد صلى الله عليه وصحابته الكرام، ولكن المبالغة في كل شيء يُخرجه عن حُسنه وعن المقصد الذي شُرِع من أجله.

خاتمة

نذكر في ختام البحث أهم ما توصل إليه من نتائج وهي احتجاج الإمام ابن رسلان بالقراءات في شرحه، وقد ذكر القراءات المتواترة والشاذة معاً بما يناسب المقام. وقد احتجّ بها في تفسير الآيات القرآنية، فكانت القراءات موضحة للمعنى ومفسرة له وتدلّ على المعنى المقصود بدقة، وفي شرح معاني الألفاظ الحديثية، وتبيين معناها الصحيح المراد منها، أو وجهها في اللغة، ويظهر إنّ أغلب ما احتج به ابن رسلان بالقراءات كان في ضبط ألفاظ الحديث وعلامة إعرابها، فكانت القراءات خير دليل له على توجيه لفظ الحديث، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، كما احتجّ بالقراءات في ضبط لفظ أسماء الأبواب، حيث إن بعض كلمات اللغة العربية تُقرأ بوجهين وكلاهما صحيح وله نفس المعنى، وقد حرص ابن رسلان على بيان لهجات العرب التي قرأ بها القرآن الكريم والتي توافق بعض ألفاظ الحديث الشريف. واحتجّ بالقراءات

¹⁴⁷ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 4/582. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 1/284.

¹⁴⁸ ابن رسلان، شرح سنن أبي داود، 4/583.

أيضاً في بيان صرف بعض ألفاظ الحديث؛ فهو إمام في اللغة وفنونها، وفي بيان بعض أساليب البلاغة الموجودة في الأحاديث الشريفة، والتمثيل لها بما جاء في القرآن الكريم من قراءات، وفي إثبات بعض القواعد النَّحْوِيَّة، وجعل القرآن شاهداً عليها، وكان ينقل آراء النَّحْوِيِّين ويحتج لها من القرآن الكريم وقراءاته. كما احتج ابن رسلان بالقراءات في الأحكام الفقهية الفرعية. وكانت السِّمَّة العامة المميِّزة لمنهج ابن رسلان هو الإيجاز، ولم يُجَلِّ إلى المصادر الذي استقى منه وجوه القراءات في كل المواضع التي وقفت عليها ويبدو أنها كانت من حفظه، وقليلاً ما كان يجمع في المسألة الواحدة آراء عدد من العلماء، ويستفيض في الشرح والاستدلال، وقد صرَّح بذكر أسماء العلماء الذين نقل توجيههم للقراءة، ولكنه لم يذكر أسماء كتبهم. كما اهتم بتوجيه القراءات، وتميَّز أسلوبه أيضاً بالإيجاز، فهو يُوجِّه القراءات نُحْوِيًّا وصرْفِيًّا ومعنىً وغيرها دون تفصيل أو إسهاب وهذا ظاهر في عموم شرحه، ولم يتبع منهجاً واحداً في التَّوجِيه، فقد وجَّه القراءات بالمأثور عن رسول الله أو الصَّحَابَةِ والتَّابِعِينَ، والنَّحْوِ، والمعنى، والاستناد إلى السياق، كما نقل توجيه العلماء السَّابِقِينَ للقراءة، ودافع عن القراءات المتواترة، وذبَّ عنها وردَّ الشُّبُهَة التي أثَّرت حولها، مما يُظْهِرُ العقيدة الصحيحة له في الإيمان والتَّسْلِيمِ بِالْقُرْآنِ وقراءاته، وبأنها من عند الله لا مجال فيها للعقل. وقد دعا ابن رسلان في شرحه كل من اصطفاه الله لتعليم النَّاسِ الْقُرْآنَ إلى البُعد عن الغلو والتَّنَطُّعِ والتَّكْلِيفِ في التعليم؛ لِيُسَهِّلَ على عباد الله أخذ الْقُرْآنِ وتعلُّمه.

Kaynakça

- Aldoorı, Ayman jassım mohammed. Ravilerin Hıfz ve Semâlarını Kontrol ve Tahkik Etmeleri: Sebepleri ve Yolları. Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi/ 8 (2022): 54-88.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Kûfî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir, Musevveratün anis-sultâniyye bi idâfeti terkım Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Riyad: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Ebu Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yusuf, *el-Bahr'ul-muhît fi't-tefsîr*. thk.: Adil Ahmed vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. baskı, 2001.
- ed-Dimyâtî, Şehabettin Ahmet b. Muhammed, *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaate aşer*. thk.: Enes Mahra. Beyrut: el-kütübü'l-İlmiyye, 1. baskı, 1998.
- el-Gazzali Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk.: Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim el-fişh. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- el-Mehdevî, Ahmed b. Ammar, *Şerhu'l-Hidâye*, thk.: Hazim Said Ramazan, el-Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- ez-Zeccâc, İbrahim b. es-Serî, *Meâniyü'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. thk.: Abdulcelil Abduşşelbi. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Fârisî, Hasan b. Aḥmed Ebû `Alî. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb`a*. ed. Bedruddin Kahvecî ve Beşîr Cüveycâbî. Dimaşk: Dâru Me'mûn li't-Turâs, 2. Basım, 1993.
- İbn Atıyye, Abdülhak *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. ed. Abdusselâm Abduşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Haleveyhî, Huseyn b. Aḥmed. *el-Hucce fi'l-kırâati's-seb`*. ed. Abdulâl Sâim. Beyrût: Dâru's-Şurûk, 4. Basım, 1401.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
-

- İbn Zencele, Abdurrahman b. Saîd. *Huccetü'l-kıraat*. Beyrût: Dâru'r-Risâle, ts.
- İbn-i Cinnî, Osman b. Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîn-i vücûh-i şevâzzi'l-kıraât*. Vizâretü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Muḥammed. *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-`aşr*. ed. Ali Dabba'. Mısır: el-Matbaatü't-Ticariyetü'l-Kubrâ, ts.
- İbnü'l-İmad, Abdülhay b. Ahmed, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, ts.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Şaḥîḥu Müslim*. thk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *ed-Dav'ü'l-lâmi [li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Semîn el-Halebî, Aḥmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-mesûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. ed. Ahmed Harrat. Dimâşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkan fî ulum'il-Kurân*, Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1974.
- Şevkani, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tali' bi-mehasin men ba'de'l-karni's-sabi'*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî, İbrâhim Atva, 2. Baskı, Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395.

The Methodology of Imam Ibn Ruslan in Presenting the Readings, Directing Them, and Defending Them in His Book "Explanation of Sunan Abi Dawood"

Assist. Prof. Israa Mahmood Eid EID

Extended Summary:

The book "Sharh Sunan Abi Dawood" by Ahmad Ibn Husayn Ibn Ruslan Al-Ramli Al-Shafi'i (d. 844/1440) is one of the most significant commentaries on Abi Dawood. It is considered the oldest and most comprehensive commentary covering all the hadiths in Sunan Abi Dawood. Ibn Ruslan's explanation is neither excessively lengthy nor overly concise, spanning eleven volumes to expound on Abu Dawood's Sunan comprehensively. In his commentary, Ibn Ruslan drew upon various sources from the Sunnah, exegesis, language, and jurisprudence, some of which are now lost, enhancing the scholarly value of the book.

The commentary dedicated attention to both the widely transmitted and rare Quranic readings, and I have examined around 170 instances. This research aimed to study Ibn Ruslan's methodology in employing Quranic readings as evidence, primarily in explaining Quranic verses. In his commentary, Quranic readings elucidated the meaning, provided interpretation, and clearly indicated the intended significance of the verses, or clarified their linguistic aspects. Ibn Ruslan consistently supported his explanations of Abu Dawood's hadiths by referencing the words of Allah and His readings, elucidating their correct meanings or linguistic nuances. He recognized that explaining the Sunnah with the Quran is among the most effective methods. Much of Ibn Ruslan's reliance on Quranic readings focused on accurately articulating the wording and punctuation of the hadith, with readings serving as a reliable guide for directing the noble hadith's expression. Numerous examples support this assertion, such as the variation in the reading of "نَجْدٌ" in the phrase "حتى نَجْدٌ", where both nasb (raising) and raf' (lowering) are permissible, as evidenced by the readings of the majority with nasb and Nafi' with raf'.

In his commentary, Ibn Ruslan also utilized Quranic readings to regulate the naming of chapters, highlighting cases where Arabic words could be read in two ways, both correct and conveying the same meaning. For instance, in the chapter "باب زكاة الحلي", the word "الحلي" can be read with a dhamma (a short vowel sound) and a kasra (another short vowel sound), both readings being widely transmitted and interchangeable without altering the meaning.

Ibn Ruslan also emphasized the elucidation of Arabic dialects used in the Quran, which coincided with certain expressions in noble hadiths. For example, the hadith, "ليمنح أحدكم أرضه خير له من أن يأخذ عليها خَرَاجًا", contains the term "خَرَاجٌ", which Ibn Ruslan justified through the readings of Hamzah, Al-Kisai, and Khalaf al-Ashir, all of which are widely transmitted. Additionally, Ibn Ruslan indicated an alternative reading found in other Arabic linguistic traditions, namely, "خَرْجٌ", used by the remaining Quranic readers. This illustrates that the word has two correct and widely transmitted pronunciations, both conveying the same meaning.

Furthermore, Ibn Ruslan employed Quranic readings to explain the morphological aspects of certain hadith words, employing the Quran as a witness to certain grammatical rules. For instance, he affirmed the permissibility of replacing a noun and its substitute if the substitution serves to emphasize the substitute. Additionally, he supported the permissibility of connecting the letter "الالف" to the interrogative particle "ما" when prepositions are attached to it, citing examples from the Quran and its readings.

Ibn Ruslan's general style was characterized by brevity, precision, and clarity. While he did not explicitly mention the sources he consulted, he did reference the ten readings of the Quran. He occasionally conveyed the preferences of other scholars in the field without expressing disagreement, indicating his alignment with them.

In addressing Quranic readings, Ibn Ruslan defended the widely transmitted readings, assessing the words of the Arabs in light of the divine revelation, underscoring his correct belief in faith and submission to the Quran and its readings.

The research underscores Ibn Ruslan's stance on Tajweed, asserting that the Quran was revealed for worship and contemplation for a non-Arabic nation, making unnecessary the excessive and affected pronunciation of its words. His objection was not against Tajweed or the accurate pronunciation of letters but against reprehensible exaggerations, aiming to facilitate the acquisition and learning of the Quran for the worshipers of Allah.

In conclusion, Ibn Ruslan's "Sharh Sunan Abi Dawood" stands as a testament to his scholarly prowess and methodological acumen. His comprehensive exploration of Abu Dawood's Sunan, coupled with a meticulous attention to Quranic readings, linguistic nuances, and grammatical rules, contributes significantly to the fields of hadith and Quranic studies. By seamlessly integrating these elements, Ibn Ruslan provides readers with a rich tapestry that enhances their understanding of the interconnectedness between the Quran and the Sunnah. His work not only serves as a valuable source for students and scholars but also exemplifies a harmonious synthesis of various Islamic sciences, making it a timeless contribution to the academic discourse.

Keywords: Readings, Hadith, Explanation of Ibn Ruslan, Methodology, Guidance, Objection, Defense.

Vatan Edinmenin Cuma Namazındaki Şartı ve Güncel Uygulamaları

شروط الاستيطان في جماعة المكلفين في صلاة الجمعة وتطبيقاته

The Condition of Settlement in Jum'u'ah (Friday) Prayer and its Contemporary Applications

Dr. Öğr. Üyesi Amer ALDERSHEWI

alder@agri.edu.tr

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Agri Ibrahim Cecen University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islam Law

 [0000-0001-5126-5744](https://orcid.org/0000-0001-5126-5744)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
13 Kasım / November 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	21 Ocak / January 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aldershevi, Amer. "Vatan Edinmenin Cuma Namazındaki Şartı ve Güncel Uygulamaları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 72,92.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1390017>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1390017](https://doi.org/1051702/esoguifd.1390017)

Bir Yeri Vatan Edinmenin (İstîâtân) Cuma Namazındaki Şartı ve Güncel Uygulamaları

Öz ▶ *İstîâtân*, bir yerde sürekli ikamet edip sadece ihtiyaç halinde oradan ayrılıp tekrar oraya dönmek demektir. *İstîâtân*, cuma namazının sıhhat şartlarındandır. Bu bağlamda vatan edinilmeyen çöller ve dağ zirveleri gibi yerlerde cuma namazı sahih olmaz. *İstîâtân*, cuma namazı için istitanı şart koştımayan Hanefilerin dışındaki fıkıhçıların cumhuruna göre cuma namazını kılan mükellefler açısından vüçûb sıhhat ve in'ikâd şartıdır. Sefer hükümlerini ortadan kaldıran ikamet ise bütün âlimlere göre cuma namazının vüçûb şartıdır. Ancak vatan edinmeksizin bir yerde ikamet, Hanefilerin dışındaki cumhura göre cuma namazının in'ikâd şartlarından sayılmamıştır. Bu çalışmada ulaşılan netice, istitâna bakılmaksızın ikamenin cuma namazı için vüçûb sıhhat ve in'ikâd şartı sayılmasıdır. Zira cuma namazını emreden nasslar, vatan edinen ile edinmeyen arasında bir fark koymamıştır. Ayrıca çalışmanın sonunda deprem ve diğer afetler sebebiyle yıkılmış köy ve şehirlerde ikamet edenler, bu kimselerin yıkılmış yerleri imar edip etmeme niyetleri arasındaki farklar ve iltica edenler için söz konusu şartların aranıp aranmadığı gibi konular ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Cuma Namazı, İstîâtân, Sefer, Vüçûb Şartı, Sıhhat Şartı, İn'ikâd Şartı.

The Condition of Settlement in Jumu'ah (Friday) Prayer and its Contemporary Applications

Abstract ▶ Settlement (*Istîâtân*) can be defined as residing in a place intending to not leave except for a necessity and then returning to it. Considering the place where Friday prayer is performed, settlement is a condition of validity, so Friday prayer is not valid in uninhabitable lands, such as deserts and mountain peaks. Also, considering the group of accountable people performing the Friday prayer, settlement is a condition for the validity, obligation, and performance according to majority of jurists, unlike the Hanafis, who did not stipulate such a condition. Residency that nullifies the provisions of travel is a condition for the obligation of Friday prayer according to all jurists, and it is a consequential obligation. However, residence without settling in the place makes the person among those not counted for the performance of Friday prayer, so he is not counted among the number necessary for the prayer to be performed according to the majority, unlike the Hanafis. The research concluded that the residence that nullifies the provisions of travel is sufficient to obligate Friday prayer and consider it valid and to be performed by a person without regard to his settlement, so the texts commanding Friday prayers in this matter did not differentiate between a settler or someone else. Other results will come at the end of the research. Among the contemporary applications is residing in ruined villages and cities that have been destroyed due to earthquakes and floods, and differentiating between the intention of their people to rebuild it or to leave it and move to another place. Among the applications is also the issue of asylum seekers and whether they meet this condition. Other applications to be discussed in the research.

Keywords: Fiqh- Friday (Jumu'ah) prayer - settlement (*Istîâtân*) - travel - condition of obligation - condition of validity - condition of performance.

الملخص: الاستيطان هو: الإقامة في مكان بنية عدم السفر منه إلا لحاجة ثم العودة إليه، والاستيطان بالنظر إلى مكان أداء صلاة الجمعة هو شرط صحة، فلا تصح الجمعة في أرض غير مستوطنة كالصحاري وقمم الجبال، والاستيطان بالنظر إلى جماعة المكلفين المؤدية لصلاة الجمعة شرط صحة وجوب وانعقاد عند جمهور الفقهاء بخلاف الحنفية الذين لم يشترطوا الاستيطان. والإقامة القاطعة لأحكام السفر شرط وجوب لصلاة الجمعة على المكلف عند الجميع وهو وجوب تبعية، لكن الإقامة من غير استيطان المكان تجعل المكلف ممن لا تنعقد به صلاة الجمعة فلا يُحسب من العدد اللازم لانعقادها عند الجمهور بخلاف الحنفية، والذي انتهى إليه البحث أن الإقامة القاطعة لأحكام السفر كافية لوجوب صلاة الجمعة وصحتها وانعقادها بالمكلف دون النظر إلى استيطانه، فالنصوص الآمرة بصلاة الجمعة لم تفرق بين مستوطن أو غيره، وغيرها من النتائج التي تأتي تحاية البحث، ومن التطبيقات المعاصرة الإقامة في القرى والمدن المتهدمة نتيجة الزلازل والفيضانات والتفريق بين نية أهلها إعادة إعمارها أو تركها والانتقال إلى مكان آخر، ومن التطبيقات أيضاً مسألة طالبي اللجوء وهل يتحقق فيهم هذا الشرط أم لا، وغيرها من التطبيقات التي سنأتي.

كلمات مفتاحية: الفقه - صلاة الجمعة - الاستيطان - السفر - شرط الوجوب - شرط الصحة - شرط الانعقاد.

مقدمة

أمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بالسعي إلى صلاة الجمعة وجعلها فرضاً أسبوعياً عليهم، وحذّرهم من التهاون في أمرها، فأدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام والمسلمون هذه الفريضة، وبين الفقهاء رحمهم الله شروط هذه الصلاة وما تزيد به على الصلوات الخمس، وكان من شروط صلاة الجمعة ما هو متفق عليه ومنها ما هو مختلف فيه، وسيكون الحديث في هذا البحث عن شرط الاستيطان في صلاة الجمعة، وذلك ببيان معنى الاستيطان وصفة الاستيطان ومستنده وأقوال الفقهاء فيه، ولن يخوض البحث في شرط استيطان المكان لصحة أداء الجمعة لأنه متفق عليه بين المذاهب الأربعة فالحنفية كما سيأتي، وقد تحدثت المصادر الفقهية القديمة عن مسألة الاستيطان في صلاة الجمعة، وبسبب العبارة المغلقة أحياناً أو بسبب ورود عبارة الاستيطان في شروط صحة صلاة الجمعة ووجوبها وانعقادها، جعلنا هذا الأمر لا نصل إلى حقيقة شرط الاستيطان في جماعة المكلفين بسهولة؛ بل ودفع بعض المعاصرين إلى المزج بين استيطان المكان واستيطان جماعة المكلفين، وعليه فإن هذا البحث سيوضح حقيقة شرط الاستيطان في جماعة الجمعة، ببيان ما يلي: الفرق بين المستوطن والمقيم، وهل الاستيطان شرط صحة أو شرط وجوب أو شرط انعقاد، والتطبيقات المعاصرة لذلك.

1. تعريف الاستيطان وأنواعه وصفة اشتراطه ومستنده

1.1.1. تعريف الاستيطان

1.1.1.1. الاستيطان لغة: مأخوذ من الوطن، يقال: سكن فلاناً مكاناً أي تَوَطَّنَه، وهو المنزل الذي تقيم به، وهو موطنُ الإنسان ومحله¹.

2.1.1. الاستيطان اصطلاحاً

ذكر المالكية معنى الاستيطان فقالوا: الاستيطان: العزم على الإقامة بنية التأييد² وذكر الشافعية والحنابلة معنى الاستيطان بأنه: أن لا يظعنوا-أي يرحلوا- عن ذلك الموضع شتاءً ولا صيفاً إلا لحاجة³، وحقيقة الاستيطان نية الإقامة على التأييد مع الأمن على النفس والمال⁴، والوطن: هو منزل إقامة الإنسان ومقره، وُلِدَ به أو لم يولد⁵.

والذي يظهر أن جمهور الفقهاء أضافوا للمعنى اللغوي للاستيطان شرطاً وهو: الاستقرار في المكان وعدم مفارقتة، وعليه فكل مستوطن مُقيم وليس كل مقيم مستوطن.

2.1. أنواع الوطن عند الفقهاء

ذكر الحنفية عدة أنواع للوطن باعتبار تعلق الأحكام به، والجمهور مع اتفاقهم مع الحنفية في بعض تلك الأحكام إلا إنهم لم يذكروا تلك التسميات للوطن.

الوطن الأول: الوطن الأصلي: وهو عند الحنفية المكان الذي ولد فيه الإنسان أو تزوج فيه أو لم يتزوج ولم يولد فيه ولكن قصد التعيش فيه لا الارتحال عنه⁶، وذهب المالكية في بيان الوطن أنه المكان الذي يسكنه الشخص بنية عدم الانتقال إلى

¹ محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، - 1414هـ)، مادة (وطن)، 451/13؛ محمد بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين 198/35.

² محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر)، 373/1.

³ النووي، روضة الطالبين، 7/2؛ منصور بن يونس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإيرادات، (دار عالم الكتب، ط1، 1414هـ - 1993م)، 310/1.

⁴ النفراوي، الفواكه الدواني، 260/1.

⁵ محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ - 2003م)، 238؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، 56/44.

⁶ أحمد بن محمد الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح شرح نور الإيضاح، تح: محمد عبد العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ - 1997م)، 429-430.

غيره، أما البلد عند المالكية فهو المكان الذي تقدمت للإنسان فيه إقامة، وبالتالي فهو أعم من الوطن،⁷ بينما ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الوطن هو المكان الذي يستقر فيه الإنسان ولا يرحل عنه صيفاً ولا شتاءً، والبلد الأصلي لا ينتقض إلا ببلد مثله، أي العزم على التوطن في المكان الجديد وعدم مفارقتة.⁸

الثاني: وطن الإقامة: ويسمى أيضاً الوطن المستعار، وهو أن ينوي المسافر المقام في موضع خمسة عشر يوماً،⁹ وقد اتفق الفقهاء مع الحنفية على معنى وطن الإقامة، مع عدم تسميته بنفس تسمية الحنفية، لكنهم اختلفوا معهم في المدة التي تقطع بها أحكام السفر عن المكلف.¹⁰

الثالث: وطن السكنى: وهو ما ينوي الإقامة فيه دون نصف شهر،¹¹ وقد تحدث الجمهور عن المكان الذي إذا سكن فيه الإنسان ترخص فيه بأحكام المسافر وإن لم يوافقوا الحنفية على هذه التسمية أو المدة التي ينبغي قطعها للترخص كالمسافر.¹²

3.1. صفة شرط الاستيطان

اتفق الفقهاء على أن الأرض المستوطنة شرط لصحة صلاة الجمعة، فهي لا تصح في البراري والصحاري التي لا يسكنها أحد، ولو اجتمعت جماعة كبيرة في صحراء وأرادوا أن يصلوا الجمعة لم تصح منهم لأن الأرض ليست مستوطنة،¹³ أما الاستيطان بالنظر إلى استيطان المكلف في نفسه أي عزمه الإقامة في مكان لا يتركه صيفاً ولا شتاءً وإن تركه لحاجة يعود إليها، فهل استيطان المكلف والحال هذه شرط صحة أو شرط وجوب أو شرط انعقاد؟ وللفقهاء في ذلك أقوال كما يلي:

⁷ ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي، 363/1، والبلد في حاشية الدسوقي هو بلد الإنسان أصالة.

⁸ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م)، 546/1؛ إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ - 1997م)، 146/2.

⁹ السرخسي، المبسوط، 252/1؛ محمود بن أحمد، البناءية شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ - 2000م)، 31/3.

¹⁰ محمد بن عبد الله الخرشني، حاشية الخرشني على مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر للطباعة)، 60/2؛ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (دار الكتاب الإسلامي)، 236/1، محمد بن مفلح، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي، كتاب الفروع، تح: عبد الله بن عبد المحسن (مؤسسة الرسالة، ط1، 1424هـ - 2003م)، 94/3.

¹¹ حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي، مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، اعتنى به وراجعته: نعيم زرزور (المكتبة العصرية، ط1، 1425هـ - 2005م)، 165/1.

¹² الخرشني، حاشية الخرشني على مختصر خليل، 60/2؛ الأنصاري، أسنى المطالب، 236/1؛ ابن مفلح، الفروع، 94/3.

¹³ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 137/2، الخرشني، حاشية الخرشني على مختصر خليل، 60/2؛ الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، 236/1، ابن مفلح، الفروع، 94/3.

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة¹⁴ إلى أن المكان المستوطن هو شرط صحة، وأن الإقامة القاطعة لأحكام السفر شرط وجوب على المكلف، وعند حديثهم عن شروط صحة الجمعة يشترطون لها الجماعة ومن شروط تلك الجماعة أن تكون مستوطنة في بلد إقامته، بحيث لا يفارقونها إلا لحاجة ثم يعودون إليها، فاستيطان الجماعة شرط صحة ووجوب، وإقامة المكلف في مكان أداء الجمعة شرط وجوب، وعليه فإن المقيم الذي لا يعزم على الاستيطان في تلك البلد تكون الجمعة واجبة عليه وجوباً تبعياً، أي تبعاً لوجوبها على أهل البلد، ويتفرع عن ذلك أنه لو دخل أربعون رجلاً مدينة خالية وأرادوا الإقامة فيها شهراً فإن الجمعة غير واجبة عليهم؛ لأنهم غير مستوطنين، ولعدم وجود الجماعة المستوطنة، وقالوا أيضاً إن المقيم غير المستوطن لا تُعقد به صلاة الجمعة، أي لا يتم حسابه من العدد المطلوب لأداء الجمعة، فلو كان في البلد عشرة مكلفين مستوطنين وخمسون مقيماً فإن المقيم لا يتم حسابه وبالتالي فلا جمعة على الجميع، لعدم توفر شروط الصحة والانعقاد، وعليه فإذا وُجد الوطن ولم يتوفر فيه يوم الجمعة العدد المطلوب من المستوطنين ولكن وُجد الكثير من المقيمين فإنها لا تجب على الجميع.

القول الثاني: لم يتطرق الحنفية لاستيطان المكلف كشرط لصحة الجمعة أو لوجوبها، فالإقامة القاطعة لأحكام السفر هي التي تنبني عليها الأحكام عندهم، فإذا كان مقيماً فإن الصلاة تصح منه وتجب عليه، وكذلك لم يعتبروا الاستيطان شرطاً لانعقاد صلاة الجمعة بالمكلف، فكما أنها تنعقد بالمسافر تنعقد بالمقيم غير المستوطن،¹⁵ وحتى لو نظرنا إلى اشتراطهم المصر والجماعة لصحة الجمعة ولوجوبها فإن المصر وإن كان من لوازمه وجود جماعة تعيش فيه وفيهم الإمام ونائبه فإنهم لم يتعرضوا لكونهم مستوطنين فيها، بل مجرد أداء الجمعة في ذلك المصر من أربعة مكلفين يكون سبباً في صحتها، مستوطنين كانوا أم مقيمين أم مسافرين.

الثالث: في قول للحنابلة أن الاستيطان شرط لوجوب الجمعة، بمعنى أن صلاة الجمعة لا تجب على المقيم غير المستوطن، فهو لم ينو إقامة دائمة فكان شبيهاً بأهل القرية التي لا يسكنها أهلها على الدوام فهم يسكنونها صيفاً ويتركونها شتاءً، وقد ورد أن بعض الصحابة كانوا يقيمون السنة والسنين لا يُجمعون ولا يُشترقون،¹⁶ وعدم صلاتهم الجمعة والعيد إنما كان لكونهم غير مستوطنين، فيكون الاستيطان شرط وجوب.

¹⁴ ابن عرفة، حاشية الدسوقي، 379-373/1، الصاوي، بلغة السالك، 499-496/1، الرملي، نهاية المحتاج، 284/2، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، 537/1، ابن قدامة، المغني، 218/3.

¹⁵ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 137/2، أفردت قول الحنفية لعدم تنصيصهم على شرط الاستيطان في كتبهم، واقتصرهم على الإقامة فقط كشرط للوجوب.

¹⁶ ابن قدامة، المغني، 218/3.

الرابع: لم يتطرق ابن حزم الظاهري إلى اشتراط الاستيطان بل قد أوجب صلاة الجمعة حتى على المسافر،¹⁷ فيكون وجوبها على المقيم غير المستوطن الذي تجاوز مدة الترخيص بأحكام السفر أولى.

3.1. مستند اشتراط الاستيطان

ذكر الفقهاء لصلاة الجمعة عدة شروط، بعضها وردت فيها النصوص، وبعضها استنبطها الفقهاء من الظروف والأحوال التي أدى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته صلاة الجمعة، وقد اتفقوا على بعضها واختلفوا في أخرى، والسبب في ذلك كما يقوله ابن رشد: "هو الاحتمال المتطرق إلى الأحوال الرابطة التي اقترنت بهذه الصلاة عند فعله إياها صلى الله عليه وسلم"،¹⁸ أي أن الذي دفع الفقهاء لاشتراط بعض الأمور هو الظروف المصاحبة أو المحيطة بأداء الرسول صلى الله عليه وسلم لصلاة الجمعة، وعليه فقد يُقارن أمرٌ ما فعلاً فعله النبي صلى الله عليه وسلم أثناء أداء صلاة الجمعة فيرى فقيهه في تلك المقارنة دليلاً على اشتراط ذلك الأمر، وقد لا يترجح ذلك عند فقيه آخر فلا يرى في تلك المقارنة دليلاً على شرطية ذلك الأمر، ومن المقارنات التي اتفق الفقهاء على شرطيتها: أداءه صلى الله عليه وسلم لها جماعة، فقد رأى جميع الفقهاء اشتراط الجماعة لصحتها، لما هو معلوم من أنها أهم المعاني لوجوب الصلاة، ومن المقارنات التي اختلفوا فيها السلطان والمصر وغيرهما، فالبعض وجد في مقارنتها لفعله صلى الله عليه وسلم دليلاً على اشتراطها، والبعض لم يجدها كذلك، إذا فسبب الاختلاف في بعض الشروط ليس نابعاً من اختلاف الفقهاء في النصوص الواردة، وإنما اختلفهم كان بسبب الأحوال المقارنة لأدائه صلى الله عليه وسلم لصلاة الجمعة، والاستيطان أيضاً من المقارنات فما حكمه؟ وما أقوال الفقهاء في اشتراطه؟ وهل تنعقد بغير المستوطنين أو لا؟

2. أقوال الفقهاء في اشتراط الاستيطان وانعقادها بغير المستوطن والأدلة والمناقشات والترجيح

1.2. أقوال الفقهاء في اشتراط الاستيطان وأدلتهم والمناقشات والترجيح

1.1.2. أقوال الفقهاء في اشتراط الاستيطان

يمكن تلخيص ما ذهب إليه الفقهاء في شرطية الاستيطان إلى قولين:

القول الأول لجمهور الفقهاء: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الاستيطان شرط وجوب وصحة في الجماعة المقيمة للجمعة وشرط انعقاد أيضاً، أما المقيم فإن شرط صحتها في حقه هو وجود الجماعة المستوطنة، وشرط

¹⁷ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، *الحلى بالآثار*، (بيروت: دار الفكر)، 253/3.

¹⁸ محمد بن أحمد بن محمد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (القاهرة: دار الحديث، 1425 هـ - 2004 م)، 170-169/1.

وجوبها عليه وهو وجود الجماعة المستوطنة.¹⁹ لكن قد ورد عن السبكي قوله: "قال لم يصح عندي دليل على عدم انعقادها بالمقيم غير المتوطن"، وقد وضَّح مقالته بأننا لو افترضنا اجتماع أربعين شخصاً في بلد ما على سبيل الإقامة لا الاستيطان فلو قلنا بعدم وجوب الجمعة عليهم كان ذلك تخصيصاً للحديث الموجب للجمعة، وإن أوجبناها عليهم وجب انعقادها بهم، وقد كان الشيرازي قد استدل بعدم إقامة النبي صلى الله عليه وسلم للجمعة في عرفات على كونها لا تنعقد بغير المستوطن، لكن النووي اعترض عليه وبين أن ما استدل به لا يصلح للاستدلال لكون عرفة ليست محلاً للاستيطان.²⁰

القول الثاني للحنفية: ذهب الحنفية إلى عدم اشتراط الاستيطان في الجمعة، وإنما اشتراطوا الإقامة فقط، فهي تصح من الجماعة المقيمة وتجب عليها، فنصاب الجمعة يتم عند الحنفية بالعبيد والمسافرين؛ لأن إمامة هؤلاء للجماعة في الجمعة ممكنة، لذا فهي تنعقد بهم أيضاً.²¹

2.1.2. أدلة الفقهاء على اشتراط الاستيطان ومناقشتها

1.2.1.2. أدلة مشرطي الاستيطان ومناقشتها

أولاً: عدم صلاة النبي صلى الله عليه وسلم للجمعة في حجة الوداع

رُوي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما حج حجة الوداع لم يصل الجمعة في عرفة حين اجتمعت الجمعة وعرفة، وقد ورد في صحيح البخاري في أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق من المدينة المنورة لأداء حجة الوداع: "... وَذَلِكَ لِخَمْسِ بَقِيَّةٍ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ، فَقَدِمَ مَكَّةَ لِأَرْبَعِ لَيَالٍ خَلُونَ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ، فَطَافَ بِالْبَيْتِ، وَسَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، وَمَ يَجَلِّ مِنْ أَجْلِ بُدْنِهِ لِأَنَّهُ قَلَدَهَا، ثُمَّ نَزَلَ بِأَعْلَى مَكَّةَ عِنْدَ الْحُجُونِ وَهُوَ مُهَلِّ بِالْحَجِّ، وَمَ يَقْرَبِ الْكَعْبَةَ بَعْدَ طَوَافِهِ بِهَا حَتَّى

¹⁹ ابن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 373/1؛ الخطيب الشريبي، مغني المحتاج، 546/1؛ ابن قدامة، المغني،

268/2؛ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف

الشريف، 1416هـ/1995م)، 166/24.

²⁰ النووي، المجموع شرح المهذب، 502/4.

²¹ السرخسي، المبسوط، 25/2؛ الزيلعي، تبين الحقائق، 222/1.

رَجَعَ مِنْ عَرَفَةَ، وَأَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ وَبَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ، ..."²²، وقد ذكر شراح صحيح البخاري أن وقوفه صلى الله عليه وسلم يوم عرفة قد صادف يوم الجمعة.²³

وقد استدلل جمهور الفقهاء على اشتراط الاستيطان بعدم صلاته صلى الله عليه وسلم للجمعة لأنه لم يكن مستوطناً مع الجماعة التي معه في عرفة فلم يؤدّها،²⁴ وعليه فعدم صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم للجمعة كان بسبب عدم استيطانه، وعدم نيته الإقامة بعرفة على التأييد، وبالتالي فيكون استيطان الجماعة شرطاً لوجوب الجمعة عليهم.

لكن الإشكال يرد على اشتراط الجمهور للاستيطان بعدم صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم للجمعة في عرفة من وجهين: أولهما: عدم صلاة النبي صلى الله عليه وسلم للجمعة في عرفة كان بسبب السفر لا بسبب عدم الاستيطان.

ثانيهما: عدم توفر شرط وجوب صلاة الجمعة في عرفة ألا وهو عدم وجود الأبنية فيها، وبالتالي فعرفة لا تصلح أن تكون دار إقامة وعليه فلا تُقام الجمعة فيها، فعرفة غير مستوطنة كما يشترط الجمهور، وليست مصرّاً كما يقول الحنفية.

وقد يجاب عمّا تقدم بأن عدم إقامته صلى الله عليه وسلم للجمعة في عرفة يعود لأمر عدة منها: أولاً: عدم وجود أبنية في عرفة، فتكون عرفة غير مُستوطنة، ثانياً: بسبب السفر، وثالثاً: عدم استيطان النبي صلى الله عليه وسلم في عرفة.²⁵ فيكون عدم صلاته في عرفة يشمل السفر وعدم وجود أبنية فيها وعدم الاستيطان جميعاً، فيكون استيطان الشخص شرطاً للجمعة.

ويرد على قولهم بأنه لا مانع من أن يكون عدم إقامته صلى الله عليه وسلم لصلاة الجمعة في عرفة جميع ما تقدم من السفر وعدم الأبنية وعدم الاستيطان، ولكن عدم صلاته لها لا يدل على السبب المتنازع فيه وهو الاستيطان، فرمما يكون عدم الإقامة لسبب آخر وليس للاستيطان، وبالتالي فلا يثبت المطلوب من جعل الاستيطان سبباً لعدم الصلاة، خصوصاً وأنها واقعة عين فعلية وهي لا تعمم، فالقائل باشتراط الاستيطان مُستدل بعدم صلاته صلى الله عليه وسلم للجمعة بعرفة على اشتراط الاستيطان لا مانع من اشتراطه فالاستدلال غير صحيح،²⁶ هذا ما أورده الشرواني، والذي يظهر لي من

²² البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر (دار طوق النجاة)، كتاب الحج، باب ما يلبس المحرم من الثياب والأردية والأزر، رقم الحديث، (1545).

²³ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كنبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379) 407/3؛ محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 168/9.

²⁴ ابن قدامة، المغني، 251/2.

²⁵ عبد الحميد الشرواني، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، 434/2.

²⁶ الشرواني، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، 434/2، وقد قال الشرواني إن في المسألة بحثاً ظاهراً، أي أن المسألة غير مقطوع فيها، بل تحتل النقاش والرد.

كلامه هو: أن الذي يشترط الاستيطان لصلاة الجمعة لا يستطيع الاستدلال بعدم وجود مانع من اجتماع عدة أسباب لعدم فعله صلى الله عليه وسلم لصلاة الجمعة فيقول إن هناك عدة أسباب لعدم أداء صلاة الجمعة ومن تلك الأسباب عدم الاستيطان؛ لأنه مُقَدِّمٌ لدليل فعلي دليله أن يكون في غاية الوضوح في بيان موطن الاستدلال، ولا يكتفي بقوله: إنه لا مانع من اجتماع عدة أسباب لعدم الصلاة، بخلاف المانع من أمر ما فإنه يكتفي بعدم ورود النص فيه ليمنع من الاشتراط أو الإيجاب، ويُضاف إلى ذلك أن هذه واقعة عين فعلية فلا تعمم على غيرها.

أما القول بأن ما صلاه النبي صلى الله عليه وسلم في عرفة كان جمعة وليس ظهراً فقد بين غلطه القرابي في الذخيرة حين ذكر أن الخليفة هارون الرشيد جمع بين الإمام مالك وأبي يوسف، فسأل أبو يوسف الإمام مالك عن إقامة الجمعة في عرفة، فأجاب مالك بعدم جواز إقامة الجمعة في عرفة؛ لأن النبي لم يصلها في عرفة في حجة الوداع، فقال أبو يوسف إن النبي قد صلاها؛ لأنه خطب خطبتين وصلّى بعدهما ركعتين فهي صلاة جمعة، فسأله الإمام مالك؛ هل جهر في الركعتين بالقراءة كما يجهر بها في الجمعة؟ فسكت أبو يوسف ولم يجب، فكان سكوته إقراراً بقول مالك.²⁷ أي أن أبا يوسف قد سلّم بأن الصلاة المؤدّاة كانت ظهراً لا جمعة؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أسرّ فيها بقراءة القرآن على العكس مما يفعله في الجمعة من الجهر، وهذا دليل على كونها ظهراً.

ثانياً: عدم فعلها من قبل الخلفاء والصحابة

كان الخلفاء الراشدون وغيرهم من الصحابة يسافرون ولا يصلون الجمعة والعيد في أسفارهم،²⁸ وقد كان السفر يطول بعضهم فيتجاوز المدة التي تبيح القصر وقد تتجاوز الشهر والسنة ولا يصلها إلا قصراً بالرغم من ذلك، فعن ابن عمر أنه قال: أرتج²⁹ علينا الثلج ونحن بأذربيجان ستة أشهر في غزاة. قال ابن عمر: "كنا نصلّي ركعتين"،³⁰ وقد ورد أن أنس بن مالك أقام بنيسابور سنتين، فكان يصلّي ركعتين ركعتين،³¹ وعن أبي الأحوص عن مغيرة عن إبراهيم النخعي أنه قال: "

²⁷ شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقرابي، الذخيرة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م)، 256/3.

²⁸ ابن قدامة، المغني، 2511/2.

²⁹ ارتجاج الثلج: دوامه وإطباقه، ابن منظور، لسان العرب، 281/2.

³⁰ أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تح. عبد الله بن عبد المحسن (مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1،

1432هـ-2011م)، 147/6، وفي نصب الراية: قال النووي صحيح على شرط الصحيحين، الزيلعي، نصب الراية، 185/2.

³¹ سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2)، 243/1؛ وفي

مجمع الزوائد أن رجاله موثوقون، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة

القدسي، 1414 هـ، 1994م)، 158/2.

كان أصحابنا يغزون فيقيمون السنة، أو نحو ذلك، يقصرون الصلاة، ولا يجمعون³²، فكأنهم لا يجمعون ولا يشرقون أي لا يصلون جمعة ولا عيداً كما يقول ابن قدامة دليل على أن الاستيطان شرط في صلاة الجمعة.³³

وقد يُرد على استدلالهم بأنهم كانوا يقيمون السنة وأكثر ولا يجمعون؛ بأنهم كانوا على سفر متواصل غير منقطع، لأنهم كانوا في غزو متواصل وقد ورد عن إبراهيم النخعي قوله: "لا يُجْمَعُونَ في العساكر"³⁴، فكانوا ينتقلون من مكان إلى مكان دون توقف فعدم صلاتهم للجمعة ليس بسبب عدم الاستيطان بل بسبب السفر المتواصل.

ثالثاً: الغالب في صلاة الجمعة التعبد

استدل مشرطو الاستيطان بأن الغالب على صلاة الجمعة التعبد.³⁵ أي أن ما يتعلق بصلاة الجمعة من أركان وشروط من قبيل التعبد، فيتم الالتزام بالكيفية التي أقيمت به دون النظر في عللها.

وقد يجاب عن ذلك بأنه لا نص في الاستيطان يثبت شرطيته في الجمعة، وبالتالي فالقول بكونه تعبداً خارج عن محلّ النزاع، فإن السبيل إلى القول بالتعبد أن يأتي نص يُثبت الأمر ثم لا تُفهم علة اشتراطه فيحكم عليه بالتعبد، أي أن الاستيطان يحتاج إلى نص -قولي أو فعلي أو تقريري- يثبت وجوبه، ثم بعد وجوبه إن لم يُفهم القصد منه حكم عليه بأنه مما تعبدنا الله به، والحال هنا أن الاستيطان غير ثابت بالنص، وبالتالي فالحكم على شرط الاستيطان بكونه من قبيل التعبد مستبعد لاسيما أن السفر قرين لعدم الاستيطان، وفي السفر من النصوص والأحاديث ما يدفعنا للاكتفاء بالسفر وعدم القول بالاستيطان لعدم ورود النص به أو لعدم اليقين من كونه تعبدياً.

رابعاً: لم يثبت إقامتها بغير المستوطنين

استدل الفريق الأول على اشتراط الاستيطان بأنه لم يثبت أن أقيمت الجمعة بغير المستوطنين فيكون الاستيطان شرطاً في الجمعة.³⁶

³² ابن أبي شيبة في مصنفه، عبد الله بن محمد، المصنف في الأحاديث والآثار، المحقق: كمال الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409)، 442/1، إسناده صحيح، ينظر: عبد الله بن مانع بن غلاب، شرح كتاب الحج من بلوغ المرام، (الإسكندرية: الدار العالمية، ط1، 1431 هـ - 2010م)، 137/1، وفي رواية أخرى وبمعناه روى عبد الرزاق، مصنف عبد الرزاق، لا يجمعون في السفر، ولا يصلون إلا ركعتين، (553/2) أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط2، 1403).

³³ ابن قدامة، المغني، 252/2.

³⁴ ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، 439/1.

³⁵ الشرواني، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، 434/2.

³⁶ الشرواني، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، 434/2.

قد يُجاب عن ذلك بأن هذا يُسَلَّم به إن وجد نص يثبت الاستيطان كشرط للجمعة، فهو كالمصادرة على المطلوب فالاستيطان لم يثبت حتى يُقال بأنه لم يثبت إقامته بغير المستوطنين، يُضاف إلى ذلك بأن حال الإنسان يدور بين مقيم أو مسافر، فالمقيم يشمل المتوطن والمقيم إقامة قاطعة لأحكام السفر، والمسافر يشمل من يترخص بأحكام السفر، فالقول بأنه لم يثبت إقامتها بغير المستوطنين بدهي؛ لأن الجمعة واجبة على المتوطن والمقيم إقامة قاطعة لأحكام السفر، فالعلة في الإقامة ليست الاستيطان بل الإقامة القاطعة لأحكام السفر، كما أن الفقهاء قد أسقطوا الجمعة عن المسافر ولو سافراً قصيراً، وسبب الإسقاط كما ينصون عليه وهو السفر وليس عدم الاستيطان، فيكون السفر هنا أيضاً هو الشرط وليس الاستيطان.

2.2.1.2. أدلة القائلين بعدم اشتراط الاستيطان ومناقشتها

لم يتطرق الحنفية لأدلة من أجل بيان عدم اشتراط الاستيطان لصلاة الجمعة، بل اكتفوا ببيان أن ما يُشترط للوجوب هو الإقامة القاطعة لأحكام السفر، وقد يُستدل لهم بما يلي:

أولاً: قوله تعالى في سورة الجمعة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ۗ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ(9)) ، فالآية الكريمة توجب الجمعة على المكلفين سواء في ذلك المستوطن وغير المستوطن، وعليه فقد أوجبت الآية الصلاة على المكلفين من غير تطرق لاشتراط الاستيطان، فيكون شرط الاستيطان خارجاً عن الاعتبار.

وقد يُجاب عن استدلالهم بالآية بأن عمومها مخصوص بفعل النبي صلى الله عليه وسلم عند عدم صلاته للجمعة في حجة الوداع في عرفة، وهو دليل على اشتراط الاستيطان.

ويُرد هذا بأن عدم صلاته صلى الله عليه وسلم للجمعة ليس لعدم الاستيطان؛ بل بسبب السفر وعدم وجود أبنية في عرفة، وبالتالي فليست عرفة صالحة لإقامة الجمعة فيها.

ثانياً: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خمسة لا جمعة عليهم: المرأة، والمسافر، والعبد، والصبي، وأهل البادية"³⁷ فالنبي صلى الله عليه وسلم أوجبها على جميع المكلفين واستثنى منها الخمسة الأنف ذكرهم وليس من بينهم غير المستوطن.³⁸ وفي رواية أخرى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الجمعة حقٌّ واجبٌ على كلِّ مسلمٍ في جماعةٍ إلا أربعةً: عبداً

³⁷ رواه الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، المعجم الأوسط، تح: طارق بن عوض الله (القاهرة: دار الحرمين)، رقم (202)،

72/1، وفي مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي الهيثمي، المحقق: حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة القدسي)، 1414هـ،

1994م)، قال: "وفيه إبراهيم بن حماد ضعفه الدارقطني"، 170/2.

³⁸ ابن قدامة، المغني، 252/2.

مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض³⁹ وقال البيهقي: "وله شواهد ذكرناها في كتاب السنن وفي بعضها المريض، وفي بعضها المسافر"⁴⁰ فالنبي صلى الله عليه وسلم أوجب صلاة الجمعة على المكلفين واستثنى ما تقدم ولا ذكر فيها للمستوطن، وفي الرواية التي ذكرها البيهقي ذكر المسافر ولم يتطرق للمستوطن⁴¹.

3.1.2. الترجيح

بعد ذكر أقوال الفقهاء في مسألة اشتراط الاستيطان وأدلتهم ومناقشتها يترجح لي القول بعدم اشتراط الاستيطان في صلاة الجمعة لما يلي:

أولاً: إن عدم وجود نصوص تشترط الاستيطان بعبارتها أو بإشارتها كان السبب وراء ترجيح عدم القول باشتراط الاستيطان على مؤدي صلاة الجمعة.

ثانياً: إن اشتراط الاستيطان في الجماعة المؤدية يعارض عموم النصوص الآمرة بإقامة صلاة الجمعة، فالله سبحانه وتعالى في سورة الجمعة أمر المؤمنين بالسعي إلى صلاة الجمعة، وكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم بيّن أن الجمعة حق على المؤمنين ثم استثنى منهم بعضاً لم تجب عليهم الجمعة كالنساء والمرضى والمسافرين، فالإقتصار على ما نص عليه الدليلان بإيجاب الجمعة على جماعة المؤمنين واستثناء المسافرين أولى بالقول.

ثالثاً: مرّ سابقاً أن ما شرطه الفقهاء للجمعة من شروط صحة أو شروط وجوب إنما كان بالنظر في الأحوال المقارنة لأدائه صلى الله عليه وسلم لصلاة الجمعة، والذي يظهر لي عدم مناسبة شرط الاستيطان لوجوب صلاة الجمعة، فالشرع قد قيد الأحكام في الصلاة والصيام بالإقامة والسفر، فبين مسافات معينة إذا قُطعت تغيرت بعض الأحكام في حق المكلف من قصر وجمع، وبين متى تنقطع تلك الأحكام بحيث يعود المكلف إلى حالته قبل السفر، وكل ما سبق بنصوص واضحة، فإضافة الاستيطان يحتاج إلى نص كما في السفر، وقد يُقال أن إضافة شرط الاستيطان قد يعود على النصوص الآمرة بالجمعة بالإبطال، فالجماعة التي تعيش في مكان مع عدد قليل من المتوطنين لا تجب عليهم الجمعة بمفردهم فإن قلنا إن

³⁹ رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب الجمعة للمملوك والمرأة، رقم (1067)، وفي نصب الراية أن الحديث على شرط الصحيحين، الزيلعي، نصب الراية، 198/2.

⁴⁰ رواه البيهقي، السنن الصغرى، كتاب الصلاة، باب من تجب عليه الجمعة، رقم (608)، أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين (بيروت: المكتبة العصرية)؛ أحمد بن الحسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، تح: عبد المعطي أمين قلعي (دمشق: دار الوعي، ط1، 1412هـ - 1991م)، 329/4؛ وقد نقل الزيلعي في نصب الراية، 198/2، نقل ما ذكره البيهقي ولم يعلق عليه بشيء وهو مشعر بصحته والله أعلم.

⁴¹ ابن قدامة، المغني، (252/2)

الجمعة لا تجب على الجميع؛ لأن المستوطنين لم يبلغوا العدد اللازم لوجوب الجمعة وصحتها مع وجود الكثير المقيم فهذا القول مخالف لعموم الأدلة السابقة والله أعلم.

رابعاً: قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الخلفاء الراشدين إرسالهم للوالة إلى الأمصار والمدن كمعاذ بن جبل وغيره، ومن المعلوم أن الوالي كان يقضي مدة من الزمان قصيرة أو طويلة في مكان ولايته ثم يُعزل أو يُستدعى ليُرسل إلى مكان آخر أو قد يُمضي ما تبقى من عمره في تلك الولاية، ولم يُنقل عن أحد منهم أنه لم يصل الجمعة في مكان ولايته لكونه غير مستوطن، ولم يُنقل أن أحداً منهم وفيهم الصحابة الكبار أنه تطرق أو بيّن للناس مسألة أن الصلاة لا تجب عليه أولاً تصح منه لكونه ليس مستوطناً في ذلك المكان، وعليه فيكون اشتراط الاستيطان لوجوب أو لصحة الجمعة غير ثابت.

3. التطبيقات على اشتراط الاستيطان

3.1. الشركات والمنتزهات خارج المدن

بناء على اشتراط استيطان الجماعة الذي عده جمهور الفقهاء شرط صحة ووجوب فإن الشركات أو المنتزهات التي تكون خارج المدن والقرى إن أراد العمال والناس فيها إقامة الجمعة فإنها لا تصح منهم ولا تجب عليهم لعدم تحقق الاستيطان، فلا استيطان لم يتحقق في مكان أداء الجمعة على قول الجمهور وهو غير مصر عند الحنفية، وعدم صحة الجمعة فيها لسبب: الأول: المكان ليس مُستوطناً؛ بل يأتيه العمال والناس لوقت معين ثم يعودون لبيوتهم، والثاني: المكلفون بصلاة الجمعة ليسوا مستوطنين في ذلك المكان؛ بل يأتون في أوقات معينة ثم يعودون لبيوتهم، وعليه فلم يتحقق شرط الاستيطان في المكان وفي الجماعة فلا جمعة عليهم.

3.2. المدن والقرى المهدامة نتيجة الكوارث

المدن والقرى المهدامة نتيجة للكوارث كالزلازل والفيضانات فإن إقامة الجمعة فيها يتوقف على نية أهلها عند جمهور الفقهاء، فإن أقاموا فيها على نية أنهم سوف يقومون بإعادة بنائها وتعميرها فإن الجمعة تصح منهم وتجب عليهم، وإن كانت إقامتهم فيها بعد الكارثة على نية أنهم سيغادرونها إلى بلد أو مكان آخر فإن إقامة الجمعة في ذلك المكان لا تصح منهم ولا تجب عليهم لعدم توفر شرط الاستيطان،⁴² أما عند الحنفية فإن كانت شروط المصر قائمة فإنه يمكن أداء الجمعة ولو من المسافرين وإن لم يكونوا مقيمين، فإنه يمكن أداؤها في تلك المدن والقرى من المسافرين أو المقيمين أو المستوطنين على حد سواء.⁴³

⁴² ابن قدامة، المغني، 206/1.

⁴³ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 151/2.

3.3. اللاجئون في البلاد الغربية

إن عزم اللاجئون على التوطن في تلك الدول فإن صلاة الجمعة تصح منهم وتجب عليهم وتنعقد بهم، وبناء على وجوبها عليهم فإنها تجب على الطلاب والتجار والعمال الذين قدموا إلى تلك الدول بغية الدراسة أو العمل ولغيرها من الأسباب المؤقتة وإن طال بهم زمن الإقامة كالسنة والستين والثلاث والأربعة، ولكنها لا تنعقد بالطلاب وغيرهم عند جمهور الفقهاء بخلاف الحنفية،⁴⁴ أما إذا لم يعزم اللاجئون على الاستيطان في تلك الدول أو عزم عدد لا يكفي لصحة الجمعة فإنه لعدم توفر جماعة المكلفين فإن الجمعة لا تصح منهم ولا تجب عليهم، وبناء على عدم وجوبها عليهم لا تجب على الطلاب والتجار المتقدم ذكرهم، أما عند الحنفية فيما أنهم لم يشترطوا الاستيطان في جماعة المكلفين بل اشترطوا الإقامة فقط إضافة إلى أن الجمعة تنعقد عندهم بغير المستوطنين فحتى المسافر عندهم تنعقد به وعليه فإذا أراد اللاجئون والطلاب والتجار وحتى المسافرون عقدها في تلك البلاد لكانت الجمعة صحيحة.

4. الخاتمة:

لقد خلص البحث إلى النتائج التالية:

- 1- لا نص في اشتراط الاستيطان على مؤدي صلاة الجمعة، وإنما هو استنباط من بعض أحوال أداء الرسول صلى الله عليه وسلم لصلاة الجمعة.
- 2- يترجح للباحث عدم القول باشتراط الاستيطان في جماعة المكلفين لأداء صلاة الجمعة، بل الضابط فيمن تجب عليه الجمعة ومن لا تجب عليه هو الإقامة.
- 3- صلاة الجمعة واجبة على من يقيم في مكان ما مدة قاطعة للسفر استقلالاً وأصالة، وليس تبعاً لوجوبها على أهل تلك البلد.
- 4- عند القول باشتراط الاستيطان على مؤدي صلاة الجمعة ووجوبها عليه فإنها تنعقد به ويتم به العدد المطلوب لانعقاد صلاة الجمعة.
- 5- الأماكن التي يرتادها الناس خارج المدن للعمل أو التنزه والاستكشاف لا تصح الجمعة فيها ولا تجب على من يقيم فيها.

⁴⁴ بناء على عدم اشتراط الحنفية لاستيطان المكلفين في صلاة الجمعة كما تقدم.

6- المدن والقرى المهتمة بسبب الكوارث كالزلازل: إن عزم أهلها عمارتها تصح وتجب عليهم الجمعة، وإن عزموا الرحيل عنها فلا تصح ولا تجب عليهم لعدم الإقامة في مكان مستوطن والذي هو شرط صحة عند جميع الفقهاء.

المصادر

ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان. *المصنف في الأحاديث والآثار*. تح: كمال يوسف الحوت. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1409.

ابن العربي، محمد بن عبد الله. *أحكام القرآن*. راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلّق عليه: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ / 2003 م.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. *مجموع الفتاوى*. تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ/1995م.

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*. روجعت وصححت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء. مصر: المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد، 1357 هـ / 1983 م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. القاهرة: دار الحديث، 1425 هـ / 2004 م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز. *رد المحتار على الدر المختار*. بيروت: دار الفكر، ط2، 1412 هـ / 1992 م.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. *المغني*. القاهرة: مكتبة القاهرة، 1388 هـ / 1968 م.

ابن مفلح، محمد بن مفلح. *الفروع*. تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي. مؤسسة الرسالة، ط1، 1424 هـ / 2003 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ.

أبو زرعة، أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين. *تحرير الفتاوى*. تح: عبد الرحمن فهمي محمد الزواوي. جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1432 هـ / 2011 م.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تح: محمد زهير بن ناصر الناصر. دار طوق النجاة.

البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي. *التعريفات الفقهية*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424 هـ / 2003 م.

البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخطاب، محمد بن محمد. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، ط3، 1412هـ / 1992م.

الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ / 1994م.

الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. بيروت: دار الفكر.

الزليعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. القاهرة: المطبعة الأميرية-بولاق، ط1، 1313هـ.

السرخسي، محمد بن أحمد. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، 1414هـ / 1993م.

الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب. المعجم الكبير. تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2.

عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني. المصنف. تح: حبيب الرحمن الأعظمي. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1403.

عليش، محمد بن أحمد بن محمد. منح الجليل شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، 1409هـ/1989م.

العيني، محمود بن أحمد بن موسى. البناء شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420هـ/2000م.

القراي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الشهير بالقراي. الذخيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.

مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تح: زهير شاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991م.

Kaynakça

Aynî, Maḥmûd b. Aḥmed. *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâs el-'Arabî. 1431.

Aynî, Maḥmûd b. Aḥmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-kutubu'l- 'ilmiyye, 1. Baskı, 1420-2000.

Azîm Abâdî, Muḥammed Eşref b. Emîr b. Hudayr. *Avnü'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Beyrût: Dâru'l-kutubu'l- 'ilmiyye, 2. Baskı, 1415.

Behûtî, Manşûr b. Yûnus. *er-Ravzü'l-mürbi' şerhu Zâdü'l-müstakni'*. Beyrût: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 2. Baskı, 1406/1986.

Beyhaḳî, Aḥmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. thk. Abdulmuti' Kalecî. Dımaşk: Dâru'l-küteybe, 1412/1991.

Buḥârî, Muḥammed b. İsmail. *Şaḥîh-i Buḥârî*. thk. Muḥammed Zehir b. Naşır. Dâru Tavki'n-Necât, 1. Baskı, 1422.

Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Muḥammed Muḥyuddîn Abdulhamîd. Beyrût: el-Mektebe el-Asriyye.

Enşârî, Zekeriyâ b. Muḥammed b. Aḥmed. *el-Gurürü'l-behiyye fi şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye*. Şanaa: el-Matbaa el-Yemeniye, 1995.

Ḥatîb eş-Şirbînî, Muḥammed b. Aḥmed. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1994.

Ḥattâb, Muḥammed b. Muḥammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muḥtaşarı Ḥalîl*. Dâru'l-Fikir, 2. Baskı, 1398.

İbn Ḥacer el-Heytemî, Aḥmed bin Ali. *Tehzibu't-tehzîb*. thk. Ḥalil Mamoon- Ali b. Suûd. Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, 1417/1996.

İbn Âbidîn, Muḥammed Emin. *Ḥaşiyetu reddi'l-muḥtar*. Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, 1411/ 2000.

İbn Arafe ed-Desûkî, Muḥammed. *Ḥâşiyetu'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Dâru'l-Fikir. TY. BY.

İbn Ḥacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed. *Tuḥfetü'l-muḥtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebe et-Ticâriyye el-Kübrâ, 1357-1983.

İbn Hâzım, Alî b. Aḥmed b. Saîd. *el-Muḥalla bil-aşar*. thk. Lecnetu ihya' et-Turâş el-Arabî. Beyrût: Dâru'l-afâk al-cedîde. Ty.

İbn Kudâme, Abdullah b. Aḥmed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. El-Ḥasan et-Türkî. Dâru Alemi'l-Kutûb, 5. Baskı, 1436/2005.

İbn Müfliḥ, İbrahim b. Muḥammed. *Kitâbü'l-Fürû*. thk. Abdullah et-Türkî. Müessesetü'r-risâl, 1. Baskı 1418.

İbn Rüşd, Aḥmed b. Muḥammed. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l Muḫtesid*. Beyrût: Dâru'l-Fikir. Ty.

İbn Teymiyye, Aḥmed b. Abdülhalîm. *el-Ḥisbe fi 'l-İslam*. Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1. Baskı. 1431.

İlîş, Muḥammed b Aḥmed. *Mineḥü'l-celîl ala Muḫtaşarı Ḥalil*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1409/1989.

Ḳarafî, Aḥmed b. İdris. *ez-Zaḥira*. Thk. Muḥammad Hacî. Dâru'l-Garb, 1994.

Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf 'alâ mezḥebi'l-İmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel*. thk. Muḥammad Elfiki. Beyrût: Dâru ihya' i't-turâşi'l-'Arabî.

Mergînânî, Ali b. Ebi Bekr Abdulcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerḥu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muḥammed Fuâd Abdülbaḳî. Beyrût: Dâru ihya' i't-turâşi'l-'Arabî.

Müslim, Müslim b. Ḥaccâc. *Şaḥiḥ Müslim*. thk. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâḳî. Beyrût: Dâru ihya' i't-turâşi'l-'Arabî, 1334.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerḥu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-fikir, Ty.

Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *en-Nevevî fi Şerḥi Şaḥiḥi Müslim*. Beyrût: Dâru ihyai't-turâşi'l-'Arabî, 2. Baskı, 1392.

Taberânî, Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Ḥamdî Abdülmecîd. Ḳahire: Dâru İbn Teymiyye, 2. Baskı.

Zeylaî, Abdullah b. Yusuf. *Naşbü'r-râye li-tahrici eḥadişi'l-Hidâye*. thk. Muḥammed Yûsuf. Mısır: Dâru'l-hadiş, 1357.

Assist.Prof. Amer Aldershewi

Extended Summary

Allah Almighty commanded Muslims to strive for the Friday (*Jumu'ah*) prayer and to perform it weekly. He also warned them of being negligent against it, as those who are negligent against it are among the oblivious. Prophet Mohammed (PBUH) and his honorable companions and Muslims performed this obligation. Friday prayer has some conditions not stipulated in the five daily prayers, and Muslim jurists expounded all those conditions. They agreed on some conditions and disagreed on others. The discussion in this research will be about the condition of settlement (*Istithân*) in Friday prayer, by explaining the meaning of settlement, the description of settlement, its basis, and the sayings of the jurists regarding it. The research utilized the descriptive, analytical, and comparative approaches, by explaining the nature of the condition of settlement, whether it is a condition of validity, obligation, or performance, and analyzing the opinions of jurists on that and comparing them. Jurisprudential sources addressed the settlement issue in Friday prayers, but with a mixture in the settlement term between settling the land or country in which it is settled and the group. The research will not delve into the condition of settling the land for the validity of performing Friday prayer because it is unanimously agreed upon. Hanafis stipulated that the prayer be performed in a region, and the majority allowed it to be performed in cities and villages. So, performing Friday prayers in a settled place is an agreed-upon matter, but the discussion will be about the condition of the settlement of a group of accountable people. Settlement can be defined as residing in a place intending to not leave except for a necessity and then returning to it. Considering the place where Friday prayer is performed, settlement is a condition of validity. Hence, the Friday prayer is invalid in uninhabitable lands, such as deserts and mountaintops. Also, considering the group of accountable people performing the Friday prayer, settlement is a condition of the validity, obligation, and performance according to the majority of jurists, unlike the Hanafis, who did not stipulate such a condition. Residency that nullifies the provisions of travel is a condition for the obligation of Friday prayer according to all jurists, and it is a consequential obligation. However, residence without settling in the place makes the person among those not counted for the performance of Friday prayer, so he is not counted among the number necessary for the prayer to be performed according to the majority, unlike the Hanafis. Therefore, considering the stipulation of settlement, if a group of people pass through a city and they intend to reside there for a period that nullifies the provisions of travel, then if they perform the Friday prayer there, their prayer is valid, and it is also obligatory for them and it is held with them according to the Hanafis and a view according to the Malikis. However, the most authentic opinion according to the Malikis, Shafi'is and Hanbalis, is that it is valid and obligatory for them, but it is not held with them. What the research concluded is that the residence that nullifies the provisions of travel is sufficient to obligate Friday prayer and consider it valid, and to be performed by a person without regard to his settlement, so the texts commanding Friday prayers in this matter did not differentiate between a settler or someone else. The texts that ordered the performance of Friday prayers excluded a group of people, including a traveler and a patient, and did not exclude the non-settled resident. They also include Friday prayers being obligatory for those who reside in a certain place for a period of time that is sufficient to nullify the provisions of travel, independently and authentically, and not consequentially. Among the contemporary applications of the settlement requirement is that if the workers of companies that are located outside the cities and villages want to perform Friday prayer, then it is neither valid nor obligatory for them,

because the condition of settlement is not fulfilled according to the majority of jurists, and because it is not a region according to the Hanafis, so the place is not habitable land, rather, the workers come there for a specific time and then return to their homes. Also, the condition of settlement has not been achieved among those workers, as they are not settlers in that place. Rather, they come during work hours and then return to their homes. Hence, the condition of settlement in the place and the people has not been met, so they do not have to perform Friday prayers. Also, among the contemporary applications is places prepared for picnicking that are outside cities and villages, such as seacoasts, rest houses that are established in forests and deserts far from cities and villages, and trips to mountaintops and the poles, where people gather to relax or for adventure and exploration. If they want to perform Friday prayer in those places, it is not valid, as the area is not valid for settlement and there is no a settled group living there. Therefore, Friday prayer there is not valid and is not obligatory for those residing there because the condition of settlement is not fulfilled according to the majority, and because it is not region according to the Hanafis. Moreover, cities and villages that are destroyed due to disasters such as earthquakes and floods, performing Friday prayer there depends on the intention of its people. If they reside there intending to rebuild it, then the Friday prayer is valid and obligatory for them. However, if their stay there after the disaster was with the intention that they would leave to another country or place, then the Friday prayer in that place is neither valid nor obligatory for them because the condition of settlement is not met. Also, for the refugees who were displaced to the Western countries, if they decided to settle in those countries, the Friday prayer is valid and obligatory for them and is held with them, and therefore, it is obligatory for students, merchants, and workers who came to those countries for the purpose of study or work and other temporary reasons, even if they live for a long period of time, such as one, two, three, or four years, but it is not held with students and others according to the majority of jurists, unlike the Hanafis. However, if the refugees do not intend to settle in those countries or a number that is not sufficient for the validity of the Friday prayer, then due to the lack of a group of accountable people, the Friday prayer is neither valid nor obligatory for them, and therefore, it is not obligatory for the students and the merchants mentioned above. As for the Hanafis, since they did not stipulate settlement among the group of accountable people, but rather stipulated residence only, in addition to the fact that the Friday prayer is held with non-settled people, so even the traveler can be counted for the performance of Friday prayer. Accordingly, if refugees, students, merchants, and even travelers wanted to perform it in that country, their prayers would be valid.

Keywords: Friday (Jumu'ah) prayer - settlement (Istiṭān) - travel - condition of obligation - condition of validity - condition of performance.

Sabbân'ın Nahiv Terimlerine Yaklaşımı

Sabbân's Approach to Nahiv Terms

Dr. Öğr. Üyesi Turan BAHŞI

turanbahsi@akdeniz.edu.tr

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

 [0000-0003-0900-9258](https://orcid.org/0000-0003-0900-9258)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Accepted

24 Ocak / January 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Bahşi, Turan. "Sabbân'ın Nahiv Terimlerine Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 94-118.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1398403>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Sabbân'ın Nahiv Terimlerine Yaklaşımı

Öz ► Bu makalede Sabbân'ın (öl. 1206/1792) Üşmûnî'ye (öl. 918/1513) ait *Elfiyye* şerhi üzerine yazdığı hâşiyesindeki nahiv terimlerini ele alış biçimi incelenmektedir. Araştırmada hâşiyede bulunan nahiv terimlerine odaklanılmış, gramere ilişkin kurallar çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Nitel araştırma tekniklerinden doküman analizi metodu esas alınarak yapılan bu çalışmada ilk olarak terim kavramı ele alınmış ve nahiv ilminde kullanılan terimlerden bahsedilmiştir. Ardından Sabbân'ın nahiv terimlerine yaklaşımı tarama ve tasnif yöntemleriyle belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmada Sabbân'ın nahiv terimlerine ihtilaf odaklı ve disiplinler arası bir yaklaşım sergilediği sonucuna varılmıştır. Onun ihtilaf odaklı yaklaşımında ön plana çıkan husus, gramer terimlerine dair ihtilaflara öz bir şekilde yer vermesi bununla birlikte salt nakille yetinmeyip aynı zamanda kendine özgü tercihler üretebilmesidir. Ayrıca Sabbân'ın nahiv istihlamlarını açıklarken sahip olduğu ilmî müktesebatı da kullandığı, terimleri lügat, belâgat ve mantık ilimlerine dair veriler ışığında analiz ettiği tespit edilmiştir. Makalenin, nahiv disiplininde terminoloji alanında çalışma yürütecek araştırmacılara katkı sunması öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Nahiv, Terim, Sabbân, Hâşiyeye.

Sabbân's Approach to Nahiv Terms

Abstract ► In this article, Sabbân's (d. 1206/1792) treatment of grammar terms in his annotation on the *Elfiyye* commentary of Üşmûnî (d. 918/1513) is examined. The research concentrates on the grammatical terms found in the gloss, excluding rules related to grammar from the scope of the study. Employing qualitative research techniques, particularly the document analysis method, the study first discusses the concept of terminology and introduces grammatical terms used in the field of nahiv. Then, Sabbân's approach to syntax terms was tried to be determined by scanning and classification methods. The research concluded that Sabbân exhibited a conflict-oriented and interdisciplinary approach to syntax terms. What stands out in his controversy-oriented approach is that he includes concisely the disputes about grammatical terms, and that he is not satisfied with mere transfer, but also produces his own unique preferences. In addition, it has been determined that Sabbân used his scientific acquis when explaining grammar terms and analyzed the terms in the light of data on dictionary, rhetoric and logic sciences. It is expected that the article will contribute to researchers who will work in the field of terminology in the discipline of grammar.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Grammar, Term, Sabbân, Hashiyah.

Giriş

Bir dilin kültür ve medeniyet bakımından gelişmişliğinin temel göstergelerinden biri kabul edilen terimler, eğitim öğretim faaliyetleri açısından da büyük bir öneme sahiptir. Bilim ve sanat dallarında öğretimi amaçlanan konular, hedef kitleye terimler aracılığıyla aktarılmaktadır. Böylece terimler, adeta kod olma özelliği sayesinde bir yandan iletişim diğer yandan da düşünme süreçlerini kolaylaştırmakta ve hızlandırmaktadır. Hatta dil-düşünce

ilişkisi bağlamında terimlerin, bilimsel faaliyetler açısından ontolojik olarak varlığının zorunluluk arz ettiği dahi söylenebilir. Çünkü bilim, teknik, sanat ve felsefe gibi alanlarda terimlerden izole çalışmalar yapmak büyük bir kavram kargaşasını da beraberinde getirecektir ve objektif sonuçlara ulaşılması önünde bir engel oluşturacaktır.¹

Öte yandan herhangi bir disiplinin çok fazla terim içermesi İbn Haldûn'un (öl. 808/1406) da vurguladığı üzere eğitim öğretim faaliyetleri açısından bir zorluğu da beraberinde getirmektedir.² Bu nedenle İslam ilim geleneğimizde kaleme alınan eserlerde, alana özgü terimlerin muhataplar tarafından içselleştirilmesi ve düşünme süreçlerinde aktif bir şekilde kullanılması için özel bir gayret sarf edilmiştir. Söz konusu çabaya dair örnekleri temel metin kitaplarında bulmak mümkündür. Asıl metin kitaplarının yanı sıra “ilmi muhafazaya, devamlılığını sağlamaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dönük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabaların ürünlerinden”³ biri sayılan şerh ve hâşiye türü eserlerde de terimlere önem verilmiştir.

Bu makalede incelenen eser, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân'a (öl. 1206/1792) aittir. Sabbân, bu eserini Nûreddin Ali b. Muhammed el-Üşmûnî'nin (öl. 918/1513) İbn Mâlik'in *Elfiyye* adlı manzumesi üzerine yazdığı *Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* isimli şerhine bir hâşiye olarak kaleme almıştır.⁴ Sabbân üzerine yapılan akademik çalışmalarda hâşiyenin nahiv metodu ya da müellifin Arap diline katkısı gibi konulara odaklanılmıştır.⁵ Hâşiye üzerinde terimler bağlamında müstakil bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. “Sabbân'ın Nahiv Terimlerine Yaklaşımı” başlıklı çalışmamız, söz konusu boşluğu doldurmak gayesiyle yapılmıştır. Bu makale, nahiv terimlerinin izah şekillerinin tespit edilmesinin yanı sıra terimlerin farklı disiplinlerden de istifade edilerek açıklanmasının imkânını ortaya koyması

¹ Salim Pilav, “Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 16/1 (2008), 267; Bilginer Onan, “Dil Eğitiminde Kullanılan Bilimsel Terminoloji Üzerine Bir Tasnif Çalışması”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/34 (2016), 52.

² Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Dımaşk: Dârü'l-Belhî, 2004), 1/334.

³ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz (Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not)* (İstanbul: Dergâh, 2014), 19.

⁴ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/516; Zülfikar Tüccar, “Sabbân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/335.

⁵ Bk. Selman Ebu Semmûr Ziyad Muhammed, *el-Fikru'l-Lugavî 'inde's-Sabbân fi Hâşiyetihi 'ale'l-Üşmûnî* (Ürdün: Mu'tah, 2006); Hüseyin Çiçek, *Nahiv Literatüründe Yöntem ve Sabbân Hâşiyesi Örneği* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslam Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Ahmet Harman, *Muhammed Sabbân ve Belâgat'a Dair Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Orhan İyışenyürek, “Muhammed es-Sabbân'ın Arap Diline Katkıları”, *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni* 1, 2022, 249-275. Müellif hakkında yapılan diğer çalışmalar için bk.: Harman, *Muhammed Sabbân ve Belâgat'a Dair Görüşleri*, 42-43.

açısından önem arz etmektedir. Öte yandan söz konusu araştırmının, terimler ve İslâm ilim geleneğinde şerh-hâşiye literatürü üzerinde yapılacak çalışmalara katkı sunması öngörülmektedir.

1. Terimlere Genel Bir Bakış

Terim sözcüğü, Latince “sınır, son” anlamına gelen “terminus” kelimesine benzetilerek “derlemek” ifadesinin eski bir kullanımı olan “termek” fiilinden türetilen bir kavramdır.⁶ Batı dillerinde terim kelimesi term, tèmrine, terme ve termino gibi sözcüklerle ifade edilmektedir.⁷ Arapçada ise terimi ifade etmek üzere genellikle “anlaşmak, ittifak etmek ve uzlaşmak,” anlamlarını içeren “ıstılâh” tabiri kullanılmaktadır. Bununla birlikte aynı kökten türeyen ism-i mef’ûl kalıbındaki “mustalah” kavramı da terim kelimesini karşılamak üzere kullanılmaktadır.⁸

Ömer Nasuhi Bilmen, ıstılâh kavramını “muayyen bir cemaatin, bir meslek erbabının bir lafzı mânâyı lûgâvîsinden çıkararak başka bir manada müttefikan istimal etmeleri”⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan da anlaşıldığı üzere ıstılâhlar/terimler, bir ilim veya meslek dalı mensupları tarafından özel ve özgün anlam yüklenen kelime veya terkiplerdir. Ayrıca bir kelimenin terim özelliği kazanabilmesi için terim anlamı üzerinde ilgili olduğu ilim ve sanat mensuplarının ittifakının da bulunması gerekmektedir.¹⁰

Terimler, ait olduğu disiplinle uğraşan ilim adamları tarafından türetilmiş ve zaman içerisinde gelişme kaydetmiştir. İslâm ilim geleneğinde terimler, ilimlerin tasniflerinin yapıldığı Fârâbî’nin (öl. 339/950) *İhsâ’u’l-‘ulûm*’u, Hârizmî’nin (öl. 387/997) *Mefâtihu’l-‘ulûm*’u ya da İbn Sînâ’nın (öl. 428/1037) *Aksâmu’l-‘ulûm*’u gibi eserlerde ele alınmıştır.¹¹ Terimleri konu edinen eserlerin yazımına Seyyid Şerif el-Cürçânî (öl. 816/1413) *et-Ta’rifât* isimli eseriyle büyük bir katkı sunmuş; tıpkı kendinden önceki ilim adamları gibi farklı ilim dallarına dair terimleri bir araya getirmiştir.¹² Cürçânî’den sonra ise Muhammed Abdurraûf el-Münâvî’nin (ö.

⁶ Hamza Zülfişkar, *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları* (Ankara: TDK Yayınları, 1991), 20; Pilav, “Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi”, 268.

⁷ Ali Bulut, “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VIII/2 (2008), 90.

⁸ Halim Öznurhan, “İstilah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/575.

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.), 11.

¹⁰ Cürçânî, Ebu’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu’t-ta’rifât* (Beyrut: thk. Âdil Enver Hızır, Dâru’l-Ma’rife, 2007), 31; Öznurhan, “İstilah”, Ek-1/575.

¹¹ Sadreddin Gümüş, “et-Ta’rifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/29.

¹² Muhammed Mahmut Olçun, “Cürçânî Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları”, *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 66.

1031/1622) *et-Tevkîf 'alâ Mühimmâtî't-ta'rîfî*, Ebu'l-Bekâ el-Kefevî'nin (öl. 1095/1684) *el-Külliyât'ı* ve Tehânevî'nin (öl. 1158/1745'ten sonra) *Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm'u* gibi ansiklopedik sayılabilecek eserlerde terimler incelenmeye devam etmiştir.¹³ Tefsir, hadis ve fıkıh gibi dînî ilimlerin yanı sıra Arap dilinin gramer boyutuyla ilgilenen nahiv ilminde de pek çok terim kullanılmaktadır.

2. Nahiv Terimleri

“Nahiv terimleri” ifadesiyle maksat, sözlük anlamından çıkıp salt nahiv disiplinine özgü, sözlük anlamından başka bir anlam kazanan kelimelerdir. Örneğin “i'râb” ifadesi ele alınırsa, bu kelime sözlükte pek çok anlamda kullanılmaktadır. Buna karşı nahiv ilminde ise söz konusu kelime, gramere özgü olarak “kelimenin sonundaki değişimi” ifade etmektedir.¹⁴ Nahiv ilmine ait terimlerin ortaya çıkışı, doğal olarak bu ilmin doğuşuyla eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. Başta “nahiv” terimi olmak üzere Arapçanın gramer yönüyle ilgili ilk terimler, Ebul-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) tarafından üretilmiştir.¹⁵ Ebu'l-Esved o gün kullanılan Arapça'yı ölçü olarak kelimenin ilk anlamına dayalı bazı terimler geliştirmiştir.¹⁶ Ondan sonra Nasr b. Âsım (ö.87/706), Abdurrahman b. Hürmüz (ö.117/735), Yahyâ b. Ya'mer (ö.127/745), İsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766) ve Ebû Amr b. el-Alâ (öl. 154/771) gibi isimler nahve dair terimlerin gelişimine katkı sunmuşlardır.¹⁷

Nahiv terimlerine dair isimlendirme faaliyetleri Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve öğrencisi Sîbeveyhi (öl. 180/796) tarafından da devam ettirilmiştir. Bu iki dilbilgini, önceki âlimler gibi Arapların günlük hayatta kullandıkları kelimeleri esas alarak gramer sahasında kelimenin sözlük anlamından farklı manada kullanılan terimler üretmişlerdir.¹⁸ Özellikle Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* isimli eserinin, nahiv ilminde terminolojinin yerleşmesi ve sonraki nesillere aktarılmasında özel bir yeri vardır. Nahiv terimlerinin ortaya çıkışına ilişkin yapılan çalışmalarda, söz konusu eserin sarf, lügat ve belâgat gibi dil ilimlerine dair terimleri

¹³ Gümüş, “et-Ta'rîfât”, 40/29. Günümüzde hadis, fıkıh, tefsir ve tasavvuf gibi alanlara dair terimleri açıklayan Türkçe eserler de bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk.: Harun Ögmüş, *İlahiyat Araştırmaları Kılavuzu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 58.

¹⁴ Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 34; Avad Hamd Kûzî, *el-Mustalahu'n-nahvî neş'etuhu ve tetavvuruhu hatte evâhiri'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî* (Riyad: et-Tibâ'atu'l-'Arabiyye es-Su'udiyye, 1401), 21.

¹⁵ Ali Bulut, “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VIII/2 (2008), 104.

¹⁶ Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 173.

¹⁷ Kûzî, *el-Mustalahu'n-Nahvî*, 53; Bulut, “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, 2008, 99-101; Encümen Bayram - Kiyasettin Arslan, “Mısır Merkezli Yürütülen Fasih Arapçayı Tahrif Çalışmaları”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 23/1 (2023), 223-224.

¹⁸ Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*, 173.

barındırmakla birlikte nahiv disiplininde “en önemli ilk ve hacimli kaynak” sayıldığı dile getirilmektedir.¹⁹

Nahiv ilminde kullanılan terimler, tarihî süreç içerisinde bir gelişim ve ilerleme kaydetmiştir. Her ne kadar bir kelimenin terim hüviyetini kazanabilmesi için üzerinde meslek erbabının ittifak etmesi gerekse de kimi zaman terimler, bazı ekoller ya da birtakım kişiler tarafından farklı kavramlarla ifade edilmiştir.²⁰

Nahiv alanında terimlere ilişkin ilk çalışmaların coğrafya itibarıyla Basra’da yapıldığı görülmektedir. Basralı âlimlerin derslerine katılan bir grup nahiv bilgini, Kûfe’ye giderek Arap dili üzerindeki çalışmalarını burada devam ettirmişlerdir. Kûfeli âlimler, zamanla Basra mektebinin nahiv metodunu takip etmeyi bırakarak hicrî ikinci yüzyıl sonlarında kendilerine özgü bir yöntem ortaya koymuşlardır. Kûfe’de özellikle Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805) ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) gibi önde gelen nahivcilerin yetişmesiyle birlikte Basra-Kûfe dil mektepleri arasındaki ihtilaflar artmıştır. Söz konusu durum Arap edebiyatına dair ürünlerin kayıt altına alınması ve gramer kurallarının belirlenmesi gibi faaliyetlere yansımıştır.²¹ Dolayısıyla nahiv tarihinde Basra ve Kûfe ekollerinin dile yaklaşım yöntemleri, tercih ettikleri nahiv terimlerinde de etkili olmuştur. Şunu belirtmek gerekir ki nahiv ilminde Basralı ilim adamlarının ortaya koydukları sistem ve buna bağlı olarak ihdas ettikleri nahiv terimleri pek çok bölgede genel kabul görmüştür.²² Basra ve Kûfe dil mektepleri arasındaki terimleri farklı isimlendirme çabalarına ek olarak, i’tizâlî görüşleri benimseyen bazı nahivcilerin bu ekolleri takip etmek yerine bireysel tutum sergilemelerinin, terimler üzerindeki çatışmayı olumsuz yönde etkilediği de belirtilmektedir.²³ Sabbân’ın nahiv terimlerine yaklaşımından önce müellifin hayatı ve hâşiyesi hakkında bilgi vermek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

¹⁹ Bulut, “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”, 104.

²⁰ Detaylı bilgi için bk. Kûzî, *el-Mustalahü'n-Nahvî*, 24.

²¹ Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2008), 154-155; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 107; Hulusi Kılıç, “Kûfiyyûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/345-346.

²² Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 167; M. Cevat Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1 (2003), 51.

²³ Rıfat Akbaş - Mehmet Şirin Çıkar, “Nahivciler Arasındaki İhtilafların Gramer Kavramlarına Yansıması”, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41 (2018), 329.

3. Sabbân Ve Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Üsmûnî İsimli Eseri

Sabbân'ın tam künyesi Ebu'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân'dır. Mısır'da dünyaya gelen Sabbân, ilim tahsiline Kâhire'de başlamıştır. Yaşadığı dönemin ileri gelen pek çok ilim adamının ders halkalarına katılmıştır.²⁴ Kaynaklarda Sabbân'ın nahiv ve belâgat gibi dil ilimlerinin yanı sıra tefsir ve hadis gibi naklî ilimleri tahsil ettiği bununla birlikte mantık ve cedel gibi aklî ilimlerle de meşgul olduğu belirtilmektedir.²⁵ Sabbân, tasavvuf ile de meşgul olmuş; Şâzelî tarikatının ileri gelenlerinden Muhammed Sâdât b. Vefâ'dan istifade etmiş ve bu tarikatın esaslarını da Şeyh Abdulvehhâb b. Abdisselâm el-Affî'den (öl. 1172/1758) öğrenmiştir.²⁶

Sabbân hayatı boyunca pek çok talebe yetiştirmiştir. Cebertî (öl. 1825), *Acâ'ibu'l-âsâr* isimli tarih kitabında Sabbân'ın Mısır ve Şam bölgelerinde ilim adamları tarafından tanındığını, sahip olduğu ilmî müktesebatıyla büyük bir şöhret elde ettiğini vurgulamaktadır.²⁷ Sabbân, kısa bir süre İmam Şâfîî Türbesi'nde muvakkitlik yapmış ardından Ezher Camii'nin karşısında inşa edilen bir mescitte bu görevine devam etmiştir.²⁸ Kaynaklarda Sabbân'ın ilmî liyakatiyle Kâhire kadısı Tatarzâde Abdullah Efendi'nin dikkatini çektiği ve onunla dostluk kurduğu ifade edilmektedir. Bunun yanı sıra dönemin Mısır valisi Kethüdâ Hasan Paşa'nın da Sabbân'a saygı ve hürmet gösterdiği ve ona maddî destek verdiği belirtilmektedir.²⁹ Sabbân, ömrünün sonlarında yakalandığı veba hastalığı nedeniyle hicrî 1206 (m. 1792) yılında vefat etmiş ve Bustân Mezarlığı'na defnedilmiştir.³⁰

Sabbân'ın kaleme aldığı kitaplar incelendiğinde, onun başta dil ilimleri olmak üzere dînî ilimlerde de eserler veren münbit bir âlim olduğu görülmektedir. Dil ilimlerinde *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-İsâm li's-Semerkandiyye*, *Risâle fi 'ilmi'l-beyân*, *el-Kâfiyetü's-şâfiye fi 'ilmeyi'l-'arûz ve'l-kâfiye ve Müsellesât fi'l-luga* gibi eserleri bulunmaktadır. Diğer disiplinlerde ise *Manzûme fi mustalahi'l-hadîs*, *Manzûme fi dabti ruvâti'l-Buhârî ve Müslim*, *Takrîr 'alâ mukaddimeti Cem'î'l-cevâmi*, *İs'âfû'r-râğibîn fi sîreti siyeri'l-Mustafâ ve fedâ'ili âli beytihi't-tâhirîn* isimli eserleri yazmıştır. Ayrıca

²⁴ Abdurrahman b. Hasan Ceberti, *'Acâ'ibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahîm Abdurrahmân (Kâhire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1997), 2/347; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Müessesetü'r-Risâle, ts.), 3/516; Tüccar, "Sabbân", 35/335.

²⁵ Ceberti, *'Acâ'ibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, 2/347-348.

²⁶ Tüccar, "Sabbân", 35/335.

²⁷ Ceberti, *'Acâ'ibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, 1/347.

²⁸ Ceberti, *'Acâ'ibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, 1/354.

²⁹ Abdurrezzâk b. Hasen İbrâhîm el-Baytâr el-Meydânî, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlis 'aşer* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), 1392.

³⁰ Ceberti, *'Acâ'ibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, 1/354.

Sabbân'ın, mantık ilminde Ahdarî'nin (öl. 983/1575-1576) meşhur *es-Süllemü'l-mürevnak fi 'ilmi'l-mantik* adlı manzumesine Ahmed b. Abdilfettâh el-Mollâvî (öl. 1181/1767-1768) tarafından yazılan şerh üzerine bir hâşiyesi de bulunmaktadır.³¹

Müellifin en meşhur eseri, araştırmamızda nahiv terimleri bağlamında incelediğimiz *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Üşmûnî* isimli kitabıdır. Şevki Dayf (1910-2005), Sabbân'ın bu hâşiyesini Osmanlı döneminde nahiv alanındaki faaliyetlerin aktif ve canlı bir şekilde devam ettiğine örnek olarak göstermektedir.³²

Söz konusu eserin mukaddime bölümünde Sabbân, bu kitabın bir hâşiye çalışması olduğunu vurgulayarak Üşmûnî'nin *Menhecu's-sâlik* isimli kitabını takip edeceğini belirtmektedir. Ayrıca müellif mukaddimedeki hâşiyesinde uyguladığı metotlara dair bilgiler paylaşmaktadır. Söz konusu yöntemler; Üşmûnî'ye ait ifadeleri daha kolay anlaşılacak bir şekilde açıklaması, nahivciler tarafından ortaya konulan bilgileri özetlemesi, bu bilgileri analiz ederek saptadığı hatalara dikkat çekmesi ve kendi tercihlerine yer vermesidir.³³ Sabbân'ın belirttiği bu metotlardan son ikisi yani dil kurallarına ilişkin yanlışlara dikkat çekmesi ve özgün fikirlerini ortaya koyması önemli bir husustur. Zira bu metotlar hâşiye türünü özgünlükten yoksun bir tekrar ve salt nakilden ibaret gören anlayış sahiplerinin³⁴ objektif ve bilimsel bir perspektifle değerlendirme yapmadıklarını ortaya koymaktadır.³⁵ Öte yandan hâşiye üzerinde yapılan çalışmalarda Sabbân'ın mukaddimedeki vurguladığı metotları ustaca kullandığı belirtilmekte; müellifin, yüz civarı eserden yararlanarak kendinden önceki ilmî birikimi aktarmakla birlikte, bu verileri düşünce süzgecinden geçirdiği, kimi zaman eleştirdiği ve hatta kendi tercihlerini ortaya koyduğu belirtilmektedir.³⁶ Sabbân'ın hâşiyesinin özgünlüğünü ortaya koyan ve bu yönüyle de incelenmeye değer yanlarından biri de nahiv terimlerini izah yöntemidir.

³¹ Eserleri için bk. Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/516; Çiçek, *Nahiv Literatüründe Yöntem ve Sabbân Hâşiyesi Örneği*, 68-71.

³² Şevki Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî: 'Asru'd-Düvel ve'l-İmârât: Mısır* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990), 120.

³³ Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali el-Mısırî Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şerhi'l-Üşmûnî 'ala Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003), 1/9.

³⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Kara, *Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 64-70.

³⁵ Özgünlükten yoksunluk, taklit ve tekrardan ibaret olma gibi değerlendirmeler İslâmî ilimlerde yaygın bir edebî tür olan ihtisâr literatürü için de yapılmaktadır. Fakat güncel çalışmalar bu iddiaların da gerçeği yansıtmadığını ortaya koymaktadır. Bk.: Tunahan Erdoğan, "Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği", *Dîvân (Dergi)* 28/54 (Ocak 2023), 31-72.

³⁶ Çiçek, *Nahiv Literatüründe Yöntem ve Sabbân Hâşiyesi Örneği*, 72-75.

4. Sabbân Hâşiyesinde Nahiv Terimleri

Sabbân'a göre terimler, ait olduğu disiplin için büyük bir öneme haizdir. Hatta ona göre kitabın telif gerekçelerinden biri, o alandaki terimlerin izah edilip açıklanmasıdır.³⁷ Sabbân, hâşiyede nahve dair terimleri olabildiğince kısa ve öz bir üslupla açıklamaktadır. Eserde terimlerin izahına dair bilgiler, genellikle ilgili konu başlığından hemen sonra verilmektedir. Sabbân'ın terim açıklamaları tahlil edildiğinde onun ihtilaf odaklı ve disiplinler arası yaklaşım sergilediği görülmektedir.

4.1. İhtilaf Odaklı Yaklaşım

Daha önce de ifade edildiği üzere nahiv ilminde kullanılan terimler, zamanla bir gelişim ve ilerleme kaydetmiştir. Bununla birlikte nahiv tarihinde bazı ekoller ya da birtakım kişiler tarafından kimi zaman terimler farklı kavramlarla ifade edilmiştir.³⁸ Söz konusu durum yani terimlerin farklı isimlendirilmesi, nahiv öğretimi açısından bir meşakkati de beraberinde getirmektedir.³⁹

Eserinde Basrâ-Kûfe ekollerinin gramer kurallarındaki ihtilaflarından söz eden Sabbân,⁴⁰ söz konusu dil okullarının nahiv terimlerini farklı isimlendirmelerine de dikkat çekmektedir. Örneğin “harf-i cerr” terimini semantik olarak inceleyen müellif, zikredilen terimin Basralı âlimlere ait olduğunu; Kûfeli nahivcilerin ise bu ıstılah yerine “hurûfu'l-izâfet” kavramını tercih ettiklerini nakletmektedir.⁴¹

Bir hâşiyeye yazarı olarak Sabbân'ın nahiv terimlerine ihtilaf odaklı yaklaşımında üzerinde durulması gereken diğer bir husus, Üşmûnî'nin kapalı bulduğu ifadelerini açıklamasıdır. Örneğin Üşmûnî, mef'ûl konusunda “mef'ûl-ü fih” terimine yer vermekte, ardından bu terimin “zarf” şeklinde de isimlendirildiğine dikkat çekmektedir. Sabbân ise Üşmûnî'nin bu açıklamasındaki kapalılığı kaldırmak üzere “zarf” terimini benimseyen kişilerin Basralı âlimler olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca Sabbân “mef'ûl-ü fih” ve “zarf” kavramları dışında bu terime ilk dönem nahivcilerinden Alî b. Hamza el-Kisâî'nin (öl. 189/805) “sıfat”, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın ise (öl. 207/822) “mahal” ismini verdiğini de nakletmektedir.⁴² Görüldüğü gibi Sabbân hem ekol hem de dilciler özelinde terim üzerindeki ihtilafı yer vermektedir. Bununla birlikte müellif, Üşmûnî'nin izahlarını yeterli gördüğü yerde ise terim ihtilaflarına dair bilgi vermekten

³⁷ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/46.

³⁸ Detaylı bilgi için bk. Kûzî, *el-Mustalahu'n-nahvî*, 24.

³⁹ Ergin, “Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri”, 51.

⁴⁰ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/205, 131.

⁴¹ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/768.

⁴² Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/648.

kaçınmaktadır. Mesela bedel konusunda Üşmûnî, “bedel” terimin Basralılara ait olduğunu buna mukabil Kûfeli âlimler bu ıstılah yerine “terceme”, “tebyîn” ve “tekrîr” gibi kavramları tercih ettiklerini söylemesi nedeniyle Sâbbân, terim ihtilaflarına dair bir şey zikretmeyerek mükerrer bilgi vermekten kaçınmaktadır.⁴³

Müellifin nahiv terimlerini izah ederken ihtilaf eksenli açıklamaları, salt dil ekolleriyile sınırlı değildir. O, aynı zamanda bir kavramın terimleşme sürecinde ilim adamlarının farklı değerlendirmelerini de eserine taşımaktadır. Söz konusu duruma “nahiv” kavramı örnek olarak verilebilir. Nitekim nahiv sözcüğüne gramerle uğraşan ilim adamları, Sîbeveyhi'den Sabbân'ın yaşadığı döneme kadar farklı anlam içerikleri yüklemişlerdir.⁴⁴ Bu kavramı Üşmûnî, “Arap kelamının endüksiyon/istikrâ yöntemiyle incelenmesi neticesinde belirlenen temel ölçütlere dayanan ve kelâmı oluşturan birimleri inceleyen bir bilim”⁴⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımdan hareketle Üşmûnî, “nahiv” kavramının, “sarf” teriminin bir karşılığı kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre “nahiv” ıstılahı, geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu için aslında “ilmu'l-'Arabiyye” tabirinin eş anlamlısı olarak kabul edilmelidir. Burada Sâbbân, öncelikle Üşmûnî'nin kullandığı “ilmu'l-'Arabiyye” kavramını açıklamaktadır. Şöyle ki bahsedilen terkip her ne kadar lügat, sarf, iştikâk, nahiv, me'ânî, beyân ve arûz gibi sayıları on ikiye ulaşan dil ilimlerini kuşatsa da, Üşmûnî'nin zikredilen kavram ile kastı daha dar anlamıyla sadece sarf ve nahiv ilimleri olmalıdır. Burada dikkat çeken husus Sabbân'ın, Üşmûnî'nin nahiv terimi üzerindeki çözümlerine karşı çıkmasıdır. Çünkü Üşmûnî'nin izahları, önceki dönem nahiv bilginlerinin görüşlerini yansıtmaktadır. Buna karşı Sabbân, kendi dönemindeki âlimlerin, nahiv kavramını sarf teriminin bir karşılığı olarak kullandıklarını ve bununla da kelimelerin i'râb ve binâ' yönleriyle ilgilenen disiplini kastettiklerini ifade etmektedir.⁴⁶

Bunların yanı sıra Sabbân bazı terimleri izah ederken ihtilâfları nakletmekte, ardından kendi tercihini ortaya koymaktadır. Örneğin müellif “nâibu'l-fâil” kavramını açıklarken pek çok nahivcinin bu kavram yerine “el-mef'ûl ellezî lem yusemme fâ'iluhû” ifadelerini tercih ettiklerini aktarmaktadır. Ardından o, bu iki kavram arasında kıyaslama yaparak daha kısa ve meramı daha iyi ifade ettiği gerekçesiyle “nâibu'l-fâil” terimini diğer tabire tercih etmektedir.⁴⁷ Benzer şekilde Sabbân, marife kelimelerin tasnifinde yer alan “el-mu'arraf bi edâti't-ta'rîf”

⁴³ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/1130.

⁴⁴ Âdem Yerinde, “‘Nahiv’ Kavramının Tarihi Arka Planı ve Terimleşme Süreci”, *Şarkiyat Mecmuası* 29 (2016), 203-224.

⁴⁵ النحو في الاصطلاح هو العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب الموصلة إلى معرفة أحكام أجزائه التي اختلف منها.

⁴⁶ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/28-30.

⁴⁷ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/549.

kavramının “el-mu’arrâf bi el” ifadesine göre daha evla bir kullanım olduğunu; çünkü ikinci terimin Himyer kabilesinin kullanımına göre “em”⁴⁸ ifadesini kapsamadığını söylemektedir.⁴⁹

Sabbân'ın terimler arasındaki farklara değindiği diğer bir yer, ef'alü tafdîl konusudur. Müellif burada nahiv âlimlerinden yaptığı bir nakille “ism-i tafdîl” teriminin, “ef'alü tafdîl” ifadesinden daha evlâ olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü “ism-i tafdîl” terimi, hayr ve şerr kelimeleri gibi “ef'alü” kalıbında bulunmayan kelimeleri de kuşatmaktadır. Daha sonra Sabbân bazı dilcilerin bu iki terim yerine “ism-i ziyâde” kavramını kullandıklarına işaret etmektedir. Nitekim onlara göre “ism-i ziyâde” terimi sadece artış olarak değil; aynı zamanda “echel” kelimesi gibi noksanlık olarak da ziyade anlamı taşıyan kelimelere şâmindir. Burada Sabbân'ın naklettiği tercihlerin bir eleştirisini yaptığı görülür. Şöyle ki birinci tercihteki yani “ism-i tafdîl” teriminin “ef'alü tafdîl” kavramından daha evlâ görülmesi eleştiriye açıktır. Yani “ef'alü tafdîl” teribindeki “ef'alü” ifadesi, hem lafız hem de takdir anlamını ihtiva etmektedir. Diğer bir ifadeyle hayr ve şerr kelimeleri, her ne kadar lafız olarak “ef'alü” kalıbında bulunmasa da; takdîrî olarak bu kalıpta değerlendirilmesi mümkündür. İkinci tercihte yani “ism-i ziyâde” teriminin tercihte ise şöyle bir tevil yapılabilir. “Ef'alü tafdîl” teribindeki “tafdîl” sözcüğünden maksat, mutlak anlamda bir ziyadedir. Bundan hareketle bu ziyâdenin kemâliyette olduğu gibi noksanlıkta da düşünülmesi mümkündür.⁵⁰

Görüldüğü üzere nahiv terimlerine ihtilaf odaklı yaklaşımı sayesinde Sabbân bir yandan kendinden önceki ilmî müktesebatı haşiyesine taşımakta diğer yandan bu tercihlerin bir analizini yapmaktadır. Diğer bir ifadeyle Sabbân, nahiv terimlerinin izahında salt nakille yetinmemiş yeri geldiğinde rivâyet edilen görüşleri tenkit süzgecinden geçirerek tercihte bulunmaktadır. Buna göre Sabbân'ın, terimlerin isimlendirilmesi konusunda kapsayıcılık ve kuşatıcılık gibi özellikleri göz önünde bulunduran tercihler yaptığını da söylemek mümkündür. Onun terimlerin izahında takip ettiği diğer bir metot ise terimleri, disiplinler arası bir yaklaşımla değerlendirmesidir.

⁴⁸ Yemen'de bulunan Himyer kabilesi harf-i ta'rif olarak kullanılan “el” takısını “em” şeklinde kullanmaktadır. Kaynaklarda Hz. Peygamber'in de “ليس من امير امصيام في امسفر” sözlerinde bu kabilenin tercihini kullandığı belirtilmektedir. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 111.

⁴⁹ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/274.

⁵⁰ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/1009. Sabbân'ın terimler hakkındaki ihtilâf odaklı yaklaşımına dair diğer örnekler için bk.: Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/148.

4.2. Disiplinler Arası Yaklaşım

Sabbân, nahiv ilmine dair terimleri farklı ilmî disiplinlerin verileri ışığında analiz etmektedir. Müellifin nahiv terimlerini açıklarken istifade ettiği ilimleri lügat, belâgat ve mantık şeklinde sıralamak mümkündür.

4.2.1. Lügat

Terimler, her ne kadar kelimenin vaz' edildiği manadan farklı bir anlam kazanarak terim özelliğini elde etseler de sözlük anlamlarının, terimler için büyük bir önemi vardır.⁵¹ Nitekim terimler, sözlük anlamlarıyla ilişkisi gözetilerek "menkûl" ve "mürtecel" şeklinde ikili tasnife tabi tutulmuştur.⁵² Sabbân'ın nahiv terimlerine yaklaşımında ön plana çıkan hususlardan biri de nahiv terimlerini zihinde kalıcı hale getirmek için kelimenin sözlük anlamını zikretmesi ardından bu anlamla ıstilahî mana arasında bir bağ kurmasıdır. Müellifin "alem" terimini izah ederken verdiği bilgiler, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Sabbân "alem" kelimenin sözlükte "dağ, sancak ve alâmet" anlamlarına geldiğini, bir nahiv terimi olarak "alem" sözcüğünün ise bu anlamlardan üçüncüsü yani "alâmet" ifadesinden menkûl olduğunu dile getirmektedir. Ona göre 'alem olan ismin, bir bakıma müsemması için bir alâmet olduğunu söylemek mümkündür.⁵³

Benzer şekilde müellifin "harf-i cerr" teriminde de kelimenin sözlük ve ıstilahî anlamları arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir. Şöyle ki "harf-i cerr" terkinde yer alan "cerr" teriminin, "çekmek ve sürüklemek" anlamındaki masdar formunda kullanıldığı söylenebilir.⁵⁴ Bu takdirde söz konusu harflerden birine "harf-i cerr" denilmesinin ardındaki gerekçe, bu harflerin, fiillere ait olan anlamları isimlere taşımalarıdır.⁵⁵ Hâşiyede "alem" ve "harf-i cerr" terimlerine benzer bir çözümleme "cezm" kavramı üzerinde de yapılmaktadır. "Cezm" kelimesinin sözlük anlamının "kesmek" olduğunu belirten Sabbân, muzârî' fiili meczûm kılan

⁵¹ Yaşar Daşkıran, *Arapçada Terim Ve Terim Türetme Yolları* (Ankara: Ankara Üniv. SBE, Doktora Tezi, 2020), 81-82.

⁵² Terim ile sözlük anlamı arasında bir ilgi bulunanlara "menkûl" bir ilgi bulunmayanlara ise "mürtecel" denmektedir. Menkûl isimlerde nâkil şeriat, örfü âm veya örfü hâs olabilmektedir. Burada ele alınan terimlerin sözlük anlamıyla ilişkisinde örfü hâs etkilidir. Bu tür terimlere "ıstilahî menkul" ismi verilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Bilmen, *Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, 1/11.

⁵³ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/200.

⁵⁴ Müellife göre "harf-i cerr" terkindeki "cerr" teriminin "nasb" ve "cezm" gibi i'râb türü olarak da değerlendirilmesi mümkündür. Detaylı bilgi için bk.: Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/768.

⁵⁵ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/768.

harfler hakkında, “cevâzim” teriminin kullanıldığını söylemektedir. Çünkü cezm eden harfler, başına eklendiği muzârî fiilden ya harekeyi ya da harfi kesmekte yani düşürmektedir.⁵⁶

Örneklerde de görüldüğü üzere Sabbân didaktik amaçlarla nahve dair terimlerin sözlük anlamlarını zikretmekte ve bu anlamlarla ıstilahî manalar arasında bir bağ kurmaya gayret etmektedir. Bununla birlikte kimi zaman müellifin, bir kavramın salt sözlük anlamını zikrettiği ve sözlük ve terim anlamları arasındaki bağın kurulmasını okuyucusuna bıraktığı da görülmektedir. Örneğin müellif, “tenâzu” teriminin sözlükte “çekişme” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ardından nahiv terminolojisinde “tenâzu” ıstilahının “anlam bakımından amel etmesi uygun iki âmilin, bir ma'mûlden önce gelmesi” anlamında kullanıldığını kaydetmektedir.⁵⁷ Burada Sabbân “tenâzu” kelimesinin sözlük ve terim anlamları arasındaki ilişkiye dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Terim ve sözlük anlamları bağlamında temas edilmesi gereken diğer bir husus, Sabbân'ın bazı nahiv terimlerinin, sözlük anlamından bağımsız bir şekilde bu disipline özgü bir anlam içeriğine sahip olduklarını vurgulamasıdır. Örneğin müellif “كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا” cümlesinde “زَيْدٌ” kelimesinin “كَانَ”nin ismi” şeklindeki i'râbının salt terminolojiden kaynaklandığını diğer bir ifadeyle sözlük anlamıyla bir ilişki kurmanın mümkün olmadığını dile getirmektedir. Çünkü “زَيْدٌ” isminin delâlet ettiği müsemmâ, aslında “كَانَ”nin ismi olmayıp kişiye ait özel bir isimdir.⁵⁸ Sabbân'ın sözlük anlamlarının yanı sıra nahiv terimlerini izah ederken istifade ettiği diğer bir disiplin ise belâgat ilmidir.

4.2.2. Belâgat

Sabbân'ın nahiv terimlerine yaklaşımlarında öne çıkan hususlardan biri de hâşiyesinde terimlerin belâgî izdüşümlerine yer vermesidir. Nitekim Arapçada bir kelimenin terim anlamı kazanması kimi zaman mecâz gibi belâgat enstrümanları üzerinden gerçekleşmektedir.⁵⁹ Daha önce de ifade edildiği üzere Sabbân'ın Arap diline katkısı, sadece nahiv ilmi ile sınırlı değildir. O, aynı zamanda belâgat alanında da kaleme aldığı eserleriyle bu disipline hizmet etmiş bir ilim adamıdır. Müellifin belâgî yönü üzerinde yapılan çalışmalarda onun kendinden önce belâgat eserlerinde yer alan tartışmaları, sistematik bir şekilde aktardığı ve belâgat âlimleri tarafından

⁵⁶ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 4/1411. Bu örneklerin dışında müellifin “atf-ı beyân” kavramının sözlük ve ıstilahî anlamları arasında da bir bağ kurduğu görülmektedir. Bk.: Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/1073.

⁵⁷ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 2/605.

⁵⁸ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/350.

⁵⁹ Daşkiran, *Arapçada Terim*, 81-82.

ortaya konan görüşler arasında tercihte bulunacak düzeyde bir yetkinliğe sahip olduğu vurgulanmaktadır.⁶⁰

Sabbân'ın eserinde nahiv kurallarının izahında belâgat ilmine dair verilere de yer verildiği görülmektedir. Müellif Üşmûnî'nin ifadeleri üzerinde yapığı çözümlenmelerde belâgat ilmine dair teşbîh, kinâye, isti'âre ve mecâz-ı mürsel gibi kavramlardan istifade etmektedir.⁶¹ Nahiv - belâgat etkileşimi bağlamında dikkat çeken husus, Sabbân'ın nahiv alanında bir eser yazdığına dikkat etmesi bu nedenle de belâgî izahlara kısa ve öz bir şekilde yer vermesidir. Bununla birlikte Sabbân'ın kimi zaman belâgat açıklamalarından sonra hâşiye okuyucusunu belâgata dair ileri okumalar için yazdığı diğer eserlere yönlendirdiğine de tanık olunmaktadır.⁶²

Nahiv terimlerinin izahında belâgat unsurlarının kullanımına “ism-i işâret” ıstılahına dair yaptığı açıklamalar örnek olarak verilebilir. Müellif söz konusu terkipte yer alan “işâret” sözcüğünden hareketle mûşârun ileyh/kendisine işâret edilen şeyin, aslında mahsûsât yani duyu organlarıyla algılanabilir bir şey olduğunu söylemektedir. Ardından kendisine işâret edilen şeyin, mahsûsât dışında zîhnî varlığa sahip şeyler (ma'kûlât) olması durumunda ise bu terimin isti'âre yoluyla kullanıldığını belirtmektedir.⁶³

Müellifin terimlerin belâgî açılımını yaptığı diğer bir yer gayr-ı munsarif konusundadır. Üşmûnî gayr-i munsarif olarak adlandırılan kelimeleri, “أَحْسَنَ” kelimesindeki gibi dokuz illetten iki illet ya da “مَسَاجِدَ” ve “صَحْرَاءَ” kelimelerindeki gibi dokuz illetten sadece bir illet bulunan kelimeler” şeklinde tanımlamaktadır. Üşmûnî'nin bu ifadelerinin izahına Sabbân “illet” terimini açıklayarak başlamaktadır. O, “illet” kavramının ıstılahta “bir şeye, herhangi bir hükmün verilmesine kaynaklık eden husus” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Müellife göre gayr-ı munsarif konusunda hüküm, bir kelimenin sarftan men edilmesi yani kesra ve tenvîn kabul etmemesidir. Bir kelimeye bu hükmün yani sarftan men edilme hükmünün verilmesinin sebebi, bir kelimenin dokuz illetten iki illet ya da iki illet yerine geçen bir illete sahip olmasıdır. Bu bilgilerden hareketle Sabbân, “illet” kavramının terim anlamına dikkat çekerek şu tahlili yapmaktadır: Buradaki “iki illet” olarak adlandırılan iki unsur, şayet bir arada değil de tek başlarına bulunursa söz konusu unsurlara “illet” adının verilmesi doğru olmaz. Çünkü bu unsurlar, “illet” niteliğini sadece bir arada buldukları zaman kazanmaktadırlar. Bu çözümlenmenin ardından Sabbân, nahiv terminolojisinde bu iki unsurun her birinin “illet” terimiyle ifade edilmesinin mecâzî bir kullanımdan kaynaklandığını tespit etmektedir. Şöyle ki

⁶⁰ Harman, *Muhammed Sabbân*, 258-259.

⁶¹ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/10-12.

⁶² Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/13, 60.

⁶³ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 217.

bu ifadede külliyyet alâkası ile birlikte mecâz-ı mürsel sanatı bulunmaktadır. Yani bir şeyin cüz'üne (parçasına), küllün (bütünün) isminin verilmesi söz konusudur.⁶⁴

Nahiv alanında terimlerden bir kısmının tek başına değil de bunun yerine ikili olarak kullanımı esas alınmaktadır. Buna “tahzîr” ve “iğrâ” terimleri örnek olarak gösterilebilir. Söz konusu ıstılahların sıralanmasına ilişkin Sabbân, dilticilerden yaptığı bir nakilde terim çiftlerinden olumlu anlam çağrışımı yapanların takdîm edildiğine/ilk olarak zikredildiğine ve menfî bir anlam içeriğine sahip olanın ise te'hîr edildiğine/sona bırakıldığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla “tahzîr” ve “iğrâ” terim çiftinden tahzîr, olumlu bir anlam çağrışımında bulunduğu için takdim edilmiş, “iğrâ” ise menfî bir anlam içeriğine sahip olduğu için te'hîr edilmiştir. Müellif, nahiv âlimlerinin “ni'me” ve “bi'se” ıstılahlarında da benzer bir metot izlediklerini ifade etmektedir. Hatta çift kullanımı esas alınan ıstılahların takdim ve te'hîrindeki bu anlam odaklı yaklaşım, sadece dilticiler ile de sınırlı değildir. Nitekim âlimler “va'd-va'îd” ve “sevâb-ikâb” şeklindeki terim çiftlerinde de aynı metodu takip etmişlerdir.⁶⁵ Görüldüğü üzere Sabbân, belâgat disiplininde, ifadelerin öncelik ve sonralıklarının değerlendirildiği takdim-te'hîr konusundaki bilgilerini nahiv alanındaki terimler üzerinde uygulamaktadır.

Sabbân, “nidâ” kavramının sözlükte “çağırma” anlamına geldiğini, bu kelimenin terim anlamının ise “أَدْعُو” : “çağırıyorum” anlamına gelen bir harf ile münâdadan yönelmenin istenmesi” olduğunu söylemektedir. Burada müellifin, ilim adamları arasındaki belâgat içerikli bir tartışmaya dikkat çekmesi, üzerinde durulması gereken bir husustur. Sabbân, bir grup dilticinin “nidâ” kavramının terim anlamına itiraz ettiklerini aktarır. Onlara göre “أَدْعُو” ifadesi belâgat bakımından haberî bir yapıya sahiptir. Buna karşı “nidâ” ise inşâî bir karakter taşımaktadır. Müellif, söz konusu itirazın doğru olmadığını terim anlamında zikredilen “أَدْعُو” sözcüğünün aslında haberî yapıdan inşâî yapıya nakledildiği bilgisini vermektedir.⁶⁶ Görüldüğü üzere müellif, bir yandan terimler üzerindeki belâgat içerikli kendine özgü analizlere yer vermekte, diğer yandan nahiv-belâgat ilişkisini yansıtan farklı görüşlere dikkat çekmektedir. Sabbân'ın, nahiv terimlerine disiplinler arası yaklaşımında üzerinde durulması gereken diğer bir ilim, mantık ilmidir.

⁶⁴ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/151-152.

⁶⁵ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/1224.

⁶⁶ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/1144.

4.2.3. Mantık

Nahiv eserlerinde mantık ilmine ait kavramlar yoğun bir şekilde ilk defa Rummânî (öl. 384/994) tarafından kullanılmıştır. *el-Hudûd* isimli eserinde gramere dair izahlarında Rummânî cins, nevi' ve hâssa gibi mantık ilminde kullanılan ıstılahları kullanmıştır. Söz konusu iki disiplini mezcetmeye dair çalışmalar, sonraki dönemlerde de devam ettirilmiş ancak kimi zaman bazı dilbilimciler ve mantıkçılar bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır. Nahiv-mantık etkileşimini ele alan çalışmalarda söz konusu iki disiplinin İslâm düşüncesinin geç dönemlerinde gittikçe birbirine yaklaştığı ve nahiv eserlerinde mantık ilminin verilerine sıklıklar yer verildiği ifade edilmektedir.⁶⁷

Sabbân yaşadığı çağda Osmanlı dönemi nahiv âlimlerinin eserlerinin karakteristik bir özelliği haline gelen, nahiv-mantık kurgusunu haşiyesine başarılı bir şekilde yansıtmıştır.⁶⁸ O, gramer kurallarını açıklarken cevher, araz, hâssa, kadiyye, mevdu', mahmûl, külliyyât, cins ve nevi' gibi mantık ilmine dair kavramları kullanmıştır. Bu hususta müellifin gramer alanında söz sahibi olan biri olduğu kadar mantık ilmiyle de ilgilendiği, hatta bu alanda daha önce de belirtildiği üzere *es-Süllemü'l-mürevnak* şerhine bir hâşiye kaleme alacak derecede birikime sahip olduğu unutulmamalıdır.⁶⁹

Müellifin gramer terimlerine getirdiği mantıkî izahlar incelendiğinde onun her iki ilimde de kullanılan ancak farklı anlamlar yüklenen terimlere dikkat çektiği görülmektedir. Şöyle ki Sabbân, aynı isme sahip bir terimin söz konusu iki disiplin arasında bir kavram karmaşası oluşturduğunu düşünmekte; bu nedenle de ıstılahın her bir disipline göre ayrı ayrı izahını yapmaktadır. Mesela Sabbân, 'alem konusunda "müfred" kavramının "mürekkeb" kavramının karşılığı olarak kullanıldığını, aynı terimin i'râb konusunda ise "tesniye" ve "cemi" terimlerine mukabil olduğunu ve mübtedâ konusunda ise "müfred" tabirinin "cümle"ye karşılık geldiğini belirtmektedir. Sabbân sadece "müfred" kavramının gramerdeki farklı anlam içeriklerini aktarmakla yetinmeyip mantık ilminde bu kavramın "lafzının cüz'ü, manasının

⁶⁷ Yunus Cengiz, "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Mollâ Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası", *Mukaddime* 6/1 (2015), 57-58.

⁶⁸ Ali Muhammed Mahmûd Muhammed, *Tetavvuru'l-'alâkati beyne'l-mantiki'l-Aristû ve'n-nahvi'l-'Arabî* (y.y.: Câmî'atu Esyûd, 2010), 68.

⁶⁹ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, 3/516.

cüz'üne delâlet etmeyen"⁷⁰ şeklinde tanımlandığını söylemektedir.⁷¹ Sabbân yaptığı bu açıklamalarla aslında kavramların birbirine karıştırılmasının önüne geçmek istemektedir. Nitekim eserinin bir başka yerinde nahiv kurallarını aktarırken “müfred” ifadesinin sözü edilen mantıkî içeriğe sahip bir şekilde kullanımının gramere dair bir terimin, mantık terimiyle karıştırılmasından kaynaklandığını belirtmektedir.⁷²

Sabbân bir kavramı her iki disipline göre ayrı ayrı tanımlamasının yanı sıra terimlerin tanımlarını, mantık süzgecinden de geçirmektedir. Örneğin mantıkta tanımlar “had” ve “resm” gibi başlıklar altında ele alınmaktadır. Bunlardan “had” yakın cins ve fasıl ile; “resm” ise yakın cins ve hâssa ile yapılır. “Resm” olan tanımlarda uzak cins ya da sadece hâssa kullanıldığı takdirde, resm olan tanımın nâkis olduğu belirtilmektedir.⁷³ Sözü edilen mantık ilmine dair bilgiyi Sabbân, “sıfat-ı müşebbehe” teriminin izahında kullanmaktadır. Şöyle ki İbn Mâlik “sıfat-ı müşebbehe” kavramını tanımlarken “sıfat” kelimesini kullanmaktadır. Bu ifade ise mantık ilmine göre “hâssa”ya tekabül etmektedir. Dolayısıyla Sabbân söz konusu İbn Mâlik'in “sıfat-ı müşebbehe” kavramına yaptığı tanımın “had” değil de “resm” olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁴

Sabbân kendinden önceki nahiv bilginlerinin nahiv terimlerine yaptıkları tariflerin mantık ilmi bağlamında kapsamalarını da analiz etmekte; tarifin “efrâdını câmi', ağıârını mâni'” bir özelliğe sahip olup olmadığını sorgulamaktadır. Şöyle ki mantık ilmine göre tanımlar küllî (tümel) müceb (olumlu) bir önerme özelliği taşıdığı için tam tariflerin, tanımlanan aynı mahiyete sahip tüm şeyleri kapsamaması ve aynı özelliğe sahip olmayanları ise dışarıda bırakması beklenmektedir.⁷⁵ Sabbân'ın söz konusu yaklaşımına “nekra”,⁷⁶ “haber”,⁷⁷ “mürtecel”⁷⁸ ve “müsennâ”⁷⁹ kavramları örnek olarak gösterilebilir. O, hâşiyede söz konusu terimlere yapılan

⁷⁰ Mantık disiplininde lafız, müfred ve mürekkeb / müellef olmak üzere ikiye ayrılır. Müfred lafzın bir örneği olarak zikredilen “insân” kelimesini oluşturan harflerden “elif”in “canlı” ya da “nûn” harfinin “nâtik/konuşan” ifadelerine herhangi bir delâleti söz konusu değildir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk.: Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkandî Ebherî, *Muğni't-tullâb (Şerhu Metni İlsâğûcî)* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2003), 28.

⁷¹ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/205.

⁷² Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/46.

⁷³ Hasan Kuveysinî, *Şerhu's-süllem* (İstanbul: Şefkat Yayıncılık, ts.), 39.

⁷⁴ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/947.

⁷⁵ Ömer Türker, “Tarif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/28.

⁷⁶ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/166.

⁷⁷ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/301.

⁷⁸ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/207.

⁷⁹ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/120.

tariflerin kapsamını inceleyerek efrâdını câmi‘, ağıyârını mâni‘ bir özelliğe sahip olup olmadığını analiz etmektedir.⁸⁰

Bunların yanı sıra müellif, nahiv ilminde terimlere yapılan kategorik tasnifleri mantık verilerinden hareketle izah etmektedir. Örneğin Sabbân, kelime gruplarından biri olan ismin “nekra” ve “marife” şeklindeki taksimatını bir grup dilbilginin mantık ilmi açısından değerlendirdiğini nakletmektedir. Onlara göre söz konusu tasnif “mâni‘atu’l-huluv” yoluyla gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu tasnifin “mâni‘atu’l-cem” şeklinde yorumlanması doğru değildir.⁸¹

Görüldüğü üzere Sabbân, terimler üzerinde yaptığı analizlerde gramere dair bilgiler aktarmakla yetinmemiş diğer disiplinlerde de sahip olduğu müktesebatı ustalıkla eserine yansıtmiş ve hâşiye okuyucusunun entelektüel olarak gelişimine katkı sunmayı çabalamıştır. Bu bakımdan hâşiye okuyucusunun nahvin yanı sıra mantık ilminde kullanılan kavramlara da hâkim olması gerekmektedir. Söz konusu durum şerh ve hâşiye türleri hakkında Kara’nın yaptığı şu genel değerlendirmelerin Sabbân hâşiyesi için geçerli olduğunu ortaya koymaktadır:

“Şerh ve hâşiye türü eserler sanıldığı gibi aksine sadece okurken başvurulacak metnin problemlerini çözmez; bu onların en alt düzeyde üstlendiği fonksiyonlardan bir tanesidir. Şerh ve hâşiyenin yaptığı esas büyük iş metnin problemlerini çözmek üzerinden bizzat problemi, metni, dili ve ilim talibi olan okuyucusunu bir üst kademeye çıkarması, bunun için onu teşvik etmesi, hatta zorlamasıdır.”⁸²

Müellifin terim izahında uyguladığı disiplinler arası metodu ve hâşiye okuyucusunu bir üst seviyeye çıkarma gayreti, terimlerin itikadî içeriğe sahip bir şekilde açıklanması üzerinden de okunabilir.

4.2.4. İtikadî Yaklaşım

Sabbân’ın hâşiyesi her ne kadar nahiv alanında yazılan bir eser olsa da müellif yeri geldikçe kesb⁸³ ve ef’âlu’l-‘ibâd (kulların eylemleri)⁸⁴ gibi konularda itikada dair bilgiler de aktarmaktadır. Ayrıca o, dil-düşünce ilişkisi bağlamında kimi zaman gramer kurallarıyla itikat arasında bir bağlantı kurmaktadır. Örneğin Arap dilinde te‘accub kalıbında kullanılan ifadelerin Allah Teâlâ hakkında kullanılmasının doğru olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü te‘accub kalıbı,

⁸⁰ Diğer örnekler için bk.: Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, 3/1130, 4/1738.

⁸¹ Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, 1/165.

⁸² Kara, *Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, 29.

⁸³ Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, 1/26.

⁸⁴ Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân*, 2/578, 579, 626.

bir şeyin ziyâdeyi kabul etmesi durumunda kullanılır. Müellif, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının ziyâdeyi kabul etmekten münezzehten olmasından hareketle O'nun hakkında “ما أعلم الله” gibi bir ifadenin kullanımının doğru olmadığını ifade etmekte ve bu konu hakkında âlimler arasındaki görüş farklılıklarına yer vermektedir.⁸⁵

Hâşiyede dil-itikat arasında kurulan bu bağ, terimlerin izahlarına da yansımaktadır. Şöyle ki müellif nahiv terimlerini itikadî izdüşümlerini belirterek incelemektedir. Sabbân'ın “kelâm” kavramı ekseninde yaptığı açıklamalar, söz konusu duruma örnek olarak gösterilebilir. Sabbân'a göre İbn Mâlik, nahiv ilmindeki “kelâm” terimini izah ederken bilinçli bir şekilde “كلامنا” şeklinde bir izâfet terkibi kullanmakta; bununla da dilbilimcilerin terminolojisindeki “kelâm” terimini kastetmektedir. Çünkü nahiv disiplininde kullanılan “kelâm” kavramının konusu, lafızlardır. Dolayısıyla nahiv terminolojisindeki kelâm, ses ve harflerden müteşekkil bir yapıya sahiptir. Burada Sabbân, söz konusu terimin nahiv ve kelâm disiplinleri arasında ortak kullanılan ancak farklı anlamlar yüklenen bir ıstılah olduğunu vurgulayarak kelâm kitaplarında geçen “Kelâmullah” tabirindeki “kelâm” teriminin, nahivcilerin ıstılahından farklı olduğunu belirtmektedir. Müellif Ehl-i Sünnet âlimlerinden yaptığı bir nakille Allah Teâlâ'nın ezeli kelâmının harf ve ses içermekten münezzehten oluşuna dikkat çekmektedir.⁸⁶

Benzer bir şekilde Sabbân, “na't” terimini izah ederken bazı nahiv âlimlerinin bu terim yerine “vasıf” ya da “sıfat” gibi kavramlar tercih ettiklerini nakletmektedir. Burada dikkat çeken husus, müellifin zikri geçen terimler arasındaki nüansa işaret etmesidir. Şöyle ki “na't” terimi “قائم” : “ayakta olan” ve “ضارب” : “döven” ifadelerinde olduğu gibi bir hâlden başka bir hâle geçişi yani değişimi kabul eden ifadeler için kullanılmaktadır. Ne var ki “vasıf” ve “sıfat” ıstılahları ise “na't” terimine göre daha kapsamlı bir anlam içeriğine sahiptir. Diğer bir ifadeyle bu iki terimin, değişimi göstermeyen durumlarda da kullanımı mümkündür. Zikrettiği bu detaydan hareketle Sabbân, Allah Teâlâ'nın sıfatlarının değişimden münezzehten, kadîm sıfatlar olduğunu vurgulayarak “sıfat” ve “vasıf” terimlerinin “Sıfâtullâh” ya da “Evsafuhu” gibi terkiplerde kullanılabileceğini; buna karşın na't teriminin ise Allah'a izâfet edilerek kullanımının caiz olmadığını belirtmektedir.⁸⁷

Görülüyor ki Sabbân'ın nahiv ıstılahlarını itikadî yönden incelemesinin yanı sıra daha önce de belirtildiği üzere lügat ve mantık gibi farklı disiplinlere ait veriler ışığında analiz

⁸⁵ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/968.

⁸⁶ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 1/36-37.

⁸⁷ Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân*, 3/1029.

etmesi, eserde yer alan terimleri nahiv ve diğer disiplinler arasındaki etkileşimi göstermesi açısından önemli bir unsur haline getirmektedir.

Sonuç

Terimler/ıstılahlar kullandıkları disipline özgü, ilim adamları tarafından kendilerine özel anlam yüklenen sözcüklerdir. Terimler, bilginin muhatap kitleye intikalini kolaylaştırma ve düşünsel faaliyetleri hızlandırma gibi bir fonksiyon icra etmektedir. Öte yandan terimlerin, ait oldukları disiplinin gelişimiyle eş zamanlı bir şekilde nicelik bakımından artış kaydetmesi ya da bilginlerin terimler üzerindeki farklı değerlendirmeleri didaktik olarak bir zorluğu da beraberinde getirmektedir. Bu zorluğu en aza indirmek üzere literatürde şerh-haşiye türü eserlerde terim kullanımlarına dikkat çekilmekte ve ıstılahlar detaylı analizlere tabi tutulmaktadır.

İlk nüvelerini Ebul-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) ile birlikte vermeye başlayan nahiv terimleri, bu ilmin gelişimiyle eş zamanlı bir şekilde ilerleme kaydetmiş kimi zaman nahivcilerin farklı yaklaşımlarının bir nesnesi haline gelmiştir. Nahiv terminolojisi alanındaki bu birikimden istifade eden Sabbân (öl. 1206/1792), *Üşmûnî*'ye ait *Elfiyye* şerhi üzerine yazdığı hâşiyede nahiv terimlerine özel bir önem atfetmektedir. Müellifin nahiv terimlerini ihtilaf odaklı ve disiplinler arası bir bakış açısıyla analiz ettiği görülmektedir. Şöyle ki Sabbân, kimi zaman terimler üzerindeki ekol farklılıklarını okuyucusuna ulaştırmış kimi zaman da terimler üzerindeki ihtilaflarda kendi tercihlerini ortaya koymuştur. Bununla birlikte gramere dair terimleri izah ederken müellifin sahip olduğu ilmî müktesebatı başarılı bir şekilde eserine taşıdığı ve terimleri lügat, belâgat ve mantık ilminin verileri ışığında tahlil ettiği tespit edilmiştir. Sabbân'ın haşiyesindeki terimler odaklı bu çalışma, ilim geleneğimizde haşiye türü eserlerin özgün yönler barındırdığını ortaya koymaktadır. Ayrıca araştırmanın nahiv terminolojisi alanında yapılacak çalışmalara katkı sunması da beklenmektedir.

Kaynakça

- Akbaş, Rifat - Çıkar, Mehmet Şirin. "Nahivciler Arasındaki İhtilafların Gramer Kavramlarına Yansıması". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 41 (2018), 309-337.
- Bayram, Encümen - Arslan, Kıyasettin. "Mısır Merkezli Yürütülen Fasih Arapçayı Tahrif Çalışmaları". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 23/1 (2023), 219-234.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınları, ts.
- Bulut, Ali. "Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* VIII/2 (2008), 89-104.
- Ceberti, Abdurrahman b. Hasan. 'Acâ'ibu'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr. thk. Abdurrahîm Abdurrahmân. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1997.
- Cengiz, Yunus. "Osmanlı Medrese Geleneğinde Bir Varlık Alanı Olarak Dil: Mollâ Câmî ve Hâşiyelerinde Grameri Aşma Çabası". *Mukaddime* 6/1 (2015).
- Cürçânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf., *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Çiçek, Hüseyin. *Nahiv Literatüründe Yöntem ve Sabbân Hâşiyesi Örneği*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2020.
- Daşkiran, Yaşar. *Arapçada Terim Ve Terim Türetme Yolları*. Ankara: Ankara Üniv. SBE, 2020.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2008.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî: 'Asru'd-Düvel ve'l-İmârât: Mısır*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer es-Semerkindî. *Muğni't-tullâb (Şerhu Metni Îsâğûcî)*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2003.

- Erdoğan, Tunahan. "Hadis Usûlü Literatüründe İhtisâr Türünün Karakteristiği". *Dîvân (Dergi)* 28/54 (Ocak 2023), 31-72.
- Ergin, M. Cevat. "Basra ve Kûfe Ekollerinin Kullandıkları Farklı Nahiv Terimleri". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 39-66.
- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Rahmi Er, Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Gümüüş, Sadreddin. "et-Ta'rîfât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/29-30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Harman, Ahmet. *Muhammed Sabbân ve Belâgat'a Dair Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, 2021.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Dımaşk: Dâru'l-Belhî, 2004.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İyişenyürek, Orhan. "Muhammed es-Sabbân'ın Arap Diline Katkıları". *Arap Edebiyatının Gelişim Serüveni* 1. 249-275, 2022.
- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz (Şerh ve Haşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not)*. İstanbul: Dergâh, 3. Basım, 2014.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Müessestü'r-Risâle, ts.
- Kılıç, Hulusi. "Kûfiyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/345-346. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kuveysinî, Hasan. *Şerhu's-süllem*. İstanbul: Şefkat Yayıncılık, ts.
- Kûzî, Avad Hamd. *el-Mustalahu'n-nahvî neş'etuhu ve netavvuruhu hatte evâhiri'l-karni's-sâlisi'l-Hicrî*. Riyad: et-Tıbbâ'atu'l-'Arabiyye es-Su'udiyye, 1401.
- Mahmûd Muhammed, Ali Muhammed. *Tetavvuru'l-'alâkati beyne'l-mantiki'l-Aristû ve'n-nahvi'l-'Arabî*. y.y.: Câmi'atu Eşyûd, 2010.

- Meydânî, Abdurrezzâk b. Hasen İbrâhîm el-Baytâr. *Hilyetü'l-beşer fî târihi'l-karni's-sâlis 'aşer*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1993.
- Olçun, Muhammed Mahmut. "Cürcânlı Üç Edîbin Klasik Arap Edebiyatına Katkıları". *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 61-68.
- Onan, Bilginer. "Dil Eğitiminde Kullanılan Bilimsel Terminoloji Üzerine Bir Tasnif Çalışması". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/34 (2016), 51-67.
- Öznurhan, Halim. "İstilah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/275-576. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Pilav, Salim. "Terim Sorunu ve Eğitim Öğretimde Terimlerin Yeri ve Önemi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 16/1 (2008).
- Sabbân. *Hâşiyetu's-Sabbân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Tüccar, Zülfikar. "Sabbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/335-336. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Türker, Ömer. "Tarif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yerinde, Âdem. "'Nahiv' Kavramının Tarihi Arka Planı ve Terimleşme Süreci". *Şarkiyat Mecmuası* 29 (2016), 193-238.
- Ziyad Muhammed, Selman EbuSemmûr. *el-Fikru'l-Lugavî 'inde's-Sabbân fî Hâşiyetihi 'ale'l-Üşmûnî*. Ürdün: Mu'tah, 2006.
- Zülfikar, Hamza. *Terim Sorunları ve Terim Yapma Yolları*. Ankara: TDK Yayınları, 1991.

Sabbân's Approach to Nahiv Terms

Assist. Prof., Turan BAHŞI

Extended Summary

Terms, which are considered one of the basic indicators of the development of a language in terms of culture and civilization, are also of great importance in terms of education and training activities. The subjects intended to be taught in the branches of science and art are conveyed to the target audience through terms. Thus, terms facilitate and accelerate both communication and thinking processes, thanks to their ability to be codes.

Terms/phrases are words that are specific to the discipline in which they are used and have special meanings attributed to them by scientists. The increase in quantity of terms simultaneously with the development of the discipline to which they belong or the different evaluations of scholars on the terms brings with it a didactical difficulty. In order to minimize this difficulty, attention is drawn to the use of terms in commentary-type works in the literature and the terms are subjected to detailed analysis. Syntax terms, which began to give their first nuclei with Ebul-Esved ed-Düelî (d. 69/688), progressed simultaneously with the development of this science and sometimes became an object of different approaches of grammarians. One of the scholars who benefited from the aforementioned knowledge in the field of grammar terminology is Sabbân.

In this research, Sabbân's (d. 1206/1792) treatment of grammar terms in his annotation on the *Elfiyye* commentary of Üşmûnî (d. 918/1513) is examined. The research focused on the syntax terms found in the annotation, and grammatical rules were excluded from the scope of the study. In this study, which was based on the document analysis method, one of the qualitative research techniques, the concept of terminology was first discussed and the terms used in the science of grammar were mentioned. Then, Sabbân's approach to syntax terms was tried to be determined by scanning and classification methods. According to Sabbân, terms are of great importance for the discipline they belong to. In fact, according to him, one of the reasons for copyrighting the book is to explain and explain the terms in that field. When the author's terminology explanations are analyzed, it is seen that he displays a conflict-oriented and interdisciplinary approach.

What stands out in his controversy-oriented approach is that he includes concisely the disputes about grammatical terms, and that he is not satisfied with mere transfer, but also produces his own unique preferences. In

addition, it has been determined that Sabbân used his scientific *acquis* when explaining grammar terms and analyzed the terms in the light of data on dictionary, rhetoric and logic sciences. One of the issues that stands out in Sabbân's approach to grammar terms is that he mentions the dictionary meaning of the word and then establishes a connection between this meaning and the terminological meaning in order to make the grammar terms permanent in the mind. On the other hand, the author also includes the rhetorical projections of the terms in the annotation. As a matter of fact, in Arabic, a word sometimes gains its literal meaning through rhetorical instruments such as metaphor. What needs to be emphasized here is that Sabbân is a scientist who not only contributed to the Arabic language in the field of grammar, but also served this discipline with the works he wrote in the field of rhetoric. Sabbân also includes his own rhetorical analyzes on the terms and draws attention to different views reflecting the relationship between syntax and rhetoric.

Another science that should be emphasized in Sabbân's interdisciplinary approach to grammar terms is the science of logic. Sabbân was not content with conveying information about grammar in his analysis of terms, but also skillfully reflected his knowledge in the science of logic into his work. With this, he tried to contribute to the intellectual development of the reader of the poem. In this regard, the reader of the annotation must have knowledge of the concepts used in the science of logic as well as the grammar. The author's interdisciplinary method in explaining the terms and his effort to take the reader of the annotation to the next level can also be read through the explanation of the terms with doctrinal content.

Sabbân's analysis of grammar terms in the light of data from different disciplines such as dictionary and logic, as mentioned before, in addition to examining the grammar terms from a theological perspective, makes the terms in the work an important element in terms of showing the interaction between grammar and other disciplines. It is expected that the article will contribute to researchers who will work in the field of terminology in the discipline of grammar.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Grammar, Term, Sabbân, Hashiyah.

Kādî Abdülcebbar'ın Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Eseri Bağlamında Hz. Muhammed'in (SAV) Nübüvvetinin Delilleri

Nubuwwat's Evidence of the Prophet Muhammad (SAW) in the Context of Qadi Abd al-Jabbar's Rosary

Dela'ili'n-Nubuwwa

Yasin YILDIRIM

yasinyildirim4321@gmail.com

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Faculty, Department

 [0000-0002-2054-8116](https://orcid.org/0000-0002-2054-8116)

Dr. Yahya BİLGİNER

yahyabilginer@hotmail.com

Temel İslâm Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Milli Eğitim Bakanlığı, Şube Müdürü

Ministry of National Education, Branch Manager

 [0000-0002-3463-1156](https://orcid.org/0000-0002-3463-1156)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28 Ekim/October 2023

Kabul Tarihi / Accepted

25 Ocak / January 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yıldırım, Yasin, Bilginer, Yahya. "Kādî Abdülcebbar'ın Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Eseri Bağlamında Hz. Muhammed'in (SAV) Nübüvvetinin Delilleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 120,150.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1382650>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1382650](https://doi.org/1051702/esoguifd.1382650)

Kādî Abdülcebbâr'ın Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Eseri Bağlamında Hz. Muhammed'in (SAV) Nübüvvetinin Delilleri

Öz ► İslâm düşünce geleneğinde nübüvvet savunusu için kaleme alınan eserlerin oluşturduğu birikim daha sonra "Delâil Edebiyatı" olarak yeni bir ilmî sahanın doğmasına katkılar sunmuştur. Bu geleneğin önemli bir taşıyıcısı olarak Kādî Abdülcebbâr da nübüvvetle ilgili konuları, günümüze ulaşan muhtelif eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ele almanın yanı sıra geniş çevrelerce de hüsnü kabul gören *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* adında bir nübüvvet savunusu niteliği taşıyan eser te'lif etmiştir. Kādî, çalışmamıza referans aldığımız bu eserinde Hz. Peygamberin nübüvvetinin delillerini Elli sekiz konu başlığı kapsamında irdeleyerek bu alanda önemli bir boşluğu doldurmuştur. Nitel veri analizi yöntemi takip edilerek tamamlanan makalenin amacı bu geniş bilgiyi muhtasar olarak sunmakla birlikte hissi mucizeler konusunda Sünnî paradigmaya yaklaşan Kādî'nin, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet delillerine yaklaşımını ele almak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kādî Abdülcebbâr, Nübüvvet, Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve, Sem'î Delil, Aklî Delil.

Nubuwwat's Evidence of the Prophet Muhammad (SAW) in the Context of Qadi Abd al-Jabbar's Rosary Dela'ili'n-Nubuwwa

Abstract ► The accumulation of works written for the defense of nubuwwat in the Islamic thought tradition later contributed to the emergence of a new scientific field as "Delâil Literature". As an important bearer of this tradition, Kādî Abdüljabbar also discussed the issues related to nubuwwat in detail in his various works that have survived to the present day, as well as a work called *Tesbîtü Delâilü'n-Nubuwwa*, which is widely accepted, and a work that is a defense of nubuwwat. In this work, which we refer to our study, K ā d ī has filled an important gap in this field by examining the proofs of the Prophet's nubuwwat under the scope of Fifty-eight topics. The aim of the article, which is completed by following the qualitative data analysis method, will be to present this broad information as concise, and to discuss the approach of Qādī, who approaches the Sunni paradigm on the subject of emotional miracles, to the Prophet's (saas) nubuwwat evidences.

Keywords: Kādī Abd al-Jabbār, Nubuwwāt, Tesbītü Delâilü'n-Nubuwwa, Sem'î Evidence, Mental Evidence.

Giriş

Delâilü'n-nübüvve kavramı, *delil* kelimesinin çoğulu olan *delâil* ile peygamberlik anlamına gelen *nübüvvet* kelimelerinden oluşmuştur.¹ Terim olarak ise bir peygamberin bizzat gösterdiği veya kendisi dışında meydana gelen tabiatüstü olayları konu edinen ve peygamberin getirdiği ilkeleri ilmî gerçeklere tabi tutarak bunların ilahi kaynaklı olduğunu ispat etmeyi amaçlayan

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/115-117; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Baskı, 2022), "Delâilü'n-Nübüvve", 77; Râgıp el-İsfehânî, *Müfredât el-Fâzî'l-Kur'ân*, thk. Savfan Adnan Davudi (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 316; İbni Manzur, *Lisânu'l-Arap*, thk. Hişam Muhammed Şazeli (Kahire: Dârü'l-Maarif, 1984), 1413-1414.

eserlerdir.² Ayrıca delâilü'n-nübüvve, şu şekilde farklı isimlerle de ifade edilmiştir: isbâtü'n-nübüvve, isbâtü'r-risâle, huçecü'n-nübüvve, âyâtü'n-nübüvve, şevâhidü'n-nübüvve, Alâmâtü'n-nübüvve, meâricü'n-nübüvve, emânâtü'n-nübüvve, hasâisü'n-nübüvve, beşâirü'n-nübüvve.³

Mu'tezile düşüncesini günümüze taşıma noktasında önemli bir role sahip olan Kādî Abdülcebbâr, nübüvvet savunusunda kaleme almış olduğu eserleri ile farklı mezhep âlimleri tarafından da bu konudaki yetkinliği tasdik edilerek hatırı sayılır bir otorite kabul edilmiştir.⁴ Kādî Abdülcebbâr, genel nübüvvet meselelerine ansiklopedik eseri *el-Muğni'nin* 15. cildinde "et-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât" başlığı altında değinirken; Hz. Peygamber'in nübüvvetine ve bu nübüvveteye delil olan mûcizelere müstakil bir eser olarak kaleme aldığı *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*'de daha geniş bir çerçevede değinmiştir. Kādî'nin, ilim çevrelerince de hüsnü kabul gören bu eseri genelde nübüvveti özelde ise Hz. Peygamber'in nübüvvetini delillendirme gayreti sonucu ortaya çıkan Delâil edebiyatının en güzel örneklerinden birini teşkil etmiştir.⁵ Eser, yoğun olarak hadis ve siyer rivayetleri ihtiva etmesinden dolayı bu alanlara yakın olmakla eleştirilse de onu Delâil türü çalışmalar arasında saymak daha doğru bir tercih olacaktır. Zira bu durumu aynı eserde Kādî'nin şu ifadesinden de çıkarmak mümkündür: "Bu kitap, Allah'ın Rasulü'nün (sav) nübüvvetinin delilleri ile onun (sav), mûcizelerinin ve ayetlerinin delillerini tespit ve bunları inkâr edenleri ret hakkındadır."⁶ Kādî, kendisinin de ifade ettiği gibi kitabın amacını, Hz. Peygamber'in nübüvvet delillerini tespit etmek ve bu delillere yapılan itirazlara

² Büşra Taşdemir, *Kādî Abdülcebbâr'ın Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserindeki Siyer Rivayetlerinin Değerlendirilmesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023), 7; Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", 9/1115-117; Yasin Ulutaş, "Mûcize ile Delâilü'n-Nübüvve Kavramları ve Kaynakları", *KSÜ İlahiyat Dergisi* 30 (Aralık 2017), 569-605.

³ Yavuz, "Delâilü'n-Nübüvve", 9/115-117.

⁴ Kādî Abdülcebbâr'ın bu eserinden övgüyle bahseden ve ondan alıntılar yapan özellikle Ehl-i Sünnet kaynakları için bk. Gabriel Said, A. Muslim Teologian, 77-79.

⁵ Bu hususta kaleme alınan bazı eserler şunlardır: Mâverdi, *A'lâmü'n-Nübüvve*, nşr. Muhammed Şerif Sükkar (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987); Ebû Hâtim Ahmed Hamdan b. er-Râzi, *A'lâmü'n-Nübüvve*, nşr. Salah es-Sâvi-Gulam Rıza (Tahran: ŞâhinşâhiFelsefe-i İnan, 1418/1997); Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyan*, nşr. Richard J. McCarty (Beirut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1377/1958); Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, nşr. Abdülmu'tî Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985); Hâdi İlelhak Yahyâ b. Hüseyin, *İsbâtü'n-Nübüvve*, thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî (Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd Ali es-Sekâfiyye, 2001).

⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve/Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev: M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 46.

cevap vermek olarak belirtmiştir. Bu doğrultuda, 58 bab/konu başlığı bulunan *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve'de* ele alınan konuların muhtevasından hareketle altı tema üzerinde durulduğunu ifade edebiliriz.

Birinci temayı oluşturan konu örgüsü; Hz. Peygamber'in, haber verdiği olayların aynen gerçekleşmesidir. Kādî, bu tema çerçevesinde; Hz. Peygamber'in, kâfirlerin hezimetini, Mescid-i Haram ve Beytü'l-Makdis'in kurtuluşunu, Müslümanların Kâbe'nin anahtarlarına sahip olacaklarını, Müslümanların yeryüzüne hâkim olacaklarını, davasının muzaffer olacağını, Uhud rüyası ve fethedilecek yerleri haber vermesi gibi konuları sayabiliriz.

İkinci tema; Kur'an'ın haber verdiği gaybî haberlerden oluşmuştur. Ebû Leheb'in iman etmeden öleceği ve bunun aynen gerçekleşmesi ile Rumların Farslılara gâlip geleceğinin bildirilmesi gibi konulardır.

Üçüncü Tema; müşriklerin hezimetini ile ilgili mûcizeleri ihtiva eder. Bunlar, Kureyş'in hezimetini ve çaresizliği, müşriklerin Bedir mağlûbiyeti ve Rasûlullah'ın uzlaşma tekliflerini reddetmesidir.

Dördüncü tema; Hıristiyanların gerçek inançları ve Bâtıniyye'nin iddiaları ile bu iddialara verilen cevaplar oluşturmuştur. Kādî, kitabın önemli bir hacmini oluşturan bu bölümde yoğun olarak; Mülhidler, Bâtıniler ve Şî'lerin iddiaları ile bu iddialara verdiği cevaplara yer verirken, Hıristiyanlık ve Hıristiyanların Hz. İsâ hakkındaki ihtilaflarına da geniş yer ayırmıştır.

Beşinci tema; Hz. Peygamber'in (sav) ahlakının yüceliği ve ona (sav) uymanın fazileti hakkındadır. Bu ana tema içerisinde Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) hediye kabul etmesini, nezâketini, tevazuunu ve güvenilirliğini ele almıştır.⁷ Bu genel temanın dışında Ay'ın yarılması mûcizesi, İsrâ mûcizesi ve Hendek Gazvesindeki mûcizeler gibi hususları da "Diğer Mûcizeler" başlığı şeklinde ele almak mümkündür. Araştırma ve inceleme yöntemine dayalı olarak kaleme aldığımız makalemizin amacı Kādî'nin, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet delillerini ele aldığı konuları Bâtıniyye ve Hıristiyanlarla ilgili olan kısmı dışarıda tutarak beş ana tema kapsamında ve makale sınırları içerisinde bunların alt başlıklarına değinerek bu husustaki yöntemini ve nübüvvet delillerini ele almak olacaktır. Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini

⁷ Bu delil *Hucecu'n-Nübüvve'de* Câhız da kullanmıştır. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinâni, *Resâil, Hucecu'n-Nübüvve*, nşr. Abdusselam Harun (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1965), 266-277.

delillendirmeye onun (sav) “Bütün din ve inançları bâtil kabul ederek onlara tek başına meydan okumasıyla başlamıştır. Biz de makalemizi Kādî'nin bu yöntemini takip ederek sürdüreceğiz.

1.Bütün Din ve İnançları Bâtil İlan Ederek Tek Başına Onlara Meydan Okuması

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in Yahudileri, Hıristiyanları, Mecûsileri, Sâbiîleri ve kendi kavmi olan Müşrik Arapların inançlarını bâtil ilan ederek tek başına başlattığı tevhit mücadelesinde onlara karşı meydan okumasını ve Allah'ın yardımıyla zafere ulaşmasını onun (sav) nübüvveti için delil kabul etmiştir. Kādî, bu konuyla ilgili olarak kaynak belirtmeden Hz. Peygamber'in (sav) şöyle buyurduğunu aktarmıştır: “ Allah (cc), beni resul olarak gönderdi ve âlemlerden beni seçti. Beni, dâvetimin ulaştığı öncekilere ve sonrakilere delil (hucet) kıldı. Beni nebilerin hâtemi ve resullerin sonuncusu kıldı. Benim dinim mutlaka tüm dinlere üstün gelecektir. Şüphesiz benim ve bana tabi olanların dini yükselecek muzaffer ve gâlip olanlar ise onlar olacaktır.”⁸ Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet çağrısını başlattığında tek başına olduğunu, ordularının bulunmadığını ve ekonomik anlamda zengin olmadığını fakat buna rağmen mücadelesinde çok kısa bir zaman diliminde kendisine gönülden bağlanan müminlerin sayısında önemli bir artış yaşandığını ifade etmiştir. Kādî, bütün baskı, zulüm ve öldürme teşebbüslerine rağmen Allah'ın koruması ve yardımıyla davasını zafere ulaştırdığını vurgulamış ve bu durumu da Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine önemli bir delil olarak göstermiştir. Yine Hz. Peygamber (sav), nübüvvetini ilan ettikten sonra içinde bulunduğu toplumun inanç sistemini inkâr ettiği için kavminin öfkesi ve baskısıyla karşı karşıya kalmıştır. Ancak Hz. Peygamber (sav), Allah'ın kendisine yardım edeceğinden emin bir şekilde korkusuzca bütün bâtil dinlere ve özellikle de içinde bulunduğu toplumun putperest inancına karşı meydan okumuş; Yahudiler, münafıklar ve müşriklerin tehditlerine boyun eğmemiş kendisine kurulan tuzakları Allah'ın yardımıyla boşa çıkararak nübüvvetini tamamlamıştır. Kādî, aynı şekilde bu hususun da Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti için güçlü bir delil olduğunu ifade etmiştir.

Kādî Abdülcebâr, başka bir nübüvvet delilini ise şöyle izah etmiştir: Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet çağrısının putperest Mekke toplumunda sert bir karşılık bulduğunu ve Mekkelilerin, ona (sav) davasından vazgeçmesi için birçok teklifler sunmasına rağmen (liderlik, zenginlik, evlilik ve karşılıklı din değiştirme gibi) Hz. Peygamber (sav), bunların hiçbirini kabul etmeyerek mücadelesindeki kararlılığı göstermiştir. Bu kararlılığından sonra Mekke toplumu

⁸ Kādî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâil*, 46.

onu (sav) öldürmek ve ortadan kaldırmak istemiş, bunun için de askeri, bürokratik ve ekonomik her türlü mücadelenin içerisine girmişlerdir. Ancak bütün bunlara rağmen Hz. Peygamber'in (sav) kendisini ve davasını ortadan kaldırma konusunda başarılı olamamışlar ve Hz. Peygamber (sav), kendisini öldürme girişimlerine rağmen nübüvvetini tamamlamıştır.⁹ Kādî'ya göre bu durum Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin doğruluğu için önemli bir delildir. Nitekim tek başına çıkılan bir mücadele sonunda kısa bir zamanda binlerce insanın kabul edip benimsediği bir dinin üstünlüğüne dönüşen hareket ancak Allah'ın yardımı ve koruması ile mümkün olabilir.

Kādî'ya göre Allah'ın (cc), Hz. Peygamber'i (sav) düşmanlarına karşı koruması ve risâlet davasını üstün kılması onun (sav) nübüvvetinin en güçlü delillerindedir. Nitekim Kādî, bu konuyla ilgili olarak Kur'an'ı Kerim'den şu ayeti delil göstermiştir: “*Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını tebliğ etmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur.*”¹⁰ Kādî, ayette de ifade edildiği gibi Allah'ın (cc) Hz. Peygamberi (sav) Yahudi, Hıristiyan, Müşrik ve Mecûsî gibi tüm düşmanlarından uzak tutup korumasını onun (sav) nübüvveti için tek başına delil olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Müşrik Araplar, Yahudiler ve Hıristiyanlar Hz. Peygamber'i (sav) öldürmek için her yolu denemişler fakat başarılı olamamışlardır. Hz. Peygamber'in (sav), bütün batıl din ve inanç mensuplarını karşısına alarak onlarla tek başına bir mücadele içine girmesi ve sonunda başarılı olması ancak Allah'ın nebisini desteklemesi ile açıklanabilir.

Kādî'nin ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) düşmanlarının onun (sav) karşısında acziyet ve çaresizlik içinde kalmalarını da nübüvveti için delil olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Kādî'nin delil olarak sunduğu bu durumu ancak Allah'a teslim olan ve Allah'ın da kendisini himaye ettiği bir kimsenin elde edebileceği başarı olarak açıklayabiliriz. Eğer bunun aksi olmuş olsaydı Hz. Peygamber'in davası uzun soluklu olmaz ve milyonlarca kişi tarafından benimsenmezdi. Kādî'nin, bu başlık ve benzerleri için ileri sürmüş olduğu deliller üzerinde yapacağımız tefekkür ile Hz. Peygamber'in (sav) Allah'ın elçisi olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır.

⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 48.

¹⁰ el-Mâide, 5/67.

2. Hz. Peygamber'in Haber Verdiği Olayların veya Va'd Ettiklerinin Aynen Gerçekleşmesi

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in (sav) va'd ettiği ve gelecekte olacağını haber verdiği olayların aynı şekilde aynen gerçekleşmesini onun (sav) risâletinin ispatı için delil kabul etmiştir. Kādî, bu hususta *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve'de* birden fazla örnekle konuyu daha anlaşılır hale getirmiştir. Çalışmamızda bu konuların tamamına yer vermek, makale sınırlarını zorlayacağı için bu örneklerden sadece birkaçı üzerinde durmakla yetineceğiz.

2.1. Kâfirlerin Hezimetini Haber Vermesi

Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) kâfirlerin hezimete uğrayarak mağlup olacaklarını haber vermesini onun (sav) nübüvvet alâmetlerinden biri olarak kabul etmiş ve şu âyeti de buna delil göstermiştir: “*Şüphe yok ki Allah yolundan men etmek için mallarını sarf eden o kâfirler, onu yine sarf edecekler; sonra bu kendilerine yürek acısı olacak ve nihayet mağlup olacaklardır.*”¹¹

Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) vahyin bildirmesi ile kâfirlerin önceden yapacakları ve uğrayacakları akıbeti haber vermesini şöyle değerlendirmiştir: Hz. Peygamber (sav), kâfirlerin nübüvvetine engel olmak için mallarını harcayacaklarını, bunun için savaşacaklarını ve sonunda da hezimete uğrayacaklarını önceden haber vermiştir. Üstelik bu beyanını, onları kızdıracak, öfkeli edilecek, kendisini yalanlamaya ve bildirdiği şeylerin gerçekleşmesini engellemeye sevk edecek bir şekilde haber verdi. Bu durum ise insanî önlemlerin aksinedir. Çünkü bir işin ve tedbirin boşa çıkması onun ilan edilmesiyle yakından ilgilidir. Zira Hz. Peygamber (sav), kâfirlerin yapmış olduğu mücadeleyi açığa vurmuş ve bu mücadelenin de onların lehine sonuçlanacağını haber vermiştir. Önceden haber verilen bütün bu bilgilere rağmen kâfirler bu durumun aksini gerçekleştirememişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber (sav), bu bilgilerin kendisinden kaynaklanan bir bilgi olmadığını bilakis Allah tarafından kendisine bildirildiğini belirtmiştir.¹² Kādî, ilâhi kaynaklı bu tür bilgileri ve bunların gerçekleşmesini Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti için açık delillerden olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in (sav) vahye dayanarak haber verdiği olaylardan biri olan kâfirlerin yenilgiye uğrayacakları

¹¹ el-Enfal, 8/36.

¹² Kādî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâil*, 796.

bilgisi daha sonra aynen gerçekleşmiştir. Bu haberin doğruluğu Kur'an'ın İlâhi bir kitap olmasına delil olduğu gibi Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine de delil olmuştur.

2.2. Mescid-i Haram ve Beytü'l-Makdis'in Kurtuluşunu Haber Vermesi

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in (sav) Mescid-i Haram ve Beytü'l-Makdis gibi önemli mescitlere ve bu mescitlerin bulunduğu beldelelere müslümanların sahip olacaklarını haber vermesini ve bunun gerçekleşmesini onun (sav) nübüvveti için önemli bir alâmet olarak kabul etmiş ve şu âyeti de buna referans olarak göstermiştir: “Allah'ın mescitlerinde Allah'ın ismini anmaktan men eden ve (onların) harâb olmaları için çalışan kimselerden daha zâlim kim olabilir? Bunların, oralara korku içinde girmekten başka bir hakları olamaz. Bunlara dünyada bir zillet var, âhirette de büyük bir azap vardır.”¹³

Kādî Abdülcebâr, Mescid-i Haram ve Beytü'l-Makdis ile ilgili bu hususu şöyle aktarmıştı: Şam bölgesi Rumların eline geçtikten sonra Rumlar, uzun bir zaman Beytü'l-Makdis'e hâkim olmuşlardır. Burada tek Allah inancının (tevhidin) yaşanmasına müsaade etmemişler ve kendi ikonik inanç tarzlarını (şirk) uygulamışlardır. Aynı şekilde Kureyşliler ve diğer Arap müşrikleri de Mescid-i Harâm'a hâkim olmuşlar, Hz. İbrahim'den miras olan tevhit dinini tahrif ederek putperest bir inanca evrilmişlerdir. Hz. Peygamber'in davetine ilk iman edenlerden olan Hz. Ebû Bekir es-Sıddık hicretten önce Mekke'deki evinin avlusuna inancını özgürce yaşayabilmek için bir mescit inşâ etti. Burada Kur'an okuyor ve insanları Allah ve Resulü'nün dinine davet ediyordu. Böyle yapması için Kureyş'ten bir adam onu himâye ediyordu. Bunun üzerine Kureyşliler, Hz. Ebû Bekir'i himâye eden adama gelerek Hz. Ebû Bekir'in lütfunu, alçakgönüllülüğünü, açık sözlülüğünü ve kölelere karşı davranışını (işkence görenleri hürriyetine kavuşturma gibi) dile getirerek onun bu davranışıyla birçok insanın Hz. Muhammed'in dinine girebileceklerini dolayısıyla onu himâye etmekten vaz geçmesini istemişlerdi. Adam ise onlara şöyle cevap vermiştir: “O, yoksula bakan, akrabayı gözetken ve zayıfı kollayan bir adamdır. Onun aranızdan çıkarılmasını ve dini sebebiyle sizden kaçmasını hoş görmedim. Yoksa bu fazileti yok edeceksiniz.” Kureyşliler: “O zaman evinde kalsın ve dinini insanlara tebliği etmesin.” dediler. Böylece onu kendi mescidinde Allah'ı zikretmekten men ettiler. Allah (cc) ise, Nebi'sine (sav) ve ashâbına, bu mescitlere sahip olacakları, onlara ve orada bulunanlara hükmedecekleri, Allah'ı anmaktan men eden kâfirlerin ise bu mescitlere girerken

¹³ el-Bakara, 2/114.

zelil bir şekilde ve korku içinde ya da Resûlullah'ın veya ashâbının emânı, ahdi ve izni ile girebilecekleri müjdesini vermiştir.¹⁴ Bu konuda Hz. Ömer'in halifeliği döneminde Kudüs'ün feth edilerek şehrin anahtarlarının bizzat halifeye teslim edilmesi ve Mekke'nin fethiyle Kâbe'nin putlardan temizlenmesi ve tevhidin ikame edilmesi Hz. Peygamber'in o mescitlere sahip olacaksınız şeklinde haber vermiş olduğu müjdenin tezâhürü olmuştur. Allah'ın (cc) ayette de bildirdiği gibi özeld e O'nun mescitlerinde isminin zikredilmesine mani olanlar genelde ise tamamen Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine karşı olanlar dünyada zilleti yaşamışlardır. Bu zillet onların savaşta öldürülmesi ve Hz. Peygamber'in (sav) ashabının gâlip olduğu yerlerde ikametini sürdürmek isteyenlerin cizye ödemek zorunda kalmalarıdır. Ahiretteki cezaları da acıklı bir azaptır. Kādî, birinci durumun gerçekleşmesi ikinci durumun da gerçekleşmesini gerektirir ilkesinden hareketle onlar için ahiretteki azabın da gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Bütün bunların Hz. Peygamber'in (sav) haber verdiği şekilde aynen gerçekleşmesi ve düşünen bir kimsenin bu haberlerin sonucu hakkında basit akıl yürütmelerle bunların, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil olan birer mûcize olduğunu anlaması gayet açıktır.

2.3. Fethedilecek Yerleri Haber Vermesi

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) tek başına, zayıf ve kalabalık ordulara sahip olmadan önce o dönemin güçlü devletlerinin hâkimiyetinde bulunan toprakların ashâbı tarafından fethedileceği müjdesini onun (sav) nübüvvetinin alâmeti olarak kabul etmiştir.

Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) hendek kazımı sırasında bazı ülkelerin fethini haber vermesini ve nübüvveti için delil olmasını şöyle ifade etmiştir: "Müşriklerin Medine'ye saldıracağı ve Kurayza Yahudilerinin Medine antlaşmasına ihanet ettiğini öğrenen Allah Resulü (sav), Selman'ı Fârisi'nin teklifi ile hendek kazılmasını emretti. Hendek kazımı sırasında bir grup sahabe sert bir kaya parçası ile karşılaştılar. Durumu Hz. Peygamber'e (sav) bildirdiler. Hz. Peygamber (sav), kayanın yanına indi, balyozu eline aldı, kayayı üç darbeyle parçaladı ve kayadan kopan her bir parçayla birlikte ashabına Yemen, Şam ve İran'ın fetihlerini müjdeledi."¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) müjdelemiş olduğu bu haberin gerçekleşmesini ve nübüvvetine delil olmasını ise şöyle aktarmıştır: "Allah Resûlü (sav),

¹⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 800.

¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 826.

yarımadalarında Arap krallarını, Yahudi krallıklarını, bütün Fars hükümdarlıklarını, Hıristiyan ve Rum hükümdarlıklarını mağlup etti. Sonunda at ve insan ayağının ulaştığı hiçbir yerde herhangi bir kral kalmadı; istisnasız hepsini izale etti ve oradan çıkardı.”¹⁶ Ahzab günü Hz. Peygamber'in (sav) hendek kazımında fethini müjdelemiş olduğu beldeler kısa bir süre içerisinde ashabı tarafından fethedilmiştir. Onun (sav) gaybî olarak bildirdiği bu fetih hareketlerinin gerçekleşmesi akl-ı selim sahibi her kimse için mûcize niteliğindedir.

2.4. Hıristiyanlık Hakkında Bilgiler Vermesi

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) Hıristiyanların gerçek inançları ile ilgili verdiği bilgilerin onun (sav) nübüvveti için delil olduğunu savunmuştur. Kādî, bu konuyu şu şekilde izah etmiştir: Hz. Peygamber (sav) Hıristiyanlık ve Melkiyye, Ya'kûbiyye ve Nestûriyye'den müteşekkil Hıristiyanlar hakkında bilgiler vermiştir. Buna göre varlığı hâlâ devam eden bu üç grubun görüşlerinde “Mesih Îsâ b. Meryem'in Allah olduğu ve Allah'ın üçün üçüncüsü olduğu” inancı hâkimdir. Bu gruplar, “Mesih Îsâ b. Meryem'in sâlih bir kul, nebi ve resul olmadığı, onun gerçek bir ilah ve hakikatte Allah olduğu, onun gökleri, yeri, melekleri, nebileri yarattığı, resulleri gönderip ve onların ellerinde mûcizeler ve ayetler var edenin o [Îsâ (as)] olduğu” hususunda ihtilaf etmezler.¹⁷

Hıristiyanlara göre âleminin, hem ebb (baba) hem de vâlid (çocuk edinen) olan ezêlî ve doğrulmamış bir ilâhı vardır. O, kadîmdir, hâliktir ve rezzâktır. Yine âlemin oğul ve doğrulmuş olan bir ilâhı vardır. O, baba (ebb) ve çocuk edinen (vâlid) değildir. O, kadîm, diri, hâlik ve rızık verendir. Başka bir ilâh da Rûhu'l-Kudüs'tür. O, baba (ebb) ya da çocuk edinen vâlid değildir. O doğrulmuş oğul değildir. O, kadîmdir, diridir, hâliktir ve rızık verendir. Oğul olan ilâh gökten indi. Ruhu'l-Kudüs ve bâkire Meryem'den tecessüm etti. Meryem, ona (Îsâ) hâmile kaldı, onu doğurdu. O (oğul), yakalandı, çarmıha gerildi, acı çekti öldü ve defnedildi. Üç gün sonra dirildi, göğe çıktı ve babasının sağına oturdu. Bundan dolayı Hz. Peygamber (sav) onların görüşlerini; “Mesih Allah'tır.” ve “Allah, üçün üçüncüsüdür.” şeklinde onların insanlardan gizlemiş oldukları gerçek görüşlerini izhar etti.¹⁸

¹⁶Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 574.

¹⁷Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 187.

¹⁸Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 188; Mehmet Aydın, “Hıristiyanlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/340-345.

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in (sav) Hıristiyanların gerçek inancını Kur'an'dan referansla ortaya çıkarmasını onun (sav) mûcizesi olarak değerlendirmiştir. Kādî'nin, bu hususta ileri sürdüğü delilini şöyle izah edebiliriz: Hz. Peygamber (sav), Hıristiyanlarla herhangi bir tartışma içinde bulunmamış, onların kutsal kitaplarını okumamış, kiliselerinde bulunmamış ve onların içinde de yaşamamıştır. Buna rağmen Hz. Peygamber (sav), Hıristiyan ilahiyatı hakkında doğruluğu inkâr edilmeyen bilgiler vermiş ve bu bilgilerin doğruluğu araştırmacılar tarafından da teyit edilmiştir. Tenakuz gibi görünen bu durum ancak Allah-insan iletişimi kapsamında vahiyle açıklanabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sav) onların gerçek inançlarına vakıf olması da bu minvalde değerlendirilmelidir. Sonuç olarak vahiyle elde edilebilecek bu bilgiler onun (sav) nübüvveti için açık delil oluşturmuştur.

2.5. Yahudiler Hakkında Verdiği Bilgilerin Vuku Bulması

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in (sav) Yahudilerin ölümü temenni etmeyeceklerini haber vermesini nübüvvet alametlerinden bir delil olarak kabul etmiştir. Kādî, bu hususu şu şekilde ele almıştır, Hz. Peygamber (sav), Medine'ye hicretten sonra Medinelileri, Medine çevresinde bulunan Yahudileri ve diğer kabileleri İslâm'a davet etti. Fakat Yahudilerin reisleri ve onlara tâbi olanlar, Resûlullah'ın bu davetini kabul etmedikleri gibi onun (sav), tevhit mücadelesini durdurmak için müşrikler, münafıklar ve diğer Arap kabileleri ile işbirliği yaptılar.¹⁹

Yahudiler, Hz. Peygamber (sav) ve Müslümanlara karşı kendi durumları hakkında basiret (bilgi) sahibi olduklarını, cennetin kendilerine tahsis edildiğini ve cennet nimetlerinin sadece kendilerine ait olduğunu iddia etmişlerdir. Allah (cc), Yahudilerin bu iddialarında samimi olmadıklarını, müminlerden korktuklarını ve eğer iddialarında doğru iseler ölümü temenni etmelerini istemiştir. Fakat onlar bu konuda samimi olmadıkları ve elleri ile kazanmış olduklarından (dünya malına olan hırs ve kazançları) dolayı ölümü temenni etmeyeceklerini bildirmek suretiyle onlara meydan okumuş ve Yahudiler gerçekten de ölümü temenni etmemişlerdir.²⁰ Allah (cc), Yahudilerin bu durumunu Kur'an'da şu şekilde haber vermiştir:

¹⁹ Kādî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâil*, 751.

²⁰ Kādî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâil*, 752. Mustafa Sinanoğlu, *Kitâbı Mukaddes ve Kur'an'ı Kerim'de Nübüvvet*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1995), 50.

“De ki: Eğer gerçekten Allah katında ahiret yurdu kimsenin değil, yalnız sizin ise ve sözünüzde doğru iseniz haydi ölümü temenni edin!”²¹

“Fakat ellerinin yapıp öne sürdüğü şeylerden dolayı ölümü asla temenni etmezler. Allah, zalimleri bilir. Onları, insanların hayata en düşkününü bulursun...”²²

“De ki: Ey Yahudiler! Eğer insanlar arasında yalnız sizin Allah’ın dostları olduğunuzu sanıyorsanız ve bu hususta samimiyseniz hadi ölümü temenni edin!”²³

Kādî Abdülcebâr, Allah’ın (cc), Yahudilerin ölümü temenni etmeyeceklerini bildirerek onların bu iddialarının aksine davranmayacakları hususunda kendilerine meydan okumuştur. Yahudiler, kendilerini öfkeliendiren bu meydan okumaya ve Hz. Peygamber’e (sav) olan düşmanlıklarından dolayı onun (sav) hatasını bulmaya, yalanlamaya ve küçük düşürmeye çok istekli olmalarına rağmen bu iddiayı geçersiz kılmak için bile olsa ölümü asla temenni etmemişlerdir. Onlar, bu konuda Hz. Peygamber (sav) ile mücadeleyi tercih etmişler ve bu uğurda mallarını, evlatlarını feda ederek daha kolay olan ölümü temenni etmemişlerdir. Kādî’ye göre bu husus üzerinde tefekkür eden kimse Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetinin doğruluğuna kani olmuş olur. Kādî, ayrıca Allah’ın (cc) Yahudilere karşı öne sürdüğü bu iddiasının Araplara; “Bu Kur’an’ın mislini getiremezsiniz!” iddiasından daha hayret verici olduğunu ifade etmiştir. Zira şiddetle Hz. Peygamber’in (sav) kendileri hakkında duyurduğu haberi geçersiz kılmak ve onun (sav) nübüvvetine gölge düşürmek istemelerine rağmen ölümü temenni etmemişler ve bundan kaçınmışlardır. Dolayısıyla Kādî’ye göre Kur’an’ın Yahudiler hakkında vermiş olduğu haberin doğruluğunun vâki olması Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetine önemli bir delil oluşturmuştur.²⁴ Kur’ân’ın, Yahudiler hakkındaki iddiaları Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetine delil oluşturması bakımından en dikkat çekici husustur. Zira Kur’ân’ın iddiası hala geçerliliğini koruduğu halde Yahudiler bu iddiayı çürütecek eylemi yerine getirememişlerdir. Bu da Kur’ân’ın ilâhi kaynaklı bir kitap olduğuna güçlü bir delil oluştururken Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetinin ispatında da önemli bir hüccet olmuştur.

²¹ el-Bakara, 2/94.

²² el-Bakara, 2/95-96.

²³ el-Cuma, 62/6.

²⁴ Kādî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâil*, 752.

3. Kur'an'ın Vukûundan Önce Bildirdiği Bazı Gaybî Haberler

Kādî Abdülcebbâr, Kur'an'ın gerçekleşmeden önce haber verdiği olayların vukûnu Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti için güçlü bir delil olarak kabul etmiştir. Bu konuda birçok örnek olmakla birlikte Kādî, Ebû Leheb ve Rumların Farslıları mağlup edecekleri hususları ele almıştır. Kādî'nin takip etmiş olduğu bu metot doğrultusunda biz de çalışmamızda bu iki konuyu ele alacağız.

3.1. Ebû Leheb'in İman Etmeden Öleceğinin Bildirilmesi

Kādî Abdülcebbâr, Ebû Leheb hakkında müstakil bir sûrede hakkında anlatılanların gerçekleşmesini Kur'an'ın bir mûcizesi ve Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin alâmeti olarak genelde nübüvveti özelde ise Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini inkâr edenlere karşı delil kabul etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr, Kur'an'ın Ebû Leheb hakkında bildirdiği bu hususu şöyle ifade etmiştir: Ebû Leheb, Hz. Peygamber'e (sav) eziyet eden, ona kötülük yapmaya, canını almaya ve ona tâbi olmayı engellemeye kendisini adanmış en yakın akrabası yani amcasıdır. Ebû Leheb'in Peygamber'imize (sav) karşı olan bu düşmanca tavrından dolayı Allah (cc) onun hakkında şöyle buyurmuştur: "O (Ebû Leheb), bu şekilde Resûlullah'a (sav) zarar veremeyecektir. Ebû Leheb'e, hedeflediği yolda kazandığı makamı, malı, ailesi, evlâdı, dostları ve kardeşleri hiçbir fayda sağlamayacaktır. Çünkü bunların hepsi yok olup gidecektir. Ebu Leheb ile karısı küfür üzere ölecekler ve cehenneme gireceklerdir."²⁵ Ebû Leheb hakkındaki bu sûre Mekke'de nâzil olmuştur. Sûre nâzil olduğunda Ebû Leheb ve karısı hayatta idiler. Bütün bunlar, Resûlullah'ın söylediği ve haber verdiği şekilde ayrıntılarıyla açıklandığı gibi gerçekleşti. Kādî, Ebû Leheb'in bu durumu ile ilgili olarak üzerinde tefekkür edildiğinde bunun bir rastlantı, tesadüf ve sezgi olamayacağını bunun ancak Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil olan bir mûcize olduğunu zikretmiştir.

Kādî Abdülcebbâr'a göre bu hususla ilgili olarak dikkat çeken başka bir yön ise şudur: "Ebû Leheb ile ilgili bu sûre daha o (Ebû Leheb) hayatta iken Mekke'de nâzil olmuş ve bu sûreyi bizzat Hz. Peygamber (sav) ona okumuştur. Ebû Leheb, kendisine okunan bu sözleri işitince Hz. Peygamber'e (sav) olan öfkesi, kini ve düşmanlığı daha da artmış ancak onu (sav) öldürme

²⁵ el-Tebbet, 111/1-5.

konusunda muvaffak olamamıştır. Yine Hz. Peygamber'i (sav) haber verdiği bu sözünde yalancı çıkaracak ve bu sözlerin geçersizliğini ortaya koyacak bir eylem de gerçekleştirememiştir. Ayrıca bu sûrenin nüzulünden itibaren başta Ebû Leheb olmak üzere Hz. Peygamber'in (sav) düşmanları bu hususta ta'n edilecek bir şeyler bulabilmek için çok çalışmışlar fakat bulamamışlardır. Bu konuda birbirleri ile istişâre ve dayanışma içinde bulunmalarına rağmen Ebû Leheb ve karısı Hz. Peygamber'in (sav) bildirmiş olduğu haberin doğruluğunu iman etmeyerek onaylamış olmaktadır.”²⁶

Ebû Leheb hakkında Kur'an'ın önceden haber vermiş olduğu bilginin haber verildiği şekilde gerçekleşmesi Hz. Peygamber'in (sav) önemli nübüvvet delillerinden biridir. Ebû Leheb ve destekçileri Kur'an'ın bu haberlerini işitmelerine rağmen bunun aksine davranmamışlardır. Ebû Leheb'in iman etmeden ölmesi Kur'an ayetlerinin doğruluğunun ortaya çıkması bakımından oldukça önemli bir delildir. Kādî, bu delili Yahudilerin ölüm hakkındaki tavırları ile eş değer tutarak Hz. Peygamber'in risâleti için tehdidi niteliğinde bir hüccet olarak kabul etmiştir.

3.2. Rumların Farslılara Galip Geleceklerini Haber Vermesi

Kādî Abdülcebâr, Farslıların Rumları yenilgiye uğratmalarının üzerine Kur'an'ın haber verdiği şekilde Rumların dokuz yıl içinde Farslıları yenilgiye uğratacaklarını ve bunun yedi yıl sonra gerçekleşmesini Hz. Peygamberin (sav) nübüvveti için delil kabul etmiştir. Kādî Abdülcebâr bu konuyu *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve'de* özet olarak şu şekilde ele almıştır: “Hz. Peygamber'in (sav) risâleti döneminde Mekke'de gerçekleşen olaylardan biri de Rumların Farslılara galip geleceğinin haber verilmesi ve bunun da belirtilen yıl içinde Rumların galip olması hâdisesidir. El-Cezire topraklarında hâkimiyet mücadelesi veren Bizans ve Fars (İran) devletlerinin girmiş olduğu savaşların birinde Farslıların galip gelmesi müşrikleri çok sevindirmişti. Çünkü Farslılar, Müslümanlara karşı daha fazla düşmanca tavır sergilerken, Ehl-i Kitap olan Rumlar ise Farslılara göre Müslümanlara karşı daha yumuşak ve daha merhametli davranırlardı. Ayrıca onlar (Rumlar), Resûlullah'ın (sav) emrettiği ve nehyettiği şeylere kulak verir, ahlak ve sîretini beğenir ve hayran kalırlardı. Bundan dolayı Müslümanlar, Farslıların Rumlara galip gelmesine üzüldüler. Bunun üzerine Allah (cc), Nebisine (sav) Rumların yedi yıl sonra Farslılara galip geleceklerini ve Müslümanların üzüntülerinin sevince dönüşeceğini

²⁶ Kādî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâil*, 94.

bildirdi ve bu hususta Rum sûresinin şu ayetlerini indirdi.”²⁷ “Elif-lam-mim, Rumlar yenildi. (Arapların bulunduğu bölgeye) en yakın bir yerde. Onlar (bu) yenilgilerinden sonra yeneceklerdir; Birkaç yıl içinde (fî bid'i sinine) onların bu yenilgilerinden önce de sonra da emir Allah'ındır. O gün Mü'minler sevinirler. Allah'ın yardımıyla (Allah) dilediğine yardım edendir. O, galiptir ve esirgeyendir. Bu Allah'ın va'didir. Allah (cc), vâdinden dönmez; fakat insanların çoğu bilmezler. Onlar sadece şu yakın hayatın dış yüzünü bilirler; ahiretten ise tamamen gâfildirler.”²⁸

Kādî Abdülcebbâr, bu ayetler inzal olduktan sonra Ebû Bekir'in müşriklerle bahse girdiğini ve bu durum üzerine Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Ebû Bekir'den bahse konu develeri ve zamanı artırmasını isteyerek onu desteklediğini belirtmiştir. Bu olay Allah Resûlünün haber verdiği şekilde yedi yıl sonra Hudeybiye günü Rumların Farslılara gâlip gelmesiyle neticelenmiştir. Kādî, Kur'an'ın haber verdiği bu olayı Hz. Peygamber'in (sav) sözünün doğruluğuna ve nübüvvetine delil oluşturan güçlü bir alâmet olarak zikretmiştir. Kanaatimizce Rumların bu galibiyetinin Kur'an'da bildirilmiş olması ve bunun gerçekleşmesi bile Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti için tek başına delil olmaya yeterlidir.

4. Müşriklerin Hz. Peygamber Karşısındaki Yenilgileriyle İlgili Mûcizeler

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) Müslümanların belirli bir nicelik ve askeri güce ulaşmaya kadar müşrikler karşısında tek başına, zayıf ve güçsüz olduğuna özellikle vurgu yapmış ve buna rağmen müşriklerin Hz. Peygamber (sav) karşısında başarısız olmalarını onun (sav) nübüvveti için mûcize olarak kabul etmiştir. Zira Kādî'ya göre Hz. Peygamber'in (sav) bu başarısı onun (sav) Allah tarafından desteklenen bir elçi olduğunun açık delilidir. Kādî Abdülcebbâr'ın eserinde dağınık olarak ele aldığı bu ana tema içerisinde; Kureyş'in Hz. Peygamber'e (sav) karşı başarısızlığı ve çaresizliği, Bedir mağlûbiyeti ve Hz. Peygamber'in (sav) müşriklerin uzlaşma tekliflerini reddetmesi gibi başlıklar ele alınacaktır.

4.1. Kureyş'in Hezimet ve Çaresizliği

Kādî Abdülcebbâr, Kureyş'in Hz. Peygamber (sav) karşısındaki yenilgisini ve çaresizliğini onun (sav) nübüvvetine delil olarak kabul etmiş ve bu durumu şöyle açıklamıştır: Kureyş, Hz.

²⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 132.

²⁸ el-Rum, 30/1-7.

Peygamber'i (sav) ortadan kaldırmak için birçok desise ve suikastlara başvurmuş fakat bunların hiçbirinde başarılı olamamışlardır. Bu başarısızlıkları onları daha çok öfkelenmiştir ve Hz. Peygamber'in (sav) başına gelen en küçük kedere sevinerek teselli bulmaya çalışmışlardır. Kādî, Mekkeli Müşriklerin bu psikolojisini şöyle aktarmıştır: “Hz. Peygamber'in (sav) oğulları Kâsım, Abdullah ve İbrahim vefat ettikleri zaman Kureyş, buna çok sevinmiş ve birbirlerine “Müjdeler olsun size! Muhammed'in soyu kurudu!” diyerek bundan duydukları memnuniyeti dile getirmişlerdir.”²⁹ Bunun üzerine Allah (cc), Kevser suresinin şu âyetlerini indirmek suretiyle onlara cevap vermiştir: “*Muhakkak biz sana Kevseri verdik. Sen de Rabbin için namaz kıl ve kurban kes. Doğrusu soyu kesik olan sana kin besleyendir.*”³⁰ Kevser kelimesinin anlamına da değinen Kādî, bu kelimenin *nevfel, havkal ve fev'al* kalıbında olup “özel, çok hayır” anlamına geldiğini ve “Biz sana kevseri verdik”³¹ cümlesinin “destek, yardım, hüccet, izzet, sevap ve ecir” karşılığında kullanıldığını belirtmiştir.

Kureyş, Hz. Peygamber'i ve ona (sav) inananları ortadan kaldırmak için ambargolar, zulüm ve işkencelerden sonra ordular hazırlayarak Bedir, Uhud ve Hendek gibi büyük savaşlarla ve kalabalık ordularla onların üzerine gitmişler fakat bu savaşlarda da bir netice alamayarak ayette de vurgulandığı gibi Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin başarıya ulaşmasına engel olamamışlardır. Hudeybiye anlaşması ile Müslümanları bir otorite olarak kabul etmek zorunda kalan Kureyş, Mekke'nin fethiyle de birlikte Hz. Muhammed (sav) ve ona inananların başarısı karşısında çaresiz kalarak onlara boyun eğmek zorunda kalmışlardır. Bu delil üzerinde yapacağımız bir tefekkürle Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin başarıya ulaşmış olması onun (sav) davasının ancak Allah (cc) tarafından desteklenmesi ile açıklanabilir. Zira bunun en somut örnekliğini de Veda Haccına katılan yüz binden fazla Müslümanların sayısında görmemiz mümkündür.

4.2. Müşriklerin Bedir Mağlûbiyeti

Kādî Abdülcebâr, Resûlullah'ın (sav) Mekke'de gerçekleşen mûcizelerinden birinin de Kureyş'in mağlup olacak bir topluluk olduğunu haber vermesini ve bunun Bedir'de gerçekleşmesini şöyle zikretmiştir: “Allah Resûlü (sav), onları (Kureyş'i) bir araya topladığı,

²⁹ Kādî Abdülcebâr, *Tesbitü Delâil*, 98.

³⁰ el-Kevser, 108/1-3.

³¹ el-Kevser, 108/1.

onlara öğüt verdiği, kendisine tâbi olmaya davet ettiği zaman, onun (sav) sözünü reddettiler ve birbirlerine koşarak şöyle dediler: “*Gidin ve ilahlarınıza tapmaya devam edin; O (Muhammed), ilahları tek bir ilah mı yaptı?*”³² Onlar, sayıca çokluklarına, güçlerine ve mallarına güvenerek ona (sav) tehditte bulundular. Resûlullah'ı (sav) zayıf ve tek başına görmeleri onları aldattı. Resûlullah (sav) ise bu halde bulunmasına rağmen, o da onları tehdit etti. Bunun üzerine Allah şu ayeti indirdi: “O Kureyşliler (çeşitli gruplardan oluşan), şurada bozguna uğratılmaya mahkûm olan bir ordudur.”³³ Gerçekten de Resûlullah'ın (sav) bildirdiği şekilde Kureyş topluluğu Bedir'de bozguna uğratılarak kazanan Hz. Peygamber (sav) ve inananlar oldu.

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in (sav) zayıf ve yalnız bulunduğu bir zamanda kendi kavmine muhalefet edip onlara meydan okumasını, Kureyş'in mağlup olacağını ve gücün kendisinde bulunarak zorba kavimlere galip geleceğini önceden haber vermesini ancak Allah'a güvenen ve kendisine vahyedilene itimat eden akıllı bir kimsenin işi olabileceğini ifade etmiştir. Kādî, diğer gaybî haberler konusunda olduğu gibi müşriklerin Bedir yenilgisi hakkında da önceden bildirilen haberleri (Kur'an âyetlerini) analitik düşünme yöntemiyle tahlil etmiş ve okuyucuya bu âyetler üzerinde düşünmesini tembih ederek onun (sav) nübüvvetini aklî ve naklî delillerle temellendirmiştir.

5. Hz. Peygamber'in Ahlakının Yüceliği ve Peygambere Tâbî Olmanın Fazileti

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in (sav) ahlakının üstünlüğünü onun (sav) nübüvveti için önemli bir delil olarak kabul etmiştir. Bu konuyu *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve'nin* son bölümünde ele alan Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) ahlâki meziyetlerinden bazı örnekler vermek suretiyle bu hasletlerin ancak bir peygamberde toplanabileceğini ifade etmiş ve konuyu bu minvalde detaylandırmıştır. Ayrıca Kādî, konu içerisinde özellikle Karmetilerin Hz. Peygamber (sav) ve ashabının ahlakına yönelik çirkin iftiralarına ve bunlara verdiği cevaplara da yer ayırmıştır. Çalışmamızın sınırlarını aşmama adına Karmetilerin bu iddialarına ve Kādî'nin bunlara verdiği cevaplara yer veremiyoruz. Bu çerçevede Kādî'nin, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil kabul ettiği ahlâki niteliklerinden bazılarını ele almakla yetineceğiz. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) ahlakının nübüvvetine delil olmasını Câhız da dile getirmiştir. Câhız bu hususta âlimlerin ittifak ettiğini belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'den (sav) önce hiçbir

³² el-Sad, 38/5-6.

³³ el-Sad, 38/11.

beşerin fiilleri ve ahlakı üzerinde ittifak edilmemiştir. Ondan sonra da hiçbir beşerin fiillerinde ve ahlakında ittifak edilmeyecektir. Ahlak konusunda onun sabrı gibi sabır, hoşgörüsü gibi hoşgörü, cömertliği gibi cömertlik, yardımseverliği, vefası, doğruluğu ve muhabbeti gibi muhabbeti hiç kimseden rivayet edilmemiştir.³⁴

5.1. Hz. Peygamber'in Hediye Kabul Etmesi ve Nezaketi

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) hediye kabul etmesini, kendisinin de bu hediyelere misliyle karşılık vermesini ve davet edildiğinde bu dâvete icabet etmesini onun (sav) nezâketi ve güzel ahlakı bağlamında değerlendirerek nübüvvetine delil saymıştır.

Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) değersiz ve az da olsa hediye kabul ettiğini ve bu hediyelere misliyle karşılık verdiğini belirterek bunu nübüvvet delili olarak kabul etmiştir. Hz. Peygamber (sav) sosyal statü farkı gözetmeksizin fakirlerin dâvetlerine icâbet etmiş ve Müslümanların Arap Yarımadasına hâkim olmaya başlaması ile birlikte kendisine hediye olarak getirilen malları kendisi ve âilesi için harcamayıp insanlara dağıtmıştır. Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) bu davranışını nezâket, tevâzu ve cömertlik gibi erdemleri açısından değerlendirerek nübüvvetinin ahlâki delilleri arasında saymıştır.³⁵ Kādî, isim zikretmeden Hz. Peygamber'in (sav) hediye kabul etmesini insanların mallarını gasbetmek olarak yorumlayan fikirlere şiddetle karşı çıkarak insaf sâhibi herkesin Hz. Peygamber'in (sav) ganimetler ve hediyeler konusunda yukarıda da ifade edildiği gibi nasıl cömert davrandığını beyan ederek aklî deliller ve tarihsel gerçeklikler ışığında bu iddiaları reddetmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (sav), fakir insanların dâvetine dahi icabet ederek onları sevindirmesi, Mescid-i Nebi'nin yerinin iki yetimden alınarak parasının ödenmesi konusunda olduğu gibi hiç kimsenin malını gasp etmeden bu hususta hakkaniyet göstermesi onun (sav) adâlet, tevazu ve cömertlikteki üstün derecesini göstermektedir.³⁶ Bu da Kādî'ya göre Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin alâmetlerindedir.

³⁴ Câhız, *er-Resâil, Hucecu'n-Nübüvve*, 266-277; Yasin Ulutaş, "Hucecü'n-Nübüvve" *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 4 (Haziran 2019), 71-73.

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâil*, 1194.

³⁶ Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mescid-i Nebevi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/281-290.

5.2. Hz. Peygamber'in Tevâzuu

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) kralların kibir ve şatafatının aksine sade, mütevazi ve gösterişten uzak bir yaşamı olduğunu bunun da nübüvveti için delil oluşturduğunu ifade etmiştir. Kādî, bu durumu şu şekilde özetlemiştir: “Hz. Peygamber (sav), kralların giyindiği gibi giyinmemiş, onların kullanmış olduğu altın ve gümüşten kaplarda yemek yememiştir. Yemekte kendi ellerini kullanmış, yolculuklarında binitinin terkisine (arkasına) birilerini almış, elbisesini yamamış, ayakkabısını tamir etmiş, hizmetçisine yardım etmiş, zayıf ve fakirlerin yardımına koşmuştur. Bu hususları sahabesine de tavsiye etmiştir.”³⁷ Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) hayatından vermiş olduğu tevazu örnekleri ile onun (sav) risaletini tebliğ etmede engel olacak her türlü manilerden uzak olduğuna vurgu yaparak bu yönünü nübüvvetine delil saymıştır.

5.3. Hz. Peygamber'in Güvenilirliği

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) hilmi, sabrı ve özellikle güvenilirliğini yani el-Emin olmasını nübüvveti için çok önemli bir ahlaki delil olarak kabul etmiştir. Kādî, bu hususu eseri *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve'de* şu şekilde dile getirmiştir: “Hz. Peygamber (sav), hilmi geniş bir insandı. Ondaki sabır başkasında yoktu. O (sav), nübüvvetten önce de nübüvvetten sonra da nefsine hâkimdi. İçinde yaşadığı toplum onu (sav) nezahet, temizlik ve güvenilirlik sıfatları gibi güzel ahlaki niteliklerde örnek şahsiyet olarak tanıyordu. *Muhammedu'l-Emin* sıfatı kendisine Mekkeliler tarafından verilmiş ve ashabı ona (sav) sadık nebi olduğu için tâbi olmuştur. Hz. Peygamber(sav), hayatı boyunca *Muhammedu'l-Emin* sıfatını zedeleyecek en küçük aksi bir davranışta bulunmamıştır. Dolayısıyla onun (sav) *el-Emin* sıfatı üzere sadık bir resul olması mucizelerinin en büyüğü ve ayetlerinin en muazzamıdır.”³⁸

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) başta *el-Emin* niteliği olmak üzere yukarıda ifade edilen sıfatlarını onun (sav) yüce ahlakını tamamlayan değerler olarak görmüş ve bunu da nübüvveti için delil kabul etmiştir. Kādî, Mu'tezile'nin savunduğu tezin aksine Hz. Peygamber'in (sav) kesin olarak günah işlemeyeceğini ifade etse de bunun câiz (mümkün) olabileceğini ve

³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 1200.

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 1221.

mümteni olmadığını dile getirmiştir. Kendi ifadesinden de anlaşılacağı üzere bu görüşünün değişiminde doğrudan Mu'tezilî düşüncenin etkili olduğu söylenilebilir.

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) ahlakını nübüvvetine delil olarak ele aldığı bu bölümde yukarıda temas ettiğimiz başlıklar (hediye kabul etmesi, nezaketli olması, güvenilir ve mütevâzi olması) başta olmak üzere Bâtıniyye'nin bu hususta ileri sürdüğü iddiaları (iftiraları) çürütmeye çalışmıştır. Bâtıniyye'nin, Hz. Peygamber'in (sav) ahlakına yönelik öne sürdüğü iddiaları şu şekilde sıralayabiliriz: Hz. Peygamber'i (sav) yalancılıkla itham etmeleri, Zubab rivâyeti üzerinden Hz. Peygamber'in (sav) nezaketsiz olduğunu ileri sürmeleri, Hz. Peygamber'in (sav) yemek yerken parmaklarını yalamasını, Hz. Zeynep binti Cahş hâdisesi üzerinden iffetsizlikle itham etmeleri, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi yakın ashabına iftiralar olarak sayılabilir. Kādî, Bâtıniyye'nin her bir iddialarını kendi delilleri ile çürütmüş ve onun (sav) yüce ahlakının bu iddialardan uzak olduğunu, bu ahlakın ancak bir peygamberde bulunabileceğini vurgulamıştır.

6. Hz. Peygamber'in Diğer Bazı Mûcizeleri

Bu başlık altında Kādî'nin müstakil olarak ele aldığı İsrâ mûcizesi, Ayın yarılması ve Kur'an'ın tehaddide bulunması gibi mûcizelere yer verilecektir.

6.1. İsrâ Mûcizesi

Hz. Peygamber'in (sav), Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksây'a gidişini ifade eden İsrâ, gece yürüyüşü anlamına geldiği gibi Kur'an'da da bir sûrenin ismi olmuştur.³⁹ Kādî Abdülcebbâr, İsrâ mucizesinin Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti için açık ve tek başına yeterli bir delil olduğunu savunur. Kādî, İsrâ hâdisesini ve Mekke'li müşriklerin buna verdiği tepkiyi şöyle izah etmektedir: "Hz. Peygamber (sav), bir gece Mescid-i Haram'dan Beytü'l-Makdis'e götürüldü ve aynı gecede tekrar Mekke'ye döndü. Mekke ve Beytü'l-Makdis arasındaki bu mesafe gidiş ve dönüş iki aylık bir süredir. Bu durum, Allah'ın (cc), peygamberler zamanında sadece onlar için yaptığı bir şey (mûcize)dir. Hz. Peygamber (sav), bu olayı yakın akrabalarına anlattığı zaman Ümmi Hâni binti Ebî Tâlip ona (sav) şöyle dedi: "Sakın bunu kimseye anlatma! Vallahi, insanlar seni tasdik etmezler seni yalanlarlar." Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: "Rabbim bana, bunu insanlara anlatmamı emretti. Şüphesiz Ebû Bekir (r.a) beni tasdik eder ve bana şehadet eder."

³⁹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 236; el-İsrâ, 17/1.

Sonra Resûlullah (sav) dışarı çıktı, Kureys'e bunu haber verdi ve İsrâ olayını anlattı. Bunun üzerine onlar da şöyle dediler: "İşte şimdi Muhammed'in yalanı ortaya çıkacak ve herkes onunla ilişkisini kesecektir. Haydi kalkın, arkadaşı İbn Ebû Kuhafe'ye (Ebû Bekir) gidelim de onun neler söylediklerini kendisine iletelim."

Hız. Ebû Bekir, Mekke toplumu içinde ağırlığı olan ve fazileti ile tanınan bir kimseydi. O, Hız. Peygamber'e iman etmiş ve malıyla da onu (sav) desteklemişti. Müşrikler her fırsatta Ebû Bekir'e zarar verecek kötülüklerden çekinmiyorlardı. Zira o, insanlara Kur'an ayetlerini okumakta onları İslâm'a davet etmekte ve Allah Resûlün'e (sav) her anlamda destek olmaktaydı. Müşrikler, bunu engellemek için Hız. Peygamber'in (sav) en yakın ve sadık arkadaşı olan Ebû Bekir'in yanına gelerek böyle bir olayın gerçekleşmesinin mümkün olmayacağından hareketle ona şöyle dediler: "Ey Ebû Bekir! Senin arkadaşın öyle bir yalan uydurdu ki bu yalanın büyüklüğü bütün yalanların sınırını aşmaktadır." Ebû Bekir: "O (sav), asla öyle bir şey yapmaz. Nedir o?" dedi. Müşrikler, "O, bir gecede Beytü'l-Makdis'e yürütüldüğünü iddia etti." dediler. Ebû Bekir, "Eğer bunu o (sav), söylediye doğru söylemiştir." dedi. Müşrikler, "Ey Ebû Bekir! Sen bu hususta onu tasdik mi ediyorsun? Halbuki kervanın oraya gitmesi bir ay, dönüşü de bir ay sürmektedir. Bir gecede oraya ulaşabilir mi?" dediler. Ebû Bekir, "O (Muhammed) bana semadan yeryüzüne bir anda haber geldiğini söylüyor, ben de tasdik ediyorum. Halbuki sema ile yeryüzü arasındaki uzaklık Beytü'l-Makdis ile Mekke arasındaki uzaklıktan çok daha fazladır." demek suretiyle Hız. Peygamber'i tasdik etmiştir.⁴⁰

Kādî'ya göre Hız. Ebû Bekir'in müşriklerle beraber Hız. Peygamber'e (sav) giderek İsrâ hâdisesinin içeriği hakkında sorular sorması Hız. Peygamber'in (sav) iddia ettiği bu olayda doğru söylediğini müşriklere ispat etmek içindir. Kādî, ayrıca Hız. Peygamber'in (sav) nübüvveti için hiçbir delil bulunmasa da İsrâ hâdisesinin tek başına onun (sav) nübüvvetine delil olacağını ifade etmiştir. Kādî'nin, Hız. Peygamber'in (sav) nübüvveti için İsrâ hâdisesini delil gösterirken miraç olayından hiç bahsetmemesi ise dikkat çekicidir. Kanaatimizce bu husus Kādî'nin, yönteminde aklî deliller ile Kur'an ayetlerini referans almasından ve bunu Mu'tezile düşünce örgüsü bağlamında değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâil*, 114; Ebu'l-Mu'în-Nesefî, *Tasîrâtu'l-Edille fî Usûli'd-Din*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/70-71.

6.2. İnşikâku'l-Kamer Mûcizesi

Yarılmak anlamındaki inşikâk ile ay anlamına gelen kamer kelimelerinden müteşekkil olan inşikâku'l-kamer ayın ikiye bölünmesini ifade eder.⁴¹ Müfessirlerin çoğunluğuna göre bu hadise Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamberden mucize istemeleri üzerine gerçekleşmiştir.⁴² Kādî Abdülcebbâr, İnşikâku'l-kamer hâdisesinin Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin delili olduğunu savunmuştur. Kādî, bu hâdisenin nasıl gerçekleştiğini eseri *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve'de* şöyle ele almaktadır: "Ay'ın yarılması hâdisesi Mekke'de meydana geldi. Resûlullah (sav), dolunaylı bir gecede bir grup sahabe ile Mekke'de yürüyordu. Müşriklerden bir grubun yanından geçerken, müşrikler ona (sav) şöyle dediler: "Ey Muhammed! Eğer iddia ettiğin gibi, Allah'ın elçisi isen, Rabbinden iste de şu Ay'ı ikiye bölsün!" Resûlullah (sav), Allah'tan bunu istedi. O (cc) da Ay'ı ikiye böldü. Bunu gören müşrikler şöyle dediler: "Arkadaşınıza dilediğiniz kişiye sihir yaptırın. Çünkü onun sihri, yeryüzünden semaya ulaştı." Bunun üzerine bu konu hakkındaki kıssa (ayetler) nazil oldu. Bu olay, Resûlullah'ın (sav) doğruluğu ve nübüvveti hususundaki en büyük âyetlerden ve en değerli delillerden biri olmuştur"⁴³ Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in (sav) isteği ile Ay'ın Allah (cc) tarafından ikiye bölünerek onun (sav) nübüvvetini delillendirdiğini savunmuştur. Bu hususta özellikle Mu'tezilî âlim en-Nazzam (öl.250/864) gibi tereddüt yaşayanların şüphelerini ise şu delillerle izâle etmeye çalışmıştır:

1. Ay'ın yarılması zorunlu olarak değil istidlâli (nazari) olarak bilinir. Kādî, bu hususu şöyle izah etmiştir: "Resûlullah (sav), bunu hem Müslümanlara hem de müşriklere delil olarak gösterdi ve onlara Kamer sûresinden âyetler okudu. Resûlullah (sav), dost ve düşmanlarına kendisine ihtiyaç olmayan bir şeyi takdim edip delil getirecek değildi. Hz. Peygamber (sav), zahir, görülen ve insanlar tarafından müşahade edilen bir şeye işaret ediyordu. Şayet o (sav), sözünün yalanlanmasını ve reddedilmesini isteseydi, bundan daha ileri gitmezdi. Çünkü akıllı bir kimse böyle bir şey yapmaz. Öyleyse nübüvvet iddia eden ve bütün insanların kendisini tasdik etmesini ve kendisine tâbi olmasını çok arzulayan Resûlullah (sav) nasıl böyle yapar."⁴⁴

⁴¹ Topaloğlu-Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 171.

⁴² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2023), 5/291; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, nşr. İbn Münir (Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-Arabi, 1987), 4/430; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir* (İstanbul: Sıraç Yayınevi, 2022), 3/414.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 126; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/472.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 128.

2. Kādî, Kamer sûresindeki ayetlerin mazi sigası ile ele alınarak kendi içinde bütünlük sağladığını ve bunun “Şakku'l-Kamer'e” delâlet ettiğini savunmuştur. Kādî'ya göre eğer bu ayetler, Nazzam'ın iddia ettiği şekilde kıyâmet saati ile ilgili olsaydı, ayetlerin istikbal kalıbında olması gerekirdi. Zira kıyâmet ânında meydana gelecek bir şey, mükellefler için delil olmaz ve bu durumda da teklif ortadan kalkmış olurdu.

3. Kādî'ya göre bu hâdisenin sahabe arasında kuşku ve tereddüde mahal bırakmayacak şekilde birbirleri arasında anlatılması ve bu konuda icma etmeleri bu mûcizenin gerçekleşmiş olduğuna delildir. Dolayısıyla Kādî, sahabeden sonra gelenlerin bu hâdiseye muhalefet etmelerine itibar edilmeyeceğini savunmuştur.

Kādî Abdülcebâr, Şakku'l-Kamer hâdisesinin vukûunu tereddüde mahal bırakmayacak derecede kesin cümleler kurmak suretiyle (Mekke'de gerçekleşti gibi) kabul etmiştir. Bu konuda birisi şöyle diyebilir şeklinde ileri sürülebilecek muhtemel iddiaları aklî ve naklî deliller çerçevesinde cevaplayarak olayın gerçekleşmesini Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti için önemli bir delil saymıştır. Aslında yukarıda maddeler halinde ele aldığımız hususlar Kādî'nin, bu konuda iddia edilen şüphelere verdiği cevapları kapsamaktadır.

6.3. Yıldızların Kayması

Kādî Abdülcebâr, hissi mûcizelerden ve Mekke'de gerçekleşen olaylardan biri olan yıldızların kayması hadisesini Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil göstermiştir. Kādî, bu hadiseyi şöyle aktarmıştır: “Bu hadise muazzam bir ayet, büyük bir delil, açık ve net bir mûcizedir. Kur'ân bu olaydan cinlerin diliyle şöyle bahsetmektedir: “Biz göğe dokunup yokladık da onu (göğü) güçlü bekçiler ve ateş alevleri ile dopdolu bulduk. Biz, onun (göğün) ses dinlemeye mahsus bazı oturma yerlerine oturduk. Şimdi ise kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir ateş topunu hazır bulur.”⁴⁵

Kādî Abdülcebâr'a göre bu hâdisi iktisâbi değil nazar ve istidlâle dayalı olarak ister mü'min isterse kâfir olsun onu öğrenmek isteyen herkesin basit bir akıl yürütmeyle bunu bilebileceğini ifade etmiştir. Yine Kādî'ya göre yıldız ilmi konusunda kendi devrinde çok ileri olan Araplar, yıldızların doğması, batması, hareketleri ve sabit olması gibi hususları en iyi bilen insanlardı. İnsanlar, bu konu hakkındaki bilgileri Araplardan alarak kitaplar yazmışlar ve birçok

⁴⁵ el-Cin, 72/2-9.

eser te'lif etmişlerdir. Zira Arapların çoğu göklerin altında geceliyor, oradaki yıldızları inceliyorlar ve uzun süreli yolculuklar yapıyorlardı. Gökyüzü âdeta onların tavanı gibiydi. Araplar, yaş, zaman ve yıldız ilmi konusunda Hz. Peygamber'den (sav) her hâlükarda üstün konumdaydılar. Hal böyle iken peygamber olmayan bir kimse yıldızlar hakkında bu kadar tecrübeye sahip olan bir toplum karşısında böyle bir iddiada bulunmayı düşünemez.⁴⁶ Kādî, bu istidlâli bilgiyi destekleyecek olan başka bir delilin de Hz. Peygamber'in (sav) konu ile ilgili ayetleri insanlara okumasını ve bunu nübüvvet delili olarak ileri sürmesini olayın gerçekliğine kanıt olarak görmüştür. Çünkü Hz. Peygamber'in (sav) gerçekliğe dayanmayan bir olayı muârizlarına nübüvvet delili olarak sunması mümkün değildir. Zira her fırsatta onu (sav) yalanlamaya ve kusurunu bulmaya çalışan inkârcılar, böyle bir olayı nübüvvetinin reddi için kullanırlardı. İnkârcıların, bu hadisenin vukûunu reddeden herhangi bir delil bulamamaları bu mücizenin gerçekliğini ortaya koymaktadır.⁴⁷

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in doğumunda yıldızların kaymasını ve bunun da nübüvvetine delil olmasını şu rivayetle de desteklemiştir: “Yıldızlar kaydığı zaman insanlar mallarını terk etmeye başladılar ve şöyle dediler: “Bu hâdise, dünyayı yok etmek ve onun müddetini sonlandırmak için oldu.” Bunu gören Abdu Yâ'il b. Amr es-Sakafi, Sakif halkına şöyle dedi: “Bekleyin! Malın telef edilmesinden sonra tekrar kazanılması meşakkatli ve zordur. Kayan yıldızlara bakın. Eğer onlar, daha önce bilinen yıldızlar ise dünyanın son bulması içindir. Eğer yıldızlar, o anda ortaya çıkmış ve yaratılmışsa, bir olay sebebiyledir ve bir geceliğine meydana gelmiştir.” Bunun üzerine baktılar ve yıldızların o an meydana gelmiş olduklarını gördüler. Mallarını ellerinde tuttular ve haberleri beklemeye başladılar. Derken kendilerine, Mekke'de Kureyş'ten bir adamın ortaya çıkarak, Allah'ın kendisini insanları uyarmak üzere gönderdiğini iddia ettiği haberleri ulaştı. Bunun üzerine, “Bu yıldızların kayması, o uyarıcı için bir alâmettir dediler ve danışıkları kişiyi görüşünden dolayı tebrik ettiler.” Bu durum, o adam ve kendisinden sonraki nesilleri için bir övünç vesilesi oldu.”⁴⁸ Kur'ân âyetlerine dayandırılan bu delil aynı zamanda tarihi rivayetlerle de desteklenerek Hz. Peygamber'in doğumundaki harikulade bir olaya dikkat çekilmiştir.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 144.

⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 142; Ünverdi-Ünverdi, “Kādî Abdülcebbâr'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Delilleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/2 (Eylül 2021): 671-703.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, 148.

Kādî, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini delillendirme noktasında Kur'ân merkezli bir yöntem takip etmiştir. Bununla birlikte eserlerinde hissi ve haberi mucizelere de yer veren Kādî, özellikle i'câzu'l-Kur'an konusuna ağırlık vererek Kur'ân'ın en büyük mucize olduğunu vurgulamıştır. Bu hususun Kādî'nin rasyonel kimliği ve kelâmî yöntemi ile de uyumluluk gösterdiğini ifade edebiliriz. Bu noktada hissi mucizelerin etkinliği şahitlerle sınırlı kalmıştır fakat akla hitap eden Kur'ân gibi akli mucizeler her çağda etkileyiciliğini korumuştur. Bunun farkında olan Kādî, akıl sahibi herkesin Kur'ân'ı anlayabileceğinden hareketle Kur'ân'ın mucize olduğunu ön planda tutmuştur.

Sonuç

Kādî Abdülcebbar'ın “*Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*” eseri bağlamında Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin delillerini konu edinilen bu çalışmayla, Kādî Abdülcebbar'ın, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini nübüvvet karşıtı dini düşünce ve akımlara karşı savunmak amacı ile sem'i (Kur'an) delile dayalı rasyonel bir yöntemle kaleme aldığı eseri *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, Delâil türü eserler içerisinde övgüyle bahsedilen önemli bir konuma sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Zira günümüze ulaşan farklı eserlerinde de nübüvvet konularına değinen Kādî, bu eserini ise sadece Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvet delillerine tahsis etmiştir. *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*'nin Kādî'ya aidiyeti konusunda ittifak olduğunu söyleyebiliriz. Zira yazma nüshalarda doğrudan Kādî'nin ismi geçerken –Süleymâniye Kütüphanesindeki nüshasında- istinsahlarda ise Kādî'nin isminden övgüyle bahsedilmiştir. Eser ilk defa 1966 yılında Abdülkerim Osman tarafından neşredilmiştir.⁴⁹ Türkçeye ise Hüseyin Hansu editörlüğünde Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın tarafından tercüme edilerek Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınlarından çıkmıştır. Eser üzerine yapmış olduğumuz bu makale çalışması hem eserin içeriğinin anlaşılması hem de Kādî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetini delillendirme yöntemi hakkında bilgiler vermesi açısından önemli bir çalışma olduğu tespit edilmiştir. Daha önce bu konuya benzer bir çalışma olarak Mustafa Ünverdi ve Veysi Ünverdi'nin ortak hazırladığı “*Kādî Abdülcebbar'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Delilleri*” adlı makaleyi zikredebiliriz. Bu makalede Hz.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâil*, 32.

Peygamber'in (sav) nübüvvet delilleri, Kādî'nin tek eseri ile sınırlı tutulmadığı için bizim çalışmamıza göre Kādî'nin farklı eserlerinden de beslenen genel bir çalışma niteliği olarak kendini göstermiştir. Bu anlamda kendi çalışmamız Kādî'nin tek eserine bağlı kalındığı için ortak konu başlıkları bulunmakla birlikte daha mahdut bir araştırma olmuştur.

Çalışmayla Kādî'nin, “*Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*” eserinde daha çok Kur'an'ın geçmiş ve geleceğe dair haber vermiş olduğu bilgilerden hareketle bu bilgilerin ancak ilâhi kaynaklı bilgiler olabileceğini ve bunun da Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil oluşturması üzerinde durduğu tespit edilmiştir. Zira Kādî'ya göre hissi mûcizeler, onlara şahit olanları bağlarken; Kur'an ise kıyamete kadar gelecek olan akliselim her insan için mûciz bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'an'ın akla hitap eden evrensel bir mûcize olduğunu kabul eden Kādî, bu hususta *el-Muğni'nin* 16. cildini *İ'câzu'l-Kur'an* başlığına ayırarak Kur'an'ın i'câzı üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Kādî, genel Mu'tezili kabulün dışında İsrâ mûcizesi, Şakku'l-Kamer ve Yıldızların kayması gibi hissi mûcizeleri de Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil göstermiş fakat onun (sav) nübüvvetinin açık kanıtı olarak Kur'an'ın geçmiş ve gelecekte haber verdiği bilgileri delil saymıştır. Kādî'nin, hissi mûcizeleri özellikle de şakku'l-kamer ve yıldızların kayması hadisesini Mu'tezile'nin aksine doğrudan Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetine delil göstermesi onun bu hususta sünni paradigmaya yaklaştığını göstermektedir.

Kādî Abdülcebâr, Hz. Peygamber'in (sav) üstün ahlakının nübüvvetine delil olmasını ve bu konuda özellikle Bâtıniyye'nin iftira niteliğindeki iddialarını çürütmek için sem'i delillerin yanı sıra tarihi ve sosyolojik delilleri de ustaca kullanmıştır. Kādî, bu hususta özellikle Hz. Peygamber'in (sav) sadaka değil hediye kabul etmesini ve buna misliyle mukabelede bulunmasını, nezâketi ve güvenilirliği (el-Emin) gibi ahlaki niteliklerin ancak bir peygamberde neşvünema bulacağını ifade ederek bu nevi ahlaki meziyetlerin onun (sav) yüce ahlakının nübüvvetine delâlet ettiğini savunmuştur. Kādî Abdülcebâr'ın eserinde geniş yer ayırdığı genel konulardan biri de Hz. Peygamber'in (sav) Hıristiyanların gerçek inançlarını haber vermesi ile Bâtıniyye'nin Hz. Peygamber'in (sav) kendisi, ailesi ve ashabı hakkındaki ileri sürdükleri itirafların

tutarsızlıklar barındırdığı tespit edilmiştir. Çalışmada bu konuya ayrı bir başlık açmamakla birlikte sadece Hıristiyanların gerçek inançları ile ilgili kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Neticeten Kâdî Abdülcebâr'ın, Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetini savunmak adına kaleme aldığı eseri “*Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*” gerek yazıldığı dönemde gerekse de sonrasında büyük bir ilgi gördüğü tespit edilmiştir. Nübüvvet karşıtı kişi ve zümrelerin varlığı düşünüldüğünde bu eser her zaman için nübüvvet müdafaasında yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Aydın, Mehmet. "Hıristiyanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/340-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı-Mustafa Sabri. "Mescid-i Nebevi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/281-290. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinâni, *Resâil, Hucecu'n-Nübüvve*. nşr. Abdusselam Harun. 3. Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Lisânu'l-Arap, 1384/1964.

Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*. nşr. Abdulmu'tî Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985.

Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî. *Kitabü'l-Beyan*. nşr. Richard J. McCarty. Beyrut: Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1377/1958.

Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan er-Râzi. *A'lâmü'n-Nübüvve*. nşr. Salah es-Sâvî-Gulam Rıza. Tahran: Şâhinşâhi Felsefe-i İran, 1418/1997.

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi. *A'lâmü'n-Nübüvve*. nşr. Muhammed Şerif Sükkar. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987.

Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Nesefi. *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Din*. nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1423/2003.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 5. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1444/2023;

Gürkan, Salime Leyla. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/351-354. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin. *İsbâtü'n-Nübüvve (Mecmûu Resâil içinde)*. thk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî. Amman: Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1421/2001.

İbn Manzur. *Lisânu'l Arap*. thk. Hişam Muhammed Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Maarif. 1404/1984.

Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1385/1965.

Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*. Çev: İlyas Çelebi. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kādî Abdülcebbâr. *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. Çev: Eroğlu-Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Muhammed Ali Sâbûnî. *Safvetü't-Tefâsir*. 3. Cilt. İstanbul: Sıraç Yayınevi, 1444/2022.

Râgıp İsfehânî. *Müfredât el-Fâzi'l-Kur'ân*. thk. Savfan Adnan Davudi. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.

Seyyid Şerif Cürcâni. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev: Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.

Sinanoğlu, Mustafa. *Kitabı Mukaddes ve Kur'ân'ı Kerim'de Nübüvvet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1995.

Taşdemir, Büşra. *Kādî Abdülcebbâr'ın Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve Adlı Eserindeki Siyer Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.

Topaloğlu Bekir-Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2022.

Ulutaş, Yasin. "Huvecü'n-Nübüvve" *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi*. 4 (Haziran 2019), 71-73.

Ulutaş, Yasin. "Mûcize ile Delâilü'n-Nübüvve Kavramları ve Kaynakları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Aralık 2017), 569-605.

Ünverdi Veysi- Ünverdi Mustafa. "Kādî Abdülcebâ'r'da Hz. Peygamber'in Nübüvvet Delilleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 21/2, (Eylül 2021): 671-703.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zemahşerî. *el-Keşşaf*. nşr. İbn Münir. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-Arabî, 1407/1987.

**Nubuwwat's Evidence of the Prophet Muhammad (SAW) in the Context of Qādī Abd al-Jabbār's Rosary
Dela'ili'n-Nubuwwa**

PhD Student, Yasin Yıldırım-Dr. Yahya Bilginer

Extended Summary

The emergence of the "Delā'il Literature" in Islamic thought is attributed to the accumulation of works defending prophethood. One of the important figures of this tradition is Qādī 'Abd al-Jabbār, the author of the highly acclaimed *Tasbī al-Dalā'il al-Nubuwwah*, who dealt comprehensively with the issues of prophethood in his writings. This work fills an important gap in the field by examining fifty-eight topics related to the evidence of the Prophet's prophethood. Our article aims to present this comprehensive information in a concise manner and discuss Qādī 'Abd al-Jabbār's approach to the proofs of the Prophet's prophethood, which is in line with the Sunnī paradigm on sensory miracles. To accomplish this task, the article follows a qualitative method of data analysis.

Delā'il al-nubuwwah refers to works that deal with supernatural phenomena that prophets demonstrated or that occurred outside of themselves and aim to prove that their principles are of divine origin. It is also known by various names such as *Isbāt al-nubuwwa*, *Hujjāj al-nubuwwa* and *Āyāt al-nubuwwa*. It is accepted by scholars of different sects that Kādī 'Abd al-Jabbār, one of the leading figures of Mu'tazilite thought, defends prophethood in his works. While he dealt with general prophethood issues in volume 15 of *al-Mughni*, he dealt with the Prophet's prophethood and the miracles that constitute evidence for it in a broader framework in his separate work titled *Tasbī al-Dalā'il al-Nubuwwa*. Qādī 'Abd al-Jabbār's work, known as *Tasbī al-Dalā'il al-Nubuwwah*, is considered one of the best examples of the Delā'il literature that aims to prove the Prophet's prophethood. Although it has been criticized for containing a large number of hadith and siyar narrations, it is more accurate to classify it as a work in the genre of Delā'il. Kādī 'Abd al-Jabbār clearly states that his aim in his work is to present the proofs of the Prophet's prophethood and to respond to the objections to these proofs.

The book consists of fifty-eight chapters and can be divided into six themes according to its content. The first theme focuses on the fulfillment of the events predicted by the Prophet, such as the defeat of the disbelievers, the liberation of the holy places, and the Muslim domination of the earth. In general, Qādī 'Abd al-Jabbār's work exhibits his efforts to provide evidence for the Prophet's prophethood and to refute any doubts or objections. The second theme focuses on the Qur'ān's reporting of foretold news, such as the death of Abu Lahab and the victory of the Greeks over the Persians. The third theme revolves around the miracles related to the defeat of the polytheists, including the defeat of the Quraysh and the polytheists at Badr. The fourth theme examines the true beliefs of Christians, the claims of the Bātiniyya, and the responses to these claims. Although there is no separate chapter on this subject, the true beliefs of Christians are briefly evaluated.

The author devotes a significant part of the book to discussing the claims of different religious groups and their responses. The fifth theme emphasizes the noble character of the Prophet and the importance of following him. The author also mentions other miracles such as the splitting of the moon and Isra'ā. Qādī 'Abd al-Jabbār begins his arguments for the Prophet's prophethood by challenging all religions and beliefs as false. Qādī 'Abd al-Jabbār

accepts that the Prophet Muhammad challenged various religious groups, including Jews, Christians, Magians, Meccans, Sabians, and polytheistic Arabs, in order to spread monotheism. The Prophet claims that his victory with God's help is proof of his prophethood. Quoting the Prophet, Qāḍī 'Abd al-Jabbār claims that God chose him as a messenger and made him a proof for those who came before and those who will come after. He also claims to be the last of the prophets and messengers and is confident that his religion will ultimately prevail over all others. Qāḍī 'Abd al-Jabbār also notes that the Prophet had neither an army nor wealth when he began his prophetic mission, yet he managed to attract a significant number of devoted believers in a short period of time.

Qāḍī 'Abd al-Jabbār gives several examples to illustrate this point in his work *Tasbīt al-Dalā'il al-Nubuwwah*. One of the examples emphasized is the Prophet's prediction of the defeat of the disbelievers. Qāḍī 'Abd al-Jabbār sees this prediction as proof of the Prophet's truthfulness and cites a verse that supports this claim. The verse states that the disbelievers who spend their wealth to block God's path will eventually be defeated. Qāḍī 'Abd al-Jabbār interprets the Prophet's foretelling the actions and fate of the disbelievers as a revelation and explains that they will resist the Prophet's message, fight against him, and ultimately be defeated. Although there are more examples that Qāḍī 'Abd al-Jabbār discusses, he focuses on the importance of the Prophet's prediction of the defeat of the disbelievers as proof of his prophethood. In his discussions, the author emphasized various sensory miracles such as Isra'a, Shakk al-Qamer, and shooting stars as evidence for the prophethood of the Prophet Muhammad however, he believed that the Qur'an's ability to accurately predict future events and narrate past events was a clear proof of its prophethood. This view differs from that of the Mu'tazilites and is closer to the Sunni paradigm. In addition, Qāḍī 'Abd al-Jabbār used historical and sociological evidence along with semiotic proofs to support the Prophet's superior morality and refute the slanderous claims of the Bāṭiniyya sect. He argues that the Prophet's acceptance of gifts instead of alms, his reciprocity of gifts, his kindness, and his trustworthiness are qualities characteristic of a prophet and therefore evidence of his prophethood. Since the work was a defense of the Prophet's prophethood, it attracted great attention during and after its writing. Given the existence of individuals and groups who oppose the idea of prophethood, it is anticipated that this work will continue to serve as a guide in defense of the Prophet's prophetic status.

Keywords: Kalām, Kāḍī Abd al-Jabbār, Nubuwwāt, Tesbītu Delā'ili'n-Nubuwwa, Sem'i Evidence.

Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak “Nevâbit”

As a Critical Description in Theology and Political Philosophy: The Concept of Nawâbit

Dr. Mustafa Vacid AĞAOĞLU

agaoglu.mustafavacid@gmail.com

 [0000-0002-5235-4551](https://orcid.org/0000-0002-5235-4551)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

9 Kasım / November 2023

30 Ocak / January 2024

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ağaoğlu, Mustafa Vacid. “Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak “Nevâbit””, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 152,180.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1385373>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Teoloji ve Siyaset Felsefesi Açısından Eleştirel Bir Niteleme Olarak “Nevâbit”

Öz ► İslâm düşüncesi kelâm, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç temel direktten oluşan bir üst çatıdır. Kronolojik olarak bakıldığında bunların ilkini hiç şüphesiz kelâm disiplini oluşturmaktadır. Mu'tezile ile başlatılan söz konusu disiplin veya düşünceye mensup âlimler, rakip ve hasımlarıyla yaptıkları tartışma ve polemiklerin sonucunda ve kendi tezlerini savunma amacıyla onlara yönelik eleştiri getirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda erken dönem Mu'tezilî âlimler, itikâdî meselelerde ihtilaf ettikleri fırkaları eleştirmek gayesiyle onlara, *nâbite* veya *nevâbit* demişlerdir. “Tecrübesiz ve yeni meydana atılan” gibi küçümseyici anlamlar içeren mezkûr terim, az da olsa bazı yazar ve edipler tarafından siyasî boyutu olan bazı vukuatları aktarmak maksadıyla edebî metinlerde de kullanılmıştır. Ancak daha sonra Fârâbî'nin eliyle nevâbit, İslâm düşünce tarihinde ilk defa sistematik bir şekilde sosyo-politik düzeyde kavramsallaştırılmıştır. Filozof, adeta bir mefkuresi olan *erdemli şehir*'in; “erdemsiz bireyi/bireyleri ve dolayısıyla da erdemli şehrin huzur ve sükunetini bozanlar” anlamına gelen nevâbiti çeşitli sınıf ve kategoriler içerisinde ele almıştır. Fârâbî'ye göre toplum, erdemli şehir için bir tehdit unsuru olan nevâbitten mutlaka kurtulmalıdır. Bu bağlamda o, bunun yol ve yöntemini de açıklamaktadır. Yine İslâm siyaset felsefesinin başka önemli bir ismi olan İbn Bâcce, nevâbite sosyo-politik düşüncesinde önemli bir yer vermiştir. O, sefeli Fârâbî ve ondan öncekilerden farklı olarak söz konusu kavrama olumsuz değil, aksine olumlu bir mana yükleyerek; genel olarak İslâm siyaset felsefesi açısından ve özel olarak da nevâbit kavramı açısından yeni ve özgün bir tasavvur inşa etmiştir. İbn Bâcce'ye göre nevâbit, “erdemsiz şehirde yaşayan/yaşamak zorunda kalan erdemli birey (*mütevahhid*)” anlamına gelmektedir. Filozof, böyle bir insanın ne yapması gerektiğini ve düştüğü durum içinde kendisini nasıl yöneteceğini açıklamaktadır. Dolayısıyla siyaset felsefesi açısından nevâbit, iki farklı/zıt anlam içermektedir. Bu çalışmada söz konusu nâbite ya da nevâbit, kelâmcı ve filozofların perspektiflerinden ele alınacak ve ikisinin arasındaki farklı yaklaşımlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bununla birlikte; nâbite/nevâbitin, “Platon ile ne derece ve hangi anlamda bağlantılı olduğu; kavramın Platon kökenli mi yoksa İslâm düşüncesine özgü mü olduğu” sorularına da cevap ve açıklık getirilmesi makalenin amaçları arasında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kelâm, Siyaset Felsefesi, Nevâbit/Nâbite, Platon, Câhız, Fârâbî, İbn Bâcce.

As a Critical Description in Theology and Political Philosophy: The Concept of Nawâbit

Abstract ► Islamic thought is a superstructure consisting of three fundamental pillars: kalâm, philosophy and sufism. Chronologically speaking, the first of these is undoubtedly the discipline of kalâm. Scholars affiliated with this discipline or thought, initiated with Mu'tazilah, felt the need to criticize and respond to their rivals and adversaries after debates and polemics, defending their own theses. In this context, early Mu'tazilhscholars called them “*nâbita*” or “*al-nawâbit*” in order to criticize the factions with which they disagreed on theological issues. The aforementioned term, which carries condescending meanings such as inexperienced and newcomer, was also used in literary texts, albeit to a lesser extent, by some writers and poets to narrate some events with a political dimension. However, later on, al-Fârâbî systematically conceptualized al-nawâbit on a socio-political basis in the history of Islamic thought for the first time. The philosopher discussed the nawâbit, which

means the unvirtuous individual(s) of the 'virtuous city', which is almost an ideal of his own, and therefore those who disturb the peace and tranquility of the virtuous city, in various classes and categories. According to al-Fārābī, the nawābit, which is a threat to the virtuous city, must be eliminated. He also explains the way and method for this. Ibn Bājjā, another important figure in Islamic political philosophy, assigned a significant role to the nawābit in his socio-political thought. Unlike his predecessor al-Fārābī and his predecessors, Ibn Bājjā constructed a new and original conception for Islamic political philosophy in general and for the concept of nawābit in particular by attributing a positive, not a negative, meaning to the concept in question. According to Ibn Bājjā, nawābit means a virtuous individual (*mutawāḥḥid*) who lives/is forced to live in the non-virtuous city. The philosopher explained what such an individual should do and how he should manage himself under the circumstances in which he finds himself. Therefore, in terms of political philosophy, nawābit encompasses two different/opposite meanings. This study aims to examine "nābita" or "nawābit" from the perspectives of theologians and philosophers, attempting to identify the different approaches between them. Additionally, the study aims to provide answers and clarification to questions such as the connection between "nawābit" and Plato, and whether the concept is rooted in Plato or specific to Islamic thought. However, to what extent and in what sense is al-nābita/al-nawābit related to Plato? Is the concept of Platonic origin or specific to Islamic thought? Answering and clarifying questions is among the purposes.

Keywords: Islamic Philosophy, Kalām, Political Philosophy, Nawābit/Nābita, Plato, al-Jāhiz, al-Fārābī, Ibn Bājjā.

Giriş

İslâm dini ve Müslümanlar, henüz birinci yüzyılında harici ve dâhili birtakım etkenlerden dolayı yepyeni sorunlarla yüzleşmiştir. Bir yandan fetihler dolayısıyla yeni ve farklı kültürlerle tanışan Müslümanlar,¹ bir diğer yandan ise Cemel ve Sıffîn sonrasında -aslında bir anlamda teo-politik olarak da niteleyebileceğimiz- kutuplaşma ve mezhepleşmeye doğru gitmişlerdir. İtikâdî meseleler üzerinde cereyan eden tartışmalar, İslâm düşüncesini ihdas eden sebeplerden en önemlisidir.² Aslında kelâm, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç kanattan oluşan İslâm düşüncesini ilk başlarda sahada kelâm tek başına yürütmekteydi.³ Zira ifade edildiği üzere esas tartışmalar büyük günah işleyeninin durumu ve insanın irade hürriyeti

¹ Mehmet Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2010), 251; İbrahim Halil Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 37; T. J. De Boer, *Târîhu'l-felsefeti fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Mektebetu'l-Usre, 2010), 19.

² Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî), 16-17; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 26-28; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 20-21.

³ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 1.

gibi kelâmî problemler çevresinde dönmekteydi.⁴ Bu nedenle zamanla her fırka ve mezhep kendi iddia ve tezini savunmak için rakiplerine eleştiri getirme ihtiyacı hissetmiştir.

Gruplar (örneğin Mu'tezile), rakipleri ve kendileriyle ihtilaf ettikleri kimselere yönelik iletcekleri eleştiriyi daha sistematik bir şekilde oluşturmak adına bu kimseleri betimleyen özel bir terim kullanma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu bağlamda az da olsa bazı edebiyatçılar ve fakat daha ziyade Mu'tezilî kelâmcılar, karşıtlarına yönelik bir eleştiri ve hatta aşağılayıcı anlam içeren *nâbite* veya *nevâbit* terimini kullanmışlardır. "Tecrübesiz ve yeni meydana çıkan" gibi anlamlar ifade eden söz konusu terim daha çok Câhız (ö. 255/869) ile birlikte kullanıla gelmiştir. Zira o, muhtelif eserlerinde itikâdî olarak ihtilaf ettiği kimseleri *nâbite* kelimesiyle tavsif etmiştir.⁵

Ancak tercüme hareketleriyle Antik-Helenistik felsefî anlayışın İslâm dünyasına intikalinden sonra,⁶ *ilm-i medenî* veya *medenî felsefeyi* (politika) İslâm dünyasında inşa eden Fârâbî (ö. 339/950),⁷ *nevâbiti* sosyo-politik sisteminin bir kavramı haline getirmiştir. Filozof, erdemli şehrinin sükunetini bozan erdemsiz muhalifleri *nevâbit* ile nitelendirmiş ve onların farklı sınıflarından söz etmiştir.⁸

Yine Fârâbî çizgisinden giden bir başka İslâm filozofu İbn Bâcce (ö. 533/1139) de *nevâbit* kavramını siyasî düşüncesinin merkezine oturtmuştur. Ne var ki İbn Bâcce selefi/seleflerinden farklı olarak *nevâbite*, kendi düşüncesine özgü bir şekilde olumlu anlam vermiştir. Dolayısıyla sosyo-politik anlamda ilk defa Fârâbî eliyle kavramsallaşan *nevâbit*, İbn Bâcce ile yeniden dönüştürülüp geliştirilmiştir.⁹

Bu çalışmada *nâbite/nevâbit* terimi, kelâm ve felsefe disiplinleri açısından ele alınacaktır. Başka bir deyişle konu, teolojik tartışmalar ve İslâm siyaset felsefesi olmak üzere iki perspektiften hareketle incelenecektir. Bu bağlamda söz konusu iki disiplinin meseleye dair ortak yönleri ve tasavvurlarının arasındaki farklılıklar tespit edilmeye çalışılacaktır. Aynı zamanda "nâbite/nevâbitin, İslâm siyaset düşüncesini etkileyen Platon (ö. MÖ. 347) ile ne derece ve hangi anlamda bağlantılı olduğu; kavramın Platon kökenli mi yoksa İslâm düşüncesine özgü mü olduğu" sorularına da cevap ve açıklık getirilecektir. Bu minvalde bir yandan Helenistik, diğer yandan da çalışmanın esas unsurunu oluşturan İslâm düşünürlerinin (kelâmcı ve filozof) kaynaklarına başvurulmuştur. Bununla birlikte konuyla ilgili çağdaş kaynaklara da müracaat edilmiştir. Çalışmada benimsenen metot tasvirî olmakla birlikte

⁴ Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Giriş*, 21.

⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (muhakkikin girişi), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 2/5; İlyas Üzümlü, "Nâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Eylül 2023).

analizler de yapılmıştır. Böylece bu çalışma, nevâbit konusunun İslâm düşüncesindeki yeri, muhtevası ve özgünlüğü hususlarına yönelik açıklamaları amaçlamaktadır.

1. Nevâbit’in Anlamı ve Tarihsel Arka Planı

Nevâbit veya nâbit/nâbite, anlam olarak İslâm düşüncesinde birdenbire ortaya çıkan bir mesele midir yoksa aksine tarihsel arka planı ve anlam olarak bir geçmişi olan bir konu mudur? Bu soruların cevap ve açıklamalarına geçmeden ve söz konusu kavramın İslâm felsefesindeki yerini ele almadan önce, sözlükte ne anlam ifade ettiğine değinmek yerinde olacaktır. Daha sonra nevâbitin İslâm düşüncesinin teşekkülünden (daha doğrusu İslâm’dan) önce kullanılmış olup olmadığı; kullanıldıysa sadece mana olarak mı kullanıldığı; mana olarak kullanıldıysa hangi düşünür tarafından ele alındığı sorularına cevap getirilmeye çalışılacaktır.

Nevâbit; *nâbite* (müennes) veya *nâbit* (müzekker) kelimelerinin çoğulu olup, Arapçada ‘*nebt*’ kökünden türemiştir. Sözlük olarak *nebt*; “ot bitmek, filizlenmek” anlamına gelmektedir. Nevâbit ise; “yeni yetişen, sonradan zuhur eden, tecrübesiz” anlamını ifade etmektedir.¹⁰ Fârâbî, erdemli şehirde bulunan nevâbiti “*delice otunun buğdayın içindeki veya dikenli bitkinin ekinler arasındaki veya faydasız ve zararlı olan diğer otların ekinler veya fidanlar arasındaki yeri gibidir*” şeklinde tasvir etmektedir.¹¹ İbn Bâcce de nevâbiti “ekin içinde kendiliğinden biten ot”¹² şeklinde tanımlamaktadır.

İlk dönem kelâmcıları perspektifinden değerlendirildiğinde terim olarak nevâbiti; “akâidî konuları aklî bakımdan temellendiremeyen, yaşadıkları dönemde olup bitenlerden habersiz, olayları değerlendirecek birikimlere sahip olmayan ve dinî metinlerin sadece lafiz

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ulukütük, “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”; Üçer, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”.

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 38-39; Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Osman Emîn (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1949), 102-104; ayrıca bk. Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, nşr. Ali Bû Malham (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996), 79-82.

⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020), 172-181.

⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâîğ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, thk. Mâcid Fahrî (*Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye* içinde), (Beyrut: Dâru'n-Nehâri li'n-Neşr, 1991), 42-43; Yaşar Aydın, “İbn Bâcce”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Eylül 2023).

¹⁰ Üzüm, “Nâbite”; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 242; ayrıca bk. M. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 136-141; Fatih İbiş, “Nevâbitten Bir Mütekellim: Dirâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”, *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 500-503.

¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 134-135.

¹² İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 42.

yönünü göz önünde bulundurarak ona kabaca anlam veren kimseler”¹³ şeklinde tanımlamak mümkündür. Söz konusu terimin İslâm düşüncesinde ilk başlarda daha ziyade teolojik meselelerde aklî argümantasyona fevkalade önem veren Mu‘tezile ekolü tarafından kullanıldığı görülmüştür. Mamafih çok yaygın olmamakla birlikte nevâbit, sözlük anlamına uygun olarak erken dönemlerde birtakım edebî metinlerde de (şiir olarak) yer almıştır.¹⁴

Nevâbitin İslâm düşüncesinde neşet etmeden önce başka ilim ve düşünce geleneklerinde var olup olmadığını incelemek çalışmanın bütünlüğü açısından uygun olacaktır. Genel anlamda İslâm düşüncesini ve özel olarak da İslâm siyaset düşüncesini derinden etkileyen kadim Grek düşüncesinde nevâbit tasavvuru var mıdır? Ya da nevâbitin izlerini Grek felsefesinde görmek mümkün müdür? Sorusu doğal olarak akla gelmektedir.

Öncelikle hiç şüphesiz ilk büyük filozof ve aynı zamanda bir siyaset filozofu olan Platon, İslâm felsefesini ve daha özel anlamda ise İslâm siyaset düşüncesini fikirleriyle derinden etkilemiştir. İçinde yaşadığı topluma karşı olduğu ve özellikle hocası Sokrates’in (ö. MÖ. 399) tâbi tutulduğu muameleden dolayı kendisinin de -dar anlamda- bir muhalif olduğu kabul edilen Platon, sosyolojik eksenli eleştirel bir terimi kullanmış mıdır? Buna ek olarak ve daha açık bir şekilde sormak gerekirse nevâbitin Platon ile bir bağlantısı var mıdır veya terimi ona dayandırma olasılığı var mıdır? Şeklinde sorular akla gelmektedir. Hemen ifade edelim ki Platon’un eserleri/diyalogları incelendiği zaman, doğrudan nevâbitin terim ve kavram olarak yer almadığı rahatlıkla söylenebilir. Başka bir ifadeyle Platon, -incelemelerimize binaen- terim olarak nevâbitten herhangi bir şekilde söz etmemektedir.

Ancak bununla birlikte aşağıda ayrıntılı olarak görüleceği üzere İbn Bâcce’nin nevâbite yüklediği olumlu anlamın benzerini (değişik bir versiyonunu), içerik olarak Platon’da da görmek mümkündür. Zira o, *Devlet* adlı eserinde bir pasajda şöyle söz etmektedir:

“Azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla işbirliği etmek istemeyen biri gibi, tek başına bu azgın sürüye karşı kafa tutamayacağını, ne devlete, ne dostlarına ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar. Fırtınaya yakalanıp da rüzgârın savurduğu toz, yağmur sağanağından korunmak için bir duvarın arkasına sığınan yolcu gibidir. Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp, iç rahatlığıyla hayattan çıkar gider. Böyle çıkıp gitmekle hiç de küçük olmaz

¹³ Üzüm, “Nâbite”; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 242; Câhız, *Risâle fi’n-Nâbite*, (muhakkikin girişi), 2/5.

¹⁴ Üzüm, “Nâbite”; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 242; Câhız, *Risâle fi’n-Nâbite*, (muhakkikin girişi), 2/5.

kazanıcı. Ama büyük bir kazanç da diyemeyiz buna; çünkü, kendine uygun bir devlete kavuşmadan gitmiş olur. Ona rastlarsa, hem kendisi daha yükselir hem de kendisiyle birlikte toplumu kurtarır.”¹⁵

Böylece Platon’a göre doğası gereği sosyal bir varlık olan ve tek başına kendi kendine yetinemeyen insan,¹⁶ yeri geldiğinde şayet erdemsiz toplumda yaşamak zorunda kalırsa; toplumdan uzak tek başına mutlu olmaya çalışır. Bu düşünce ise İbn Bâcce’nin nevâbitine oldukça yakın bir yaklaşımdır. Yine aynı şekilde Platon’un, tek başına mutlu olmaya çalışan ve “yolcu”ya benzettiği insan tipi, Fârâbî’nin *Kitâbü’l-Mille*’de yabancı (*garîb*) olarak nitelendirdiği insana benzemektedir.¹⁷ Bu bağlamda Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (ö. 414/1023) de *garîb* ve *gurbet* tasavvuru bir emsal teşkil etmektedir. Tevhîdî, su ve çamurdan oluşan/maddî vatan *garîbi*/yabancılarından bahsetmesinin yanı sıra bir de vatanı içinde yabancı olan, gurbet yaşayan kimseden söz eder. Bu sadette o der ki, yabancıların en yabancı (eğrabu’l-gurebâ) öz vatanında yabancı duruma düşen kimsedir. Tevhîdî’nin yabancı olgusunda; buhran, keder ve yese kapılmış bir insan tipi görmek mümkündür.¹⁸

Yine Platon’un, Sokrates’in meşhur mahkeme savunmasından bahsederken onun dilinden şu cümlelere yer vermesi konumuz açısından önem arz etmektedir:

“Korkarım ki beni cezalandırmakla, tanrının sizlere bağışladığı birini cezalandırmakla tanrıyı gücendirmiş olacaksınız. Gerçekten öldürtürseniz beni, ne denli gülünç de olsa bir benzetmeye izin verin, büyük ve yiğit, ama büyüklüğünden dolayı ağır. Yavaş olan ve dürtülmesi gereken bir atı andıran devleti yerinden oynatmak için Tanrının tebelleş ettiği benim gibi bir at sineğini kolay kolay bulamazsınız. Ben Tanrının, devletin başına tebelleş ettiği bir at sineğiyim; her gün her yerde dürtüyor, uyarıyor, azarlıyor, arınızı bırakmıyorum. Benim gibi birini kolay kolay bulamayacaksınız yargıçlar, onun için beni esirgemenizi, kendinizi benden yoksun bırakmamanızı salık veririm...! Tanrı size acıyıp benim gibi bir at sineği gönderinceye değin, yaşamınızın geri kalan bölümünde uykuya dalarsınız gene.”¹⁹

¹⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 209 (496d-497a).

¹⁶ Platon, *Devlet*, 54-55 (369b-369d).

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, 44-45. Fârâbî ayrıca başka bir eserinde de erdemli şehirlerin var olmadığı bir dönemde yaşayan erdemli insanı “yabancı/garîb” olarak nitelendirmektedir. bk. Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 128-129.

¹⁸ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *el-İşârâtu’l-İlâhiyye*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Matbaatu Câmiati Fuâd el-Evvel, 1950), 79-82.

¹⁹ Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi), 39 (30d-31a); Bu konu hakkında ayrıca bk. Emine Şalı, *İbn Bâcce’nin Siyaset Felsefesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 65-70.

Platon'un nazarında Sokrates hiç şüphesiz erdemli bir insandı. İçinde yaşadığı toplum ve yönetim de erdemsizdi. Böylece erdemsiz bir toplum içinde yaşayan *at sineği*, hayatı pahasına toplumun gafletten uyanması ve erdemli yolu bulması için elinden gelen gayreti göstermektedir. Bu tasavvurun ise İbn Bâcce'nin, erdemsiz toplumda yaşayan ve ileride kurulabilecek erdemli toplumun adeta nüvesi mesabesinde olan nevâbitine benzediğini söyleyebiliriz.

O halde İslâm düşüncesinden önce ve özellikle de kadim Yunan düşüncesinde nevâbit veya nâbitenin kavram olarak varlığından söz etmek -elimizdeki verilere binaen- mümkün değildir. Ancak özellikle İbn Bâcce'nin tasavvur ettiği anlamda nevâbitin bazı muhteva içeriklerine Platon'da rastlamak mümkündür. Ne var ki bu durum, nevâbit tasavvurunun Platon orjinli olduğunu göstermez. Bu bağlamda Yaşar Aydın'ı şöyle demektedir:

“Bazı araştırmacılar, nevâbit kavramının Platon orijinli olduğunu öne sürmektedir. Çünkü Platon da, yaşadıkları toplumların anayasalarına rağmen, bir bitki gibi, kendi kendine yetişen filozoflardan söz etmektedir. Ancak, öyle anlaşılıyor ki, Platon'un bu ifadesi, bilinçli ve kasıtlı bir vurgudan çok, sıradan bir benzetme niteliği taşımaktadır. Bu nedenle, Fârâbî ve İbn Bâcce'nin kullandığı anlamda, bir kavram olarak nevâbit için, Platon'da veya genel olarak Hellenik miras içerisinde bir temel bulmak, Rosenthal'in de belirttiği gibi, güçtür.”²⁰

İmdi nevâbitin sözlük ve terim manasını ve anlamsal olarak içeriğinin tarihsel arka planını gördükten sonra, kavramı; çalışmamızın esas unsurlarını oluşturan İslâm düşüncesindeki kelâm ve siyaset felsefesi açısından ele alacağız.

2. Teolojik/Kelâmî Açından Nevâbit ya da Nâbite

Yukarıda ifade edildiği gibi İslâm düşüncesinde felsefe disiplini benimsenmeden önce nevâbit veya nâbite terimleri kelâmî ve kısmen de edebî metinlerde kullanılmaktaydı. Bu dönemde, yani M. 8. yüzyılda kullanılmakta olan nevâbit/nâbite terimi her ne kadar teolojik/mezhepsel ve az da olsa edebî boyutta kullanılsa da aslında bazılarının muhtevasında siyasî eksen de görülmektedir. Bu bağlamda, sekizinci yüzyıl yazarlarından Abdülhamîd el-Kâtib'in (ö. 132/750), Horasan bölgesinde Abbâsîler lehine faaliyet gösterenleri, “en-nâbite fî arzı Horâsân/Horasan bölgesindeki ayırık otları” şeklinde andığı ve yine I. Velîd'in (ö. 96/715) oğlu İbrâhim'i (ö. 132/750) halife olarak tanıyanların *nâbitiyye* şeklinde isimlendirildiği kaynaklarda geçmektedir.²¹ Nevâbit/nâbitenin, itikâdî veya fikrî bir çevreyi/grubu

²⁰ Yaşar Aydın'ı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 277.

²¹ Üzümlü, “Nâbite”.

nitelendirmek amacıyla yine M. 8. yüzyılda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Câhız ve Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 ?) gibi bazı kelâmcılar söz konusu terimi bazı itikâdî fırkaları vasıflandırmak için kullanmışlardır.²²

İslâm düşüncesinde ilk başlarda nâbite (nevâbit) terimini en çok kullanan ve onu bir nevi kavramsallaştıran isim Câhız olmuştur. Öyle ki o, bir diğer ismi *Risâle fi'n-Nâbite*²³ olan bir eser de kaleme almıştır. Câhız, söz konusu eserinde nâbite terimi ile İslâm'ın ilk kuşağından ve özellikle de Halife Hz. Osman'ın (ö. 35/656) öldürülmesinden sonraki süreçlerde zuhur eden - kendi nazarında- 'bidatçı' grupları nitelemektedir. Ayrıca o, mezkûr terimi, başta Muâviye (ö. 60/680) ve oğlu Yezîd (ö. 64/683) olmak üzere Emevî halife ve yöneticilerinin yaptıkları zulmü ve suçları meşru gören kimseleri tavsif için kullanmıştır.²⁴

Câhız nâbiteyi *Risâle fi'n-Nâbite*'de zikretmekle kalmamıştır. O, başka birtakım eserlerinde de Mu'tezilî inanç ve doktrinlere karşı olanlar için, adeta şiddetli bir eleştiri kavramı haline getirdiği nâbiteyi kullanmıştır. Bu bağlamda Câhız'ın, *Halku'l-Kur'ân*,²⁵ *er-Redd 'ale'n-nasârâ*,²⁶ *Sinâ'atu'l-keâm*²⁷ ve *Kitâbu'l-hayevân*²⁸ adlı eserlerinde nâbiteye yer verdiğini görmek mümkündür. Kelâm eksenli şiirlerinde nevâbitten bahseden başka bir isim de Ebu's-Sırrî eş-Şümeytî (ö. ?)'dir. Şair, nevâbit terimini ilk Hâricî fırkalarından sayılan Harûriyye ile beraber zikretmekte ve onları yan yana koymaktadır.²⁹

Yine Mu'tezilenin Bağdat ekolüne mensup kelâmcılarından Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât da -Câhız'ın tasavvuruna benzer şekilde- eserinde nevâbit terimine yer vermiş ve onu akâidî ve fikrî hasımlarını eleştirmek için kullanmıştır.³⁰ Daha sonra müteakip dönem ve asırlarda

²² Üzüm, “Nâbite”.

²³ Bu eserin bir diğer adı “*Benî Ümeyye*”dir. Türkçe çevirisi için bk. İrfan Aycan, “Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (Ağustos 1996), 299-308.

²⁴ Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, 2/10-22; ayrıca muhakkikin girişine bk. 2/5; daha detaylı bilgi için ayrıca bk. Üzüm, “Nâbite”.

²⁵ Câhız, *Halku'l-Kur'ân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 3/288, 296, 300.

²⁶ Câhız, *er-Redd 'ale'n-nasârâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 3/351.

²⁷ Câhız, *Sinâ'atu'l-keâm*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (*Resâilu'l-Câhız* içinde), (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979), 4/243.

²⁸ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1967), 6/63.

²⁹ Câhız, *Risâle fi'n-Nâbite*, (muhakkikin girişi), 2/5.

³⁰ Ebu'l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *el-İntisâr*, nşr. Nyberg (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1344/1925), 27.

İbnu'n-Nedîm (ö. 385/995 ?), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbnu'l-Murtazâ (ö. 840/1437) ve İbn Ebû Ya'lâ (ö. 526/1131) gibi isimler nâbiteyi kelâmî açıdan ihtilaf ettikleri mezhep ve grupları eleştiri maksadıyla eserlerinde zikretmişlerdir.³¹

Görüldüğü gibi nâbite veya nevâbit terimi, İslâm düşünce tarihinin henüz çok erken sayılabilecek bir döneminde kimi zaman vuku bulan siyasî-fikrî olayları, fakat daha çok teolojik/kelâmî veya siyasî boyutu olan kelâmî meseleleri, dolayısıyla itikâdî mezhep/fırka ve grupları eleştirmek maksadıyla kullanılmıştır. Dolayısıyla düşünsel tartışmalarda hasımlara karşı serdedilen tenkitlerde kullanılan bir kavramdır. Şu hususa da dikkat çekmek gerekir ki özellikle Câhız'ın nâbite olarak nitelendirdiği karşıtlarının arasında ehl-i hadîs de yer almaktadır. Zira o dönemde Mu'tezile ve ehl-i hadîs arasında; *halku'l-Kur'ân* ve *ef'âl-i ibâd* gibi çeşitli itikâdî meselelerde polemikler yaşanmaktaydı.

O halde şunu görüyoruz ki; nevâbit/nâbite terimi İslâm felsefesi literatüründe yer almadan önce ilk dönem kelâm geleneği içerisinde nispeten kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse İslâm filozofları, söz konusu nevâbit terimini bir tabula rasa üzerine resmetmemişlerdir. Aksine bu kavram, İslâm filozoflarından önce yaşayan bazı teologlar ve -rölatif olarak- kimi edebiyatçılar/şairler tarafından ilim havzasında kullanılmıştır. Ancak bununla birlikte şu gerçeği de görmek gerekir ki, nevâbit -aşağıda değinileceği üzere- İslâm filozofları veya İslâm Meşşâîleri elinde sosyo-politik bir boyut kazanmış, hatta İslâm felsefesinde soyut anlamda kavramsallaşmıştır. Başka bir deyişle Fârâbî'den önceki dönemlerde nevâbit/nâbite terimi, kelâmî boyutunun yanı sıra gerçek hayatta/toplumda meydana gelen birtakım olaylara reaksiyon olarak baş göstermiştir. Dolayısıyla bu yönüyle nevâbit, bir nevi siyasî anlam ifade etmekte, yani pratik anlamda siyasî ifadeler ihtiva etmektedir. Fakat söz konusu terim, Fârâbî ile birlikte, daha doğrusu Fârâbî'nin eliyle teorik anlamda İslâm siyaset felsefesinin özgün bir konusu olmuştur. Hatta iki farklı sosyo-politik anlam içeren özgün felsefî bir kavram haline gelmiştir. Bu iki ayrı felsefî anlamın biri doğu İslâm coğrafyasında Fârâbî, diğeri ise batı İslâm coğrafyasında İbn Bâcce elinde ortaya çıkmıştır. Şimdi bu iki tasavvuru ayrı ayrı inceleyebiliriz.

3. Siyaset Felsefesi/Sosyo-Politik Açından Nevâbit: İki Farklı Tasavvur

İslâm siyaset felsefesinin önemli kavramlarından biri de *nevâbit* kavramıdır. Söz konusu kavrama, iki ayrı siyaset teorisyeni tarafından iki farklı anlam, hatta birbirine zıt iki anlam yüklenmiştir. Bunlardan biri Fârâbî'ye aittir ki toplumda olumsuz bireyi ifade

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Üzüm, "Nâbite".

etmektedir.³² Diğeri ise İbn Bâcce’ye aittir ki bu da toplumda olumlu bireyi açıklamaktadır.³³ İmdi birbirine zıt olan her iki anlamı ayrı başlıklar altında ele alalım.

3.1. Erdemli Şehirde Ayırık Otları

Siyaset teorisyeni Fârâbî, erdemli şehri oluşturan grup veya sınıfların yanında; aslında erdemli şehrin özelliklerini haiz olmayan fakat erdemli şehirde yaşayan başka bir insanî kategoriden söz eder. Söz konusu insanî kategori, erdemli şehrin erdemsiz kitlesini oluşturmakta ve filozof onları olumsuz anlamda nitelemek üzere *nevâbit* terimini kullanmaktadır.³⁴ Aydınli’ya göre Fârâbî *nevâbiti*; “*başbanın iradesinin dışında kendiliğinden biten yabancı otlar; erdemli şehirde tecanüsü bozan, uyumsuz, aykırı ve dolayısıyla zararlı olan kişi ve gruplar*” manasını ifade edecek şekilde kullanmıştır.³⁵

Fârâbî, *nevâbit* terimine ilişkin muhtemelen İslâm düşünce tarihinde tebarüz eden bazı seleflerinden ve özellikle de -yukarıda açıklamaları yapılan- birtakım kelâmcılardan da esinlenmiştir. *Nevâbit* terimini İslâm felsefesinde ilk defa ortaya atan ve onu sosyo-politik kılıfa büründürerek kavramsallaştıran Fârâbî, “erdemli şehrin gayesini benimsemeyen, onun uyumunu bozan insan topluluğu” şeklinde tasvir etmiş ve onu çeşitli sınıflara ayırmıştır. Filozof, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’sinin son kısmını *nevâbit* konusuna ayırmış ve onların sınıflarını sistematik bir şekilde ele almıştır. Ayrıca o, *el-Medînetü’l-Fâzıla*’da da “erdemli olanların geri kalanları” (erdemsizler) anlamına gelen *bâkûn*³⁶ kelimesi ile *nevâbite* işaret etmekte ve ona dair açıklamalar yapmaktadır. Şimdi söz konusu kavramın sınıflarını mezkûr her iki eser üzerinden aktarmakla birlikte; *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*’nin daha kapsamlı ve sistematik açıklamaları üzerinden şu şekilde sıralayabiliriz:

³² Bu konuda bk. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, 135-156; Adnan Gürsoy, “Fârâbî’nin Erdemli Toplumunda Muhalifler”, *Hikmet Yurdu* 13/26 (Temmuz-Aralık 2020), 171-194; Onur Yıldırım – Adem Çaylak, “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medînetü’l-Fazıla’nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”, *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan 2021), 66-82.

³³ Bu konuda bk. Adem Çaylak – Onur Yıldırım, “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”, *Milel ve Nihal* 17/2 (2020), 333-359.

³⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 134-135; Özkan Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2023/3), 139, 141; Michael S. Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, *Journal of the History of Ideas* 60/3 (Temmuz 1999), 401.

³⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, (dipnot: çevirenin notu), 172.

³⁶ Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınli (İstanbul: Litera Yayınları, 2021), 230-231; ayrıca bk. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, 142-143; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, 139.

a) *Avcılar/fırsatçılar/çıkarıcılar (el-mutekannisûn)*: Bu sınıf, mutluluğa ulaştıran fiillere sıkı sıkıya bağlı insan zümresidir. Ne var ki onlar, yaptıkları fiil ve davranışları ile gerçek mutluluğu değil, onur, yöneticilik, zenginlik vb. şeyleri hedeflerler ki bütün bunlar, insanın erdem sayesinde elde etmesi mümkün olan şeylerin dışındadır.³⁷

b) *Tahrifçiler/çarpıtanlar (el-muharrife)*: Başka bir zümre vardır ki, bunlar, bilgisiz şehir halkının amaçlarını arzu eden ve onları kendilerine gaye olarak seçen insan topluluğudur. Ancak erdemli şehrin yasaları, dini ve sosyo-politik düzeni onları arzu ve emellerine ulaştırmaktan alıkoymaz. Durum böyle olunca ve onlar da gayelerine ulaşmakta ısrarlı olunca, yasa koyucunun sözlerine başvurmak suretiyle, onları arzularına göre yorumlarlar. Dolayısıyla bilerek ve isteyerek doğruları çarpıtmak suretiyle, elde edecekleri erdemsiz gayeleri örtbas etmeye çalışır, onları erdemli ve güzel şeyler olarak gösterirler.³⁸

c) *Dinden çıkanlar/sapanlar/yasalara uymayanlar (el-mârîka)*: Bu grubun maksadı aslında herhangi bir tahrif/çarpıtma yapmak değildir, fakat yasa koyucunun, yani ilk başkanın kastını kötü ve yanlış telakki edip sözlerini eksik tasavvur ederler. Dolayısıyla bu sınıf, yapmış olduğu fiilleriyle farkına varmadan ilk başkanın maksadının dışına çıkan ve sapkınlığa (*dalâlet*) düşen bir topluluktur.³⁹ Söz konusu dinden çıkanlar veya yasalara uymayanlar sınıfı sadedinde Şenol Korkut diyor ki; “*Fârâbî, bu bağlamda sisteminde hiç başvurmadığı tarihsel bir grup veya mezhebi örnek göstermeme usulünü, probleme filozofça bakışının evrenselliği ve öne sürdüğü bilginin burhânîliği adına sürdürmüştür*”.⁴⁰

d) *İrşat edilmek isteyenler (el-mustersîdîn) ve hakikati arayanlar (tâlibîn li'l-hakk)*: Bunlar başka bir sınıftır ki, hakikati hayal etmelerine (edebilmelerine) rağmen, hayal ettikleri şeyler hakkında tam bir kanaate sahip değildirlere, onlarla ikna olmazlar. Onlar bir kanaate sahip olmadıkları gibi, birtakım argümanlara başvurmak suretiyle, onları (hayal ettikleri şeyleri) hem kendileri hem de başkaları için boş ve

³⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-173; Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2018), 360; Ejder Okumuş, *Fârâbî'de Toplum* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2020), 77; Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk* (Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020), 417-418; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, 139.

³⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-173; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 360; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 77; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, 139-140.

³⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 172-173; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 360; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 77-78; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı”, 140.

⁴⁰ Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 360.

yanlış olduğunu serdetmeye çalışırlar. Ne var ki, böyle yaparken erdemli şehre karşı çıkmazlar. Yalnızca -kendilerine göre- doğru yolu ve hakikati talep ederler.⁴¹

e) *Hayal ettikleri şeylerin yanlış olduğunu gösterenler:* Bu sınıf insan tipleri, hayal ettikleri şeyleri çarpıtmakla öne çıkmaktadırlar. Öyle ki, her ne zaman dereceleri yükseltirse ve hatta hakikat mertebesine yükseltilmiş olsalar bile; onun yanlış olduğunu ileri sürer, çarpıtırlar. Bunları yapma gerekçeleri ya yalnızca egemen olmak/galebeyi istemek ya da arzuladıkları bilgisiz şehir halkının amaçlarından birini güzel göstermektir. Söz konusu sınıf, tahayyül ettikleri şeyleri kendileri için mümkün olan her yol ve yöntemle çarpıtırlar. Nefislerde mutluluk ve hakikati pekiştiren ve onları güzelleştiren ve nefislere yerleştiren hiçbir sözü zinhar duymak istemezler. Ayrıca mutluluğu ortadan kaldıracığını zannettikleri şeylere dayanıp, onları süslü kanıtlar olarak görürler. Onların birçoğu, bilgisiz şehir halkının amaçlarından birine meylettikleri zaman, bununla kendilerini mazur kılmaya çalışırlar.⁴²

f) *Hayal edip tasavvur edemeyenler:* Bu sınıf ise, mutluluğu ve ilkeleri hayal ederler, ancak onların zihinleri hayal ettikleri şeyleri tasavvur etme veya anlayışları onları yeterli derecede tasavvur etme gücüne asla sahip değildir. Binaenaleyh bu grup, hayal ettikleri şeyleri yanlış sayar ve onlarda tartışılabilir hususların bulunduğunu ileri sürerler. Bu tür insanlar, her ne zaman hakikate yakın bir tahayyül düzeyine çıkarılsalar, onu da yanlış kabul ederler. Nitekim bu sınıfın hakikat düzeyine yükseltilmesi mümkün değildir, zira zihni melekeleri onu telakki edebilecek durumda değildir. Ayrıca bu gruptaki insanların çoğu, hayal ettikleri şeylerin büyük bir kısmını yanlış sayarlar. Ne var ki bu durum, onların hayal ettikleri şeylerin tartışmayı gerektirecek meseleleri ihtiva etmesinden kaynaklanmamaktadır, ancak kendilerinin hayal güçlerinin eksik olması ve anlamalarının kötü olması nedeniyledir.⁴³

Bunların haricinde Fârâbî birtakım başka nevâbit sınıflarından veya insan tipolojilerinden bahseder. Ona göre kimi insan, hakikati anlama imkânına sahip olamadığından dolayı hakikati anlayan ve onu anladığını söyleyen kimsenin; onur ve egemenlik talebiyle isteyerek yalan söylediğini veya aldanmış biri olduğunu sanır. Böylece bu

⁴¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 174-175; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 361; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 78; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418.

⁴² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 174-175; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 361; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 78-79; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418.

⁴³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 176-177; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-235; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 361-362; Okumuş, *Fârâbî'de Toplum*, 79-80; Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, 418; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 404.

tür insan, yine hakikati geçersiz gösterme peşinden koşar ve onu anlayan bir kişiyi de her zaman değersiz göstermeye çalışır. İçlerinden bazıları da hakikate ilişkin hiçbir idrakin olamayacağını, dolayısıyla hakikati idrak ettiğini ifade eden herkesin aldanmış olduğunu kabul eder. Söz konusu insan türüne, hakikat ehlini yalanlayıp, onları değersiz ve küçük görenler denilebilir. Güven içeren ve kesin bilginin olamayacağını ileri süren bu zümre, akıllı kimseler ve filozofların nazarında tecrübesiz cahiller (*el-ağmaru'l-cuhhâl*) konumundadır. Yine başka bir grup vardır ki, hakikatin herkese o an görünen ve o şekilde zannedilen şeyden ibaret olduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle hakikat veya mutlak doğrunun, her bir kimsenin onu nasıl telakki ediyorsa ondan ibaret olduğudur. Böylece bu sınıfa; düşünülen ve sanılan her şeyin hakikat olduğunu ileri sürenler denilebilir. Fârâbî'nin bu kategorideki insan tipi, Protagoras'ın (ö. MÖ. 420 ?) “*insan her şeyin ölçüsüdür*”⁴⁴ düşüncesini çağrıştırmaktadır. Söz konusu nevâbit sınıfları kapsamındaki başka bir sınıf ise, bugüne kadar idrak edildiği zannedilen şeylerin hepsinin bir yalandan ibaret olduğunu ve şayet belli bir doğru ve hakikat bulunsa bile, onun henüz idrak edilmediğini göstermek ve ispatlamak için tüm gayretlerini sarfedenlerdir. Dolayısıyla bunlara göre hakikatin kendi dönemlerine kadar anlaşılmadığı bir gerçektir. Diğer bir sınıf ise, uyuyan kişinin rüyası veya bir kişinin bir şeyi uzaktan görmesi gibi hakikatin bulunduğunu hayal eder. Onlar, hakikati idrak ettiklerini iddia edenlerin, onu idrak etmiş olabilecekleri veya muhtemelen onların arasından birinin onu idrak ettiğine ilişkin bir kanaate ulaşırlar. Ne var ki onlar (hayal edenler), hakikatin artık kendilerinden geçtiğini, yani onu idrak etmediklerini ve artık idrak edemediklerini anlarlar. Böyle olunca onlar, başkalarının hakikati elde etmiş olabileceği zannıyla üzüntü ve kedere kapılırlar ve bununla da yetinmeyip hakikati idrak etmiş olması muhtemel olan bir kişiyi de kıskanırlar ve böyle birini kıskandıkları için de güya onur, maddî zenginlik vb. şeyleri arzu eden ya aldatılmış veya yalancı biri olarak tasvir ederler.⁴⁵

Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* adlı eserinde aklın altı ayrı anlamının olduğunu belirtir. Bunlardan biri de -hatta ilki- halka (*cumhûr*) göre aklın anlamının ne olduğudur. Filozofa göre halk, akıl ile erdem ya da akıl ile iyi arasında sıkı ve ayrılmaz bir ilişkinin olduğunu kabul eder. Dolayısıyla erdemin kendisinde bulunmadığı bir insana akıllı denmez. O halde halk, amacı kötüyü sağlamak ve onu meydana çıkarmak olan kimseye akıllı demekten imtina eder. Halk, iyi düşünüp taşınan ancak gayesi kötü olan şeyi ortaya çıkarmak olan kimseye ise ‘zeki’

⁴⁴ Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Fecru'l-felsefeti'l-Yûnâniyye: Kable Sokrat* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 2009), 264; Mustafa en-Neşşâr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye min Manzûrin Şarkî* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1437/2015), 57.

⁴⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 176-181; Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 362-363; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 404; ayrıca bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 230-235.

(*mâkir/mekîr*), ‘kurnaz’ (*dâhi/dehâ*) ve benzeri isimleri verir.⁴⁶ Dolayısıyla buna göre akıllı/taakkul ile zeki ve dâhi farklı şeylerdir. Zira ilkinin özünde erdemli olma varken; ikincisi erdemli vasıflarını haiz değildir. Bu noktadan hareketle Fethi el-Miskînî’ye göre dâhi/dâhiler; nevâbitten başka bir şey değildir. Aksine o/onlar, Fârâbî’nin erdemli şehrinde yer alan nevâbitlere tekabül eden farklı nevâbit versiyonlarıdır.⁴⁷

Nevâbite ilişkin tasvirlerinden yola çıkarak Korkut’a göre Fârâbî, erdemli şehirdeki hakikati, erdemli dinin inanç ve fiillerini, erdemli şehrin yasalarını ve erdemli şehrin ekonomik, meslekî ve idarî organizasyonlarını nevâbitin taciz ve yozlaştırmalarından korumak istemektedir.⁴⁸

Fârâbî, erdemli şehrin huzurunu bozan, toplumda bir risk teşkil eden ve şehrin istikbali için bir tehdit unsuru olan nevâbit diye adlandırdığı erdemsizler zümresini teşhis ve tavsif etmekle kalmıyor. Aynı zamanda o, söz konusu zümreden kurtulmak için bir çözüm yöntemi de sunmaktadır. Filozofumuza göre bu noktada erdemli şehrin başkanına icra etmesi gereken fevkalade önemli fonksiyonlar düşmektedir. Bu fonksiyonlar; onları takip etmek, meşgul etmek ve her bir sınıfına uygun olan yöntemlerle onları tedavi etmekten ibarettir ki, bu da; i) şehirden çıkarma/kovma, ii) cezalandırma, iii) hapsedme ve iv) kendilerinde ona yönelik bir çaba ve gayret olmasa bile bir işe yönlendirme yoluyla gerçekleşir.⁴⁹

Fârâbî, nevâbiti ve onun sınıflarını açıkladıktan sonra, onlara karşı sert ve olumsuz tutum ve eleştirilerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira o, onların görüşlerinden asla ve kata ne bir şehir ne de büyük bir halk topluluğu meydana geldiğini kaydeder. Onlar ancak şehir halkı arasında tanınmayan/bilinmeyen kimseler olarak yer alırlar.⁵⁰

Görüldüğü gibi Fârâbî, Câhız ile diğer kelâmcı ve edebiyatçılardan farklı olarak nevâbit terimini soyut/teorik bir çerçevede ve dolayısıyla evrensel bir bakışla ele almaktadır. Böylece nevâbit tasavvurunun, İslâm düşüncesinde ilk defa özgün sosyo-politik bir anlam içermesini sağlayan Fârâbî, onu siyaset felsefesi sisteminde iyice kavramsallaştırmıştır.

⁴⁶ Fârâbî, *Risâle fi’l-akl*, nşr. Maurice Bouyges (Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâtolikiyye, 1938), 4-7; Fârâbî, *Aklın Anlamları*, çev. Mahmut Kaya, (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*), (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 127-128.

⁴⁷ Fethi el-Miskînî, *Felsefetu’n-nevâbit* (Beyrut: Dâru’t-Talî’a, 1997), 93.

⁴⁸ Korkut, *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, 359.

⁴⁹ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 178-179; Kerimoğlu, “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”, 142, 144, 146-147; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 406.

⁵⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, 180-181.

Bununla birlikte filozofun, söz konusu kavrama dair tasavvurunun betimlenmesinde Platon'un yabancı/yabancılaşıma tasavvurundan da esinlenmiş olduğu ihtimaller dahilindedir. Ayrıca şu hususu da zikretmek gerekir ki; Fârâbî'nin oluşturduğu sosyo-politik anlam taşıyan nevâbit düşüncesi, kendisinden sonraki filozof, düşünür ve yazarları da etkilemiştir. Bunun en bariz örneği -her ne kadar farklı anlam ifade etse de- aşağıda göreceğimiz üzere İbn Bâcce'dir. Ancak bununla birlikte söz konusu etkiyi Ebu'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) gibi farklı coğrafyalarda ve farklı yüzyıllarda yaşayan düşünürler üzerinde de görmek mümkündür.⁵¹ Ayrıca yine Fârâbî'nin söz konusu tasavvurundan etkilenerek, nevâbit yerine ona mukabil aynı anlam ve içeriği ifade eden farklı terimler kullanan düşünürler de olmuştur. Örneğin M. 10.-11. yüzyıl entelektüellerinden Vezîr el-Mağribî'nin (ö. M. 1027) (ekinler arasındaki) *şevk*⁵² (*diken*) terimini kullanması gibi. Nitekim Fârâbî'nin kendisi de nevâbiti açıklamak için bu terimi (*diken*) ayrıca kullanmıştır.⁵³ Dahası Muallim-i Sâni'nin sosyo-politik kavramının etkilerinin yakın zamanlara kadar devam ettiği görülmektedir. Nitekim 20. yüzyıl sosyolog-düşünürlerinden Ali el-Verdî'nin (ö. 1995) eleştirel düşüncesindeki *gavgâ*⁵⁴ terimi de yine bu bağlamda bir emsal teşkil etmektedir. Zira Verdî'nin söz konusu terimi ortaya atmasında Fârâbî'nin nevâbit kavramından etkilendiğini düşünüyoruz.

3.2. Erdemsiz Şehirde Yalnız İnsan (*el-Mütevahhid*)

İslâm siyaset felsefesinin önemli isimlerinden biri de İbn Bâcce'dir. İbn Bâcce'nin politik düşüncesinin en önemli kaynağı Platoncu gelenek ve Fârâbî'dir.⁵⁵ Özellikle Fârâbî'den çok etkilenen İbn Bâcce, siyasî düşüncelerini, *Tedbîrü'l-mütevahhid* adı altında kaleme aldığı eserinde serdetmiştir. Aslında İbn Bâcce'nin iki kelimedenden oluşan mezkûr eserinin ismi bile; onun ne denli İslâm siyaset felsefesi teorisyeni Fârâbî'nin tesiri altında olduğunu göstermektedir. Nitekim Fârâbî, *tedbîr*⁵⁶ ve *mütevahhid*⁵⁷ terimlerini bizzat eserlerinde kullanmıştır.

⁵¹ Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 288-289; bu konuda bk. Kerimoğlu, "Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Nevâbit Kavramı", 147-157.

⁵² Vezîr el-Mağribî, *Kitâbun fi's-Siyâse*, thk. Sâmi ed-Dehhân (Dimaşk: el-Ma'hedu'l-Fransî bi-Dimaşk li'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye, 1367/1948), 76; Türkçe çevirisi için bk. Mustafa Vacid Ağaoğlu, "Vezîr el-Mağribî ve "Siyaset Üzerine" Adlı Eseri: Analiz ve Çeviri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 40.

⁵³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medenîyye*, 134-135.

⁵⁴ Ali el-Verdî, *el-Ahlâm beyne'l-'İlmi ve'l-'Akîde* (Londra: Dâr Kûfân, 1994), 319-322.

⁵⁵ Aydın, "İbn Bâcce".

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 66-67.

⁵⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 242-243.

İbn Bâcce'nin Fârâbî'den etkilendiği sadedinde; günümüz bazı araştırmacılar, İbn Bâcce'yi *Tedbîrû'l-mütevahhid*'i telif etmeye teşvik eden hususun onun; Fârâbî'nin kişiliğini ve onun insanlardan uzak ve uzlet/yalnız hayat tarzını çok beğenmiş olduğundan kaynaklı olduğunu ileri sürerler. Böylece *Tedbîrû'l-mütevahhid* adlı eser, Fârâbî ile İbn Bâcce arasında doğru bir ilişkiyi temsil etmektedir.⁵⁸

İbn Bâcce'nin sosyo-politik düşüncesi kapsamında Fârâbî'den ödünç aldığı terim veya kavramlardan biri de *nevâbit* olmuştur. Hemen ifade edelim ki, İbn Bâcce *nevâbit/nâbit* kavramının yanı sıra aynı anlam ve içeriği ifade eden; *mütevahhid*, *müfred* ve *suedâ* kavramlarını da kullanmıştır. Ayrıca yine aynı manayı ifade eden ve Fârâbî tarafından da kullanılan⁵⁹ *gurebâ* (garîb) terimini, İbn Bâcce daha ziyade mutasavvıflara yönelik kullanmıştır.⁶⁰

Mamafih, *nevâbit* konusu sadedinde İbn Bâcce'nin, Fârâbî'den etkilendiği her ne kadar belirgin ise de, onu olduğu gibi telakki etmemesi, aksine kendi düşüncesi doğrultusunda dönüştürüp değiştirmesi ile hiç şüphesiz kendine özgü bir siyaset felsefesi ortaya koymuştur. İbn Bâcce öncelikle *nevâbit*in ne olduğunu veya kime *nevâbit* denildiğine değinir. Buna göre *nevâbit*; “erdemsiz şehirde var olmayan doğru/sadık bir görüşü benimseyen veya oradaki mevcut inançla/benimsenen görüşle ters düşen, çelişen” kimselere denir. Bu nitelendirme onlara, “ekin arasında kendiliğinden biten ot/çimen” metaforu ile yapılmaktadır. Böylece İbn Bâcce'nin sosyo-politik düşüncesindeki *nevâbit* kullanımı olumlu bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce, Fârâbî'nin kullanımından farklı, hatta ona zıt bir anlam belirtmektedir.⁶¹

İbn Bâcce, söz konusu terimin biri özel, diğeri genel olmak üzere iki anlam içerdiğini söyler. Özelden kastı yukarıda ifade edildiği üzere erdemsiz şehirde bir kimsenin o şehrin görüşüne zıt bir görüş benimsemesi demektir. Genel anlamı ise, doğru veya yanlış (erdemli veya erdemsiz), şehir halkının görüşlerinden farklı bir görüşe sahip olan bir kimseyi ifade eder. Böylece İbn Bâcce, bu konuda Fârâbî'nin düşüncesine de muttali olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Ancak İbn Bâcce, söz konusu kavramı ilk anlamında, yani doğru görüşlere sahip olan kimselere (erdemliler) tahsis etmeyi tercih eder.⁶²

Peki aynı terime nasıl oluyor da biri olumsuz, diğeri olumlu bir anlam verebiliyor? Başka bir deyişle aynı terimden iki zıt anlam nasıl çıkıyor, iki zıt anlamın ortak noktası nedir?

⁵⁸ Bozidî Mes'ûde, “Hakîkatu'l-mutevahhid fi'l-meşrû'î'l-Bâccevî”, *Silsiletu'l-Envâr* 13/1 (2023), 231.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 44-45; Fârâbî, *Fusûlün Müntezea*, 128-129.

⁶⁰ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 281; İbn Bâcce, *Tedbîrû'l-Mütevahhid*, 43.

⁶¹ İbn Bâcce, *Tedbîrû'l-Mütevahhid*, 42.

⁶² İbn Bâcce, *Tedbîrû'l-Mütevahhid*, 42.

Sorusuna verilecek cevap şudur: Her iki düşünürde de kavram, “bir kimsenin yaşadığı şehrin görüş ve ilkelerinden ayrı bir görüş ve ilkelere sahip olduğu” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla erdemli veya erdemsiz bir şehirde, o şehirlere muhalif olan biri nâbit/nevâbittir. O halde ister erdemli olsun ister erdemsiz, yaşadığı şehre muhalif olmak iki zıt anlamdaki kullanımın ortak noktasıdır.

İbn Bâcce'ye göre yetkin (erdemli) şehrin özelliklerinden biri de her iki anlamdaki nevâbitin kesinlikle olmamasıdır. Zira özel anlamı baz alındığında yetkin şehirde onun bulunması mümkün değildir, çünkü söz konusu şehirde yanlış görüşler benimsenmemektedir/benimsenmemelidir. Dolayısıyla filozofun tasavvur ettiği anlamdaki nevâbitin zuhuruna ihtiyaç yoktur. Yine genel anlamda da onun orada yer alması doğru değildir. Zira bu anlamdaki nevâbit orada baş gösterirse artık -İbn Bâcce'nin kendi deyimiyile- o şehir erdemsiz şehre dönüşür. Böylece yetkin olma özelliğini kaybeder.⁶³ Bu son cümleden de anlaşılmalıdır ki, İbn Bâcce de erdemli şehirde ortaya çıkan muhalif erdemsizleri, yani Fârâbî'nin sunduğu anlamdaki nevâbiti hor görmemektedir, aksine onların güçlerini ve oluşturabilecekleri riskleri görmektedir.

Söz konusu nevâbit kapsamında İbn Bâcce'yi esas ilgilendiren husus hiç şüphesiz erdemsiz şehir ve orada yaşayan *erdemli* insanın durumu olmuştur. İbn Bâcce, bir filozof/yazar olmakla birlikte devletin üst kademesinde görev yapan,⁶⁴ dolayısıyla fiilen siyasetin içinde yer alan bir isimdir. Bu bağlamda filozofumuzun içinde yaşadığı toplumdan çektiği ızdıraplar ve uğradığı haksızlıklar, muhtemelen onu böyle bir siyasî tasavvuru ihdas etmesine sebep olmuştur. Ne var ki, İbn Bâcce, erdemli bir insanın erdemsiz bir topluma nasıl düştüğüne dair açıklama yapmaz, onun asıl meselesi erdemli bir insanın düşmüş olduğu nahoş durumu onun lehine çevirmek ve bir çözüm sağlamaktır. Bu yüzden de İbn Bâcce'nin konuya ilişkin bakışı son derece realisttir.⁶⁵

Yargıçların, tabiplerin ve nevâbit diye nitelenen insan/insanların yer aldığı erdemsiz şehirde ileriye dönük bir amaç vardır. Nitekim İbn Bâcce'ye göre nevâbitin erdemsiz veya kendi deyimiyile yetkin olmayan şehirde bulunması, yetkin (erdemli) şehrin doğmasına sebep

⁶³ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 93; Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 402.

⁶⁴ Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İhbâru'l-'ulemâ' bi-ahbâri'l-hukemâ'*, nşr. İbrâhîm Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 299.

⁶⁵ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 279, 288; ayrıca bk. Zurvâk Asya, *el-İnsân fi felsefeti İbn Bâcce* (Cezayir/Mesile: Mohamed Boudiaf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2016/2017), 9-10; Mes'ûde, “Hakîkatu'l-mutevahhid fi'l-meşrû'i'l-Bâccevî”, 229.

olacaktır.⁶⁶ Dolayısıyla nevâbitin toplumdan uzaklaşıp özüne dönmesi ve bireysel mutluluğunu koruması, aslında yalnızca kendisinin yetkinliğine yönelik bir faaliyetten ibaret değildir. Aksine bu faaliyette, istikbalde erdemli yönetimin kuruluşunu amaç edinen bir gayret ve hedef yatmaktadır. Başka bir deyimle erdemsiz şehirdeki nevâbit, gelecekteki erdemli şehrin çekirdeği mesabesindedir.⁶⁷

İbn Bâcce, Fârâbî'nin aksine çalışmalarını erdemsiz insanların durumuyla değil, erdemli insanların durumuyla harcamaktadır. Dolayısıyla onu asıl ilgilendiren mesele ileride erdemli şehrin oluşumu için adeta bir nüve olan erdemli/yalnız insanın durumudur.⁶⁸ Böylece erdemsiz şehirde yaşayan erdemli birey ve kendisi gibi erdemli olanlar, adeta (erdemsiz) devlet içinde bir (erdemli) devlet oluştururlar.⁶⁹

O halde İbn Bâcce'nin; erdemsiz veya yetkin olmayan bir şehirde ikamet eden bir kimse için önerdiği çözüm onun *bireysel mutluluğu* elde etmesidir. İşte -filozofa göre- bunlar, sûfîlerin; *gurebâ* olarak kastettikleri kimselerdir. Zira onlar, her ne kadar öz vatanlarında akran, dost ve komşuları ile beraber bulunsalar da, görüşleri itibarıyla yabancıdırlar. Onlar düşünceleriyle, adeta yurtlarıymış gibi başka birtakım mertebelere yolculuk ederler.⁷⁰ Bu bağlamda Fethi el-Miskînî'ye göre erdemsiz toplumda yaşayan nevâbit için felsefe, adeta tıp/deva mesabesindedir, ancak bu anlamdaki tam manasıyla bir deva, 'yalnızlık/tevahhüd' ile gerçekleşir. Zira felsefe, yalnızlık sanatıdır. Dolayısıyla yalnızlık, ontolojik bir tavır olarak nevâbitin durumundan doğan metafiziksel bir tutumdur.⁷¹

İbn Bâcce'nin sunmuş olduğu çözüme yönelik haklı olarak akıllara şu soru gelmekte ve dolayısıyla da bir çelişki ortaya çıkmaktadır: Doğası gereği politik varlık olan insan,⁷² yetkinliğini, mutluluğunu ancak toplumda elde etmektedir. Binaenaleyh insan, topluma ve topluluğa gereksinim duyan bir varlıktır.⁷³ Peki öyle ise insanın doğal olan bu durumu, İbn Bâcce'nin *mütevahhid/yalnız* düşüncesiyle nasıl uzlaşacaktır? veya çelişki gibi duran bu durum nasıl açıklanacaktır?

⁶⁶ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 90-91, 96; Asya, *el-İnsân fî felsefeti İbn Bâcce*, 66-67.

⁶⁷ Aydınlı, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 279, 286; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 94.

⁶⁸ Kochin, “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”, 407-408.

⁶⁹ De Boer, *Târîhu'l-felsefeti fî'l-İslâm*, 327.

⁷⁰ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 43; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 86, 90.

⁷¹ el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 98.

⁷² Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 26 (1253a).

⁷³ Platon, *Devlet*, 54-55 (369b-369d); Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 186-189; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 822-823.

Hiç şüphesiz İbn Bâcce de insanı sosyo-politik varlık kabul eden geleneğe mensuptur ve yine hiç kuşkusuz İbn Bâcce de ilk bakışta çelişki gibi görünen bir durumun ortaya çıktığının farkındadır. Bu yüzden de bu konuya bizzat kendisi açıklık getirmektedir. Ona göre; insan, politik bir varlıktır. İnsanın toplumdan uzaklaşmasının (*i'tizâl*) da tamamen yanlış/kötü olduğunu medenî ilim/politika açıklamıştır. Ne var ki, bu kötülük zâtî/özel bir durumdur, arızî/ilineksel durumlarda ise iyi olabilir. Örneğin, ekmek ve et doğaları bakımından birer gıda ve faydalı unsurlardır. Yine benzer şekilde ebû cehil karpuzu ve afyon da öldürücü birer zehirdir. Ancak bedende anormal durumlara rastlandığında, o zaman zararlı olan şeyler ona faydalı gelir ve onları kullanması gerekir ve tabii gıdalar da ona zararlı gelir ve dolayısıyla onlardan sakınması icap eder. Fakat tüm bu durumlar olağan dışı ve arızî hallerdir. İşte aynı bu hal ve durum toplumsal düzen ve organizasyon için de böyledir. Binaenaleyh İbn Bâcce der ki; tezimiz, medenî/politik ve fizik ilimlerindeki açıklamalar ile çelişmemektedir.⁷⁴

Aslında İbn Bâcce'nin, böyle çıkmaz bir durumla karşı karşıya kaldığı için işi hiç de kolay değildir. Nitekim önünde şu iki seçenekten biri vardır: Ya insanın nihai gayesini gerçekleştirme amacından ya da onun doğası gereği toplumsallık/sosyo-politik yönünden feragat etmesi gerekecektir. Elbette böyle bir konuda karar vermek bir filozof için çok zor olsa gerek. Ancak İbn Bâcce, her ne kadar insanın politik bir varlık olduğunu kabul etse de bu, onun yeri geldiğinde kötü-erdemli bir topluma katılmasını gerekli kılmaz. Bu yüzden de filozof, böyle bir seçenek karşısında insanın toplumsallık yönünden feragat eder.⁷⁵ Fakat bu durum yukarıda da ifade edildiği gibi özel bir husus olmayıp, aksine geçici bir yalnızlıktan ibarettir. Dolayısıyla gelecekte erdemli/yetkin şehrin temelini atmak için uygulanan bir metottur. Bu bağlamda şunu da ifade etmek gerekir ki; İbn Bâcce'nin erdemli şehirdeki yalnız insan için önerdiği çözüm, tasavvufun *uzlet* anlayışıyla aynı değildir.

Mamafih İbn Bâcce, selefi Fârâbî'de olduğu gibi⁷⁶ erdemli şehirdeki nâbit veya yalnız insan için başka bir öneride de bulunur ki, o da bulunduğu yerden *hicret* (göç) etmektir. Ona göre, şayet mevcutsa ilme değer veren yöneticilerin idare ettiği yerlere göç etmesi gerekir.⁷⁷

⁷⁴ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 90-91; Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 351; ayrıca bk. el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 99.

⁷⁵ Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 283-284; ayrıca bk. Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası* 55 (Temmuz 2012), 118; el-Miskînî, *Felsefetu'n-nevâbit*, 86-87; Mes'ûde, "Hakîkatu'l-mutevahhid fi'l-meşrû'î'l-Bâccevî", 236-237.

⁷⁶ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza*, 128-129; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, 46-47.

⁷⁷ İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, 90.

Ne var ki, kökleri Platon’a kadar uzanan Fârâbî’nin adeta kötümser bir görüş olarak niteleyebileceğimiz; “şayet (hicret etmek için erdemli şehir) mevcut değilse, erdemli insan dünyada bir gariptir, kötü bir yaşayışa sahiptir ve ölüm onun için hayattan daha hayırlıdır”⁷⁸ düşüncesi İbn Bâcce’de yer almamakta ve o, bu düşünceyi asla benimsememektedir. Dolayısıyla İbn Bâcce bu hususta meseleye, Fârâbî’den daha iyimser ve umutlu olarak yaklaşmaktadır.⁷⁹

Sonuç olarak ve özetle İbn Bâcce’nin nevâbit veya yalnız insana ilişkin görüşleri; erdemsiz ya da yetkin olmayan bir toplumda bireyin kendini yönetmesi bağlamında betimlenmektedir. Söz konusu yalnız veya mütevahhid insan, ilineksel bir duruma uğrayarak - zorunlu ihtiyaçlar dışında- toplumsallık yönünden feragat etmek zorundadır. Çünkü böyle bir toplumla kaynaşma ve iç içe olma, en yüce mutluluğu elde etmek şöyle dursun, oluş ve bozuluşa tâbi olan, yani yaşadığımız dünya mutluluğuna bile mâni olacaktır. O halde böyle bir toplumda yaşayan erdemli insan ya da İbn Bâcce’nin deyimiyile mütevahhid’in (nevâbit, suedâ, gurebâ ve müfred) önünde sağlıklı ve olması gereken tek seçenek vardır ki, o da i’tizâl etmek ve yetkinliği dolayısıyla da mutluluğu bireysel düzeyde elde etmektir. Ne var ki, bu çözüm birey olarak bir insanın kurtuluşu ile münhasır kalmamakta, aksine onlar, yani nevâbit gelecekte kurulacak olan erdemli/yetkin devletin çekirdeğini oluşturacaktır. Ayrıca şayet bulunursa, içinde ilimlerin mevcut olduğu toplumlara göç etmek, İbn Bâcce’nin sunmuş olduğu alternatif bir çözüm önerisidir. Ancak her ne olursa olsun ölüm gibi karamsar bir seçeneğe İbn Bâcce asla itibar etmez. Zira onun nevâbite ilişkin düşünceleri haddizatında bir umut kaynağıdır.

Sonuç

Müslümanlar arasında henüz birinci asırda itikâdî ve siyasî birtakım ihtilaflar doğmuştur. Bu ihtilaflar, kısa bir süre sonra mezheplerin ve düşüncenin teşekkülünde rol oynayan önemli faktörlerden biri olmuştur. Ortaya çıkan farklı mezhep ve düşünce akımları, karşıtları veya ihtilaf ettikleri akımlara yönelik eleştiri getirme gereksinimi duymuşlardır. Bu bağlamda M. 8. yüzyılda İslâm ilim ve düşünce literatüründe bir eleştiri unsuru olarak nevâbit veya nâbite terimi kullanıla gelmiştir. Böylece İslâm’da eleştiri kültürü henüz erken denilebilecek bir dönemde ortaya çıkmıştır.

Kendiliğinden yetişen, sonradan ortaya çıkan gibi anlamlar ifade eden nevâbit/nâbite; ilk başlarda bazı edebî metinlerde ve bazı kelâmcılar tarafından muhaliflerine yönelttikleri ağır eleştiri terimi haline gelmiştir. Başta Câhız olmak üzere söz konusu terimi daha çok Mu’tezilî âlimlerin kullandığı görülmüştür. Bu da şunu gösteriyor ki, İslâm düşüncesinde

⁷⁸ Fârâbî, *Fusûlün Münteze’a*, 128-129.

⁷⁹ Aydınlı, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, 286.

kronolojik olarak nevâbit, ilk önce kelâm literatüründe kullanılmıştır. Dolayısıyla bu dönemde söz konusu terim, daha ziyade teolojik eksenli bir eleştiri unsuru olarak tebarüz etmiştir.

Ne var ki bir eleştiri olarak nevâbit, kelâmcılardan sonra İslâm filozofları tarafından da tevarüs edilmiştir. Ancak, nevâbit terimini İslâm felsefe geleneğine ilk dâhil eden Fârâbî; onu kelâmcılardan olduğu gibi değil, dönüştürerek tevarüs etmiştir. Zira nevâbiti İslâm siyaset felsefesi kapsamında ele alan Fârâbî, onu teolojik boyuttan sosyo-politik boyuta tahvil etmiştir. Kelâmcılar ve edebiyatçı yazarlar, nevâbit üzerinden daha çok bizzat çağdaşlarını eleştirirken; Fârâbî mezkûr terimi seleflerinden ödünç alarak onu soyut ve sistematik bir şekilde felsefesinde kavramsallaştırmıştır. Böylece evrensel bir nevâbit tasavvuru inşa etmiştir.

Felsefesi erdemli şehir ve dolayısıyla mutluluk çerçevesinde örülen Fârâbî, nevâbiti erdemli şehrinde huzur ve sükuneti bozan, dolayısıyla erdemsiz bir insan tipi olarak tasavvur etmiştir. Hiç şüphesiz Fârâbî'nin içinde yaşadığımız dünyadaki en yüce mefkuresi erdemli şehrin teşekkül etmesidir. Erdemli şehir için son derece tehlike oluşturan nevâbitten bir şekilde kurtulmak, filozof için hayatî önem taşımakta ve bu uğurda şehrin yöneticisine de icra etmesi gereken ciddi vazifeler düşmektedir. Böylece her ne kadar Fârâbî'den önce nevâbit terimi literatürde yerini alsada Fârâbî'nin eliyle sistemleştirilerek ve kavramsallaştırılarak İslâm düşüncesinde özgün bir konu haline getirilmiştir.

Nevâbit, Fârâbî'nin halefi İbn Bâcce'nin de siyaset felsefesinde spesifik bir yer almıştır. İbn Bâcce, selefinden farklı olarak nevâbite olumlu bir anlam yüklemiştir. Buna göre nevâbit, erdemsiz bir şehirde yalnızlaşan erdemli insan tipidir. Böylece İbn Bâcce'nin eliyle söz konusu kavram bu sefer İslâm felsefesi içerisinde yeniden dönüştürülmüştür. İbn Bâcce, Fârâbî'den farklı olarak mesaisini direkt erdemli şehir ile değil, erdemli birey ile harcamıştır. Başka bir ifadeyle Fârâbî'nin tasavvurunda erdemli bir şehir var ve o şehri tehdit eden erdemsiz bir insan tipi (nevâbit) bulunmakta, bu insandan bir şekilde mutlaka kurtulmak gerekmektedir. İbn Bâcce'nin tasavvurunda ise erdemli bir insan var ve bu insan bir şekilde erdemsiz bir şehre düşmüş ve hayatı tehlikededir, işte bu insanı kurtarmak gerekir. Hiç kuşkusuz İbn Bâcce de insanı sosyal-politik bir varlık gören, dolayısıyla bu varlığın yetkinliğini ancak toplumda elde edebileceğini savunan geleneğe mensuptur. Fakat İbn Bâcce'ye göre bu, insanın en yüce gayesine ulaşmasını engelleyen kötü-erdemsiz bir topluma katılmak anlamına gelmez. Aksine ona göre erdemli bir insanın böyle bir toplumu itizal etmesi gerekmektedir, işte bu insan yalnız-garip insandır. Ne var ki İbn Bâcce'nin böyle bir durumda insanın sosyallik yönünden feragat etmesi ne mistik anlamda bir uzlettir; ne de onun medenî doğasını tehlikeye atan bir teşebbüstür. Zira filozofun önerisi geçici bir uzletten ibarettir. Ayrıca yalnız insanın bu

uzletten gayesi sadece kendisini kurtarmak değil, buna ilaveten o ilerde erdemli şehrin oluşması için adeta bir nüve mesabesinde. Dolayısıyla İbn Bâcce'nin nevâbit insan tipi için önerdiği çözüm yalnızca bireye yönelik bencil bir yaklaşımdan ibaret değil, aksine onun arkasında uzun vadeli toplumsal bir plan yatmaktadır. Böylece İbn Bâcce, bir yandan erdemsiz bir şehre düşen yalnız insanın kurtuluşu için uğraşırken, bir diğer yandan da insanın medenî doğasını muhafaza etmek ve erdemli bir şehrin ihdasını planlamaktadır.

Bu çalışmada, nevâbit düşüncesinin kökeni, İslâm düşüncesinde kelâm ve felsefe arasındaki söz konusu terime yönelik yaklaşımların incelenmesi ve felsefe geleneğinin nevâbite yönelik kendi içindeki farklı tasavvurları olmak üzere üç temel husus tasvir ve tahlil edilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak ilkinde getirilen cevap şu ki; her ne kadar nevâbitin bazı anlam ve içerikleri Platon'da görülse de terim veya kavram İslâm düşüncesine özgü bir konudur, onu Platon veya genel olarak Antik-Helenistik döneme irca etmek doğru değildir. İkinci hususta görülmektedir ki, nâbite veya nevâbit terimi bir eleştiri olarak İslâm düşüncesinde ilk defa bazı kelâmcı ve edebiyatçılar tarafından bilinçli olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla İslâm filozofları söz konusu terimi bir tabula rasa üzerine resmetmemişler, aksine nevâbit kendilerinden önce bilinen ve kullanılan bir terimdir. Ancak bununla birlikte nevâbitin İslâm düşüncesinde ilk defa sistematik bir eleştiri konusu haline gelmesi, kavramsallaşması ve sosyo-politik bir mesele olması filozofların eliyle gerçekleşmiştir. Üçüncü hususta ise şunu görüyoruz ki; filozoflar nevâbit konusuyla yakından ilgilenmişler ve onun üzerinden biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki farklı tasavvur inşa etmişlerdir. Fârâbî'nin nevâbit/olumsuz insan tipinden, erdemli şehri korumak gerekmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin nihai etapta varmak istediği nokta erdemli şehre hanel getirmemektir. İbn Bâcce'nin nevâbit/olumlu insan tipini içine düştüğü (içinde yaşadığı) erdemsiz şehirden korumak gerekmektedir. Dolayısıyla da İbn Bâcce'nin ilk etaptaki asıl hedefi erdemli/yalnız insanı korumaktır. Daha sonra bu insan, -İbn Bâcce'nin nihai etapta varmak istediği nokta-hakiki anlamda erdemli şehri ihdas edecektir.

Kaynakça

- Ağaoğlu, Mustafa Vacid. “Vezîr el-Mağribî ve “Siyaset Üzerine” Adlı Eseri: Analiz ve Çeviri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (Aralık 2022), 19-45.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Asya, Zurvâk. *el-İnsân fî felsefeti İbn Bâcce*. Cezayir/Mesile: Mohamed Boudiaf Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Felsefe Bölümü, Yüksek Lisans Tezi, 2016/2017.
<http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/3968/%d9%85%d8%b5%d8%ad%d8%ad%d8%a9%20%d8%a8%d8%b9%d8%af%20%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%86%d8%a7%d9%82%d8%b4%d8%a9.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Aycan, İrfan. “Câhız ve Emevî Tarihine Mutezilî Bir Yaklaşım”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1-4 (Ağustos 1996), 285-308.
- Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 6 Eylül 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-bacce>
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2020.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr el-. *Risâle fî'n-Nâbite*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.
- Câhız. *er-Redd 'ale'n-nasârâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.
- Câhız. *Halku'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.
- Câhız. *Kitâbu'l-hayevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1386/1967.
- Câhız. *Sinâ'atu'l-keâm*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. (*Resâilu'l-Câhız* içinde). 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1399/1979.

- Çaylak, Adem – Yıldırım, Onur. “Nevâbitten Muhalefete: Mütevahhid’in Muhalefetinden Erdemli Siyasal Topluma”. *Milel ve Nihal* 17/2 (2020), 333-359.
- De Boer, T. J. *Târîhu’l-felsefeti fi’l-İslâm*. çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Mektebetu’l-Usre, 2010.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî.
- Ehvânî, Ahmed Fuâd el-. *Fecru’l-felsefeti’l-Yûnâniyye: Kable Sokrat*. Kahire: el-Heyetu’l-Mısriyyeti’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 2009.
- Fârâbî. *Akılın Anlamları*. çev. Mahmut Kaya. (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde). İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayınları, 2021.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul, Litera Yayıncılık, 2020.
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *İhsâu’l-Ulûm*. nşr. Ali Bû Malham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu’l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *İhsâu’l-Ulûm*. thk. Osman Emîn. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1949.
- Fârâbî. *Kitâbü’l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Fârâbî. *Risâle fi’l-akl*. nşr. Maurice Bouyges. Beyrut: el-Matbaatu’l-Kâtolikiyye, 1938.
- Gürsoy, Adnan. “Fârâbî’nin Erdemli Toplumunda Muhalifler”. *Hikmet Yurdu* 13/26 (Temmuz-Aralık 2020), 171-194.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed el-. *el-İntisâr*. nşr. Nyberg. Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, 1344/1925.
- İbiş, Fatih. “Nevâbitten Bir Mütekellim: Dırâr b. ‘Amr -Yeni İlm-i Kelâm İçin Bir Prototip-”. *Kader* 19/2 (Aralık 2021), 494-521.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ b. es-Sâiğ. *Tedbîru’l-Mütevahhid*. thk. Mâcid Fahrî. (Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye içinde). Beyrut: Dâru’n-Nehâri li’n-Neşr, 1991.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*. metin ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

- Karakaya, M. “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 135-156.
- Kerimoğlu, Özkan. “Fârâbî, Nasîruddin et-Tûsî ve Kınalızâde Ali’de Nevâbit Kavramı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/23 (Ocak 2023/3), 130-162.
- Kıftî, Ebu’l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf el-. *İhbâru’l-‘ulemâ’ bi-ahbâri’l-hukemâ’*. nşr. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005.
- Kochin, Michael S. “Weeds: Cultivating the Imagination in Medieval Arabic Political Philosophy”. *Journal of the History of Ideas* 60/3 (Temmuz 1999), 399-416.
- Korkut, Şenol. *Fârâbî’nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 2018.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs’te”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 329-364. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Laoust, Henry. *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. E. Ruhi Fıçlalı-Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Mağribî, Vezîr el-. *Kitâbun fi’s-Siyâse*. thk. Sâmi ed-Dehhân. Dımaşk: el-Ma’hedu’l-Fransî bi-Dımaşk li’d-Dirâsâti’l-‘Arabiyye, 1367/1948.
- Mes’ûde, Bozidî. “Hakîkatu’l-mutevahhid fi’l-meşrû’i’l-Bâccevî”. *Silsiletu’l-Envâr* 13/1 (2023), 228-242.
- Miskînî, Fethi el-. *Felsefetu’n-nevâbit*. Beyrut: Dâru’t-Talî’a, 1997.
- Neşşâr, Mustafa en-. *Tarîhu’l-Felsefeti’l-Yûnânîyye min Manzûrin Şarkî*. Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyyeti’l-Lübânîyye, 1437/2015.
- Okumuş, Ejder. *Fârâbî’de Toplum*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Platon. *Sokrates’in Savunması*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Şalı, Emine. *İbn Bâcce’nin Siyaset Felsefesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-. *el-İşârâtu'l-İlâhiyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Matbaatu Câmîati Fuâd el-Evvel, 1950.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Tusî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırîç* çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

Ulukütük, Mehmet. “İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2010), 249-288.

Üçer, İbrahim Halil. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 37-90. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.

Üzüm, İlyas. “Nâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Eylül 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nabite>

Verdî, Ali el-. *el-Ahlâm beyne'l-İlmi ve'l-Akîde*. Londra: Dâr Kûfân, 1994.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. İzmir: İzmir Fakültesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Yıldırım, Onur – Çaylak, Adem. “Fârâbî Düşüncesinde Nevâbit: Medinetü'l-Fazıla'nın Yeniden İnşa Edilmesi Sorunu Bağlamında Bir Analiz”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/1 (Nisan 2021), 66-82.

Yıldız, Mustafa. “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bacce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 55 (Temmuz 2012), 99-126.

As a Critical Description in Theology and Political Philosophy: The Concept of Nawābit

Assist. Prof. Mustafa Vacid AĞAOĞLU

Extended Summary

Islamic religion and Muslims faced on doctrinal, partially political debates in first century. These discussions are among the most significant reasons shaping Islamic thought. Initially, Islamic thought was dominated by theology (kalām) alone, which consisted of three branches: theology, philosophy, mysticism. Then, main debates revolved around theological issues like status of those committing major sins, freedom of human will. Naturally, eventually, every sect, school felt the need to criticize their rivals, defend their own theses, leading to development of systematic terms, particularly by groups like Mu'tazilah. Concordantly, some scholars, especially Mu'tazili theologians, used term "al-nābita" or "al-nawābit" to convey their criticism, which carried a derogatory meaning towards those with opposing views. This term, implying meanings like "inexperienced and newly emerged," gained more usage with figures like al-Jāhiz (d. 255/869), who described those with whom he had doctrinal disagreements as "al-nābita." However, after the formation of Islamic philosophy, al-Fārābī (d. 339/950) transformed "al-nawābit" into a socio-political concept. The philosopher categorized opponents of virtuous city, disturbing its tranquility, as "al-nawābit", discussed different classes of them.

Thus, "al-nawābit" or "al-nābita" became one of theological, socio-political concepts in Islamic thought. In early stages, in 8th century, the term was a strong critical tool, especially used by Mu'tazili theologians against their doctrinal opponents. Additionally, some literary figures, like Abdulhamid el-Kātib (d. 132/750), mentioned "al-nābita" or "al-nawābit" in their literary texts. Occasionally, it was also used against intellectual opponents of state, indicating early recognition of its political dimension." al-Jāhiz conceptualized term within theological framework, used it as critical element against doctrinal groups conflicting with Mu'tezili thought in various works. He even wrote a work titled "*Risāla fi al-nābita*" concordantly. This tradition continued among theologians after al-Jāhiz, various sects were characterized similarly.

Both al-Jāhiz and theologians before or after him, also some literary figures, used terms "al-nawābit" or "al-nābita," particularly against individuals with whom they had disagreements during their time. Namely, for them, term is practical criticism expressed against realities of life.

However, "al-nawābit" entered completely new phase through hands of al-Fārābī. Initially, "al-nawābit" was conceived abstractly, theoretically, it was systematically conceptualized. "al-nawābit," in the vision of al-Fārāb, represents weeds of virtuous city, which serves as means for achieving ultimate goal of human happiness. Thus, al-Fārābī imparted a socio-political meaning to this concept, transforming it into a new, original form. Al-Fārābī's categorization of "al-nawābit" as negative (representing a person lacking virtue) within virtuous city became a source of inspiration for philosophers, thinkers who came after him. Indeed, many Islamic scholars, such as Tusi (d. 672/1274) and Kinalizade (d. 979/1572), inherited al-Fārābī's conception of "al-nawābit." This influence is evident even in more recent thinkers like Ali el-Wardī (d. 1995). According to al-Fārāb, ruler of city must either reform "al-nawābit" or rescue city from it, as otherwise, it poses threat to community, leads it to destruction. Therefore, philosopher sees "al-nawābit" as potential menace to virtuous city.

Ibn Bājjā (d. 533/1139), successor of al-Fārābī, attributed significant, specific importance to concept of 'al-nawābit' in his political thought. Conversely, his predecessor, Ibn Bājjā assigned positive, hopeful meaning to this

term. According to Ibn Bājja, a city requiring judges, physicians is a city lacking virtue. In philosopher's view, an individual who disagrees with views of such a virtueless city or society, becomes isolated and finds themselves in a strange situation, is referred to as "*al-nawābit*." Unlike al-Fārābī, according to Ibn Bājja, "*al-nawābit*" is a type of person who is virtuous but somehow falls into virtueless society. Such person is considered stranger in society and should, besides essential needs, lead a life detached, in seclusion from community. However, Ibn Bājja's prescription for "*al-nawābit*," namely seclusion he suggests, is not mystical nature. Instead, he believes "*al-nawābit*" should live in such a manner for a period thus, eventually, they can make efforts to rescue themselves from situation of virtueless society they are part of and contribute to formation of virtuous community. Namely, according to Ibn Bājja, "*al-nawābit*" is virtuous, solitary individual living in a virtueless society, who, eventually, becomes nucleus of virtuous community. Therefore, "*al-nawābit*" represents hope for establishment of virtuous society, Ibn Bājja's concept of "*al-nawābit*" carries forward-looking, long-term goal.

Nevertheless, although some traces of Bājjahvian concept of "*al-nawābit*" and al-Fārābī's idea of foreigner can be seen in Plato (d. 347 BCE), attributing this concept directly to Plato would be inaccurate. Therefore, we can say "*al-nābita*" or "*al-nawābit*" is term and concept specific to Islamic thought. In 8th century CE, "*al-nābita*" or "*al-nawābit*," used by theologians, partially by some literary figures, gained socio-political dimension in Islamic philosophy, became universal subject by conceptualizing it in abstract sense.

Keywords: Islamic Philosophy, Kalām, Political Philosophy, Nawābit/Nābita, Plato, al-Jāhiz, al-Fārābī, Ibn Bājja.

Arap Dilinde Leyse Sözcüğü

The Word Leyse in Arabic Language

Dr. Öğr. Üyesi Selim TEKİN

selimtekin65@gmail.com

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili Belagatı Anabilim Dalı

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language Rhetoric

 [0000-0002-4033-8255](https://orcid.org/0000-0002-4033-8255)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
25 Ekim / October 2023			24 Ocak / January 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tekin, Selim. "Arap Dilinde Leyse Sözcüğü", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 182,200.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1380976>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Arap Dilinde Leyse Sözcüğü

Öz ► Arap dilinde çok kullanılan ve olumsuzluk ifade eden kelimelerden biri Leyse sözcüğüdür. Leyse'nin Arap dilindeki en önemli görevi nâkıs fiiller gibi isim cümlesinin başına gelmesi, bu cümleyi şimdiki zamanda olumsuz kılmasıdır. O, cümlede olumsuzluk görevinin yanında farklı görevlerde de kullanılır. Bazı dilcilere göre başına geldiği cümleyi fiil olarak, bazılarına göre ise harf olarak olumsuz kılmaktadır. Bu tartışmanın yanında Leyse'nin yapısı, zamanı, haberinin öne geçmesi gibi konular da dilciler tarafından tartışılmış, farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğu teorik olan bu tartışmalarda dilciler kimi zaman lafzî, kimi zaman manevî delillere itibar etmişlerdir. Bu çalışmanın amacı Leyse ile ilgili farklı konulardaki görüşleri ve bu görüşlerin dayandıkları lafzî ve manevî delilleri sunmak ve bu sözcüğün dil içindeki kullanımını da göz önünde bulundurarak yeni bir sonuç ortaya koymaktır. Bu anlamda klasik gramer kitaplarında Leyse sözcüğü ile alakalı mevcut bilgiler ve öne sürülen görüşler incelendi ve bu sözcüğün Arap dilindeki görevi ve anlamı belirlenmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Leyse Sözcüğü, Nahivciler, Fiil, Harf.

The Word Leyse in Arabic Language

Abstract ► One of the most used and negative words in the Arabic language is the word Leyse. The most important task of Leyse in the Arabic language is to precede noun clauses like defective verbs, making this sentence negative in the present continuous tense. However, it is also used in different tasks besides the negative function in a sentence. According to some linguists, it makes the sentence negative as a verb, and according to some as a letter. In addition to this discussion, issues such as the structure of Leyse, its time, and the prominence of its news were also discussed by linguists, and different opinions were put forward. In these discussions, most of which are theoretical, linguists sometimes relied on literal and sometimes spiritual evidence. The purpose of the study was to present the opinions on different issues related to Leyse and the literal and sometimes spiritual evidence on which these views are based and to present a new result by considering the use of this word in the language. In this sense, the existing information and the suggested opinions about the word Leyse in classical grammar books were examined and the function and meaning of this word in the Arabic language were tried to be determined.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, The Word Leyse, Grammarians, Verb, Letter.

Giriş

Arap dilinde olumsuzluk ifade eden kelimelerden biri olan Leyse nahivciler tarafından çeşitli yönlerden tartışılmıştır. Nahivcilerin nâkıs fiiller arasında ele aldıkları Leyse'nin lafzî yapısı, zamanı, fiil olup olmadığı ve haberinin takdimi konularında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimi nahiv kitaplarında geniş ve detaylı kiminde kısa olarak işlenen bu konular Leyse başlığı altında belli bir başlık altında değil, nâkıs fiillerle ilişkili olarak farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Örneğin; nâkıs fiillerin haberinin takdimi başlığı altında bu fiillerden biri olan Leyse'nin haberi işlenmiştir.

Leyse sözcüğü ile alakalı tartışmalar ve malumat klasik gramer kitaplarında mevcut olup modern gramer kitaplarında bunlara yer verilmemiştir. Zira modern gramer kitaplarında dil konusunda bilimsel değil öğretici bir metot benimsenmiş, tecdü'n-nahv veya teysîru'n-nahv (nahvin yenilenmesi, kolaylaştırılması) diye isimlendirilen hareketle klasik kitaplarda yer alan dil kuralları ile ilgili farklı görüşler, bu kuralların delilleri ve nedenleri (ilelu'n-nahv) işlenmemiştir. Ülkemizde yazılan Arapça dilbilgisi ve nahiv kitaplarında da dil öğretimi hedeflendiği için bahsi geçen tartışmalara ve görüşlere değinilmemiştir. Yine konu ile ilgili olarak birkaç yüksek lisans ve makale çalışması yapılmış, fakat klasik gramer kitaplarında yer alan malumata doğrudan değil, dolaylı olarak çok az yer verilmiş, bunlar Leyse sözcüğü başlığı altında incelenmemiştir. Ülkemizde yapılan bu çalışmalar şunlardır:

* Mustafa Irmak. *Arapçada Nâsîh Fiiller*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

* Mehmet Sıddık Özalp. *Arap Dilinde İsim-Fiil ve Câmîd-Fiiller*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

* Hasan Yavuz. *Arap Dilinde Câmîd Fiiller ve Kur'an'daki Kullanımları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

* Yusuf Doğan, "Arapçada Kelime Yapısı Açısından Tartışılan Câmîd Fiiller ve Câmîdlik Sebepleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007).

Bu çalışmada gramer kitaplarında Leyse ile ilgili dağınık halde bulunan malumatı ve farklı görüşleri bir başlık altında toplamak, bunlardan yeni bir görüş ortaya koymak amaçlandı. Bu amaç doğrultusunda öncelikle nâkıs fiiller hakkında kısaca bilgi verildi. Sonrasında Leyse'nin yapısı, zamanı ve fiil mi harf mi olduğu tartışmalarına değinildi. Bu

tartışmada tarafların görüşlerine ve dayandıkları delillere yer verildikten sonra bunlarla ilgili bir değerlendirme yapıldı. Son olarak Leyse'nin haberinin ismi ve kendisi üzerine takdiminin caiz olup olmadığı konusu ele alındı. Sonuç olarak bu çalışmanın konu ile ilgili Arap gramer çalışmalarına yeni bir bakış açısı kazandıracağı düşünüldü.

Nâkıs Fiiller

İsim cümlesinin başına gelip mübtedayı ref, haberi nasb yapan fiillerdir (كَانَ زَيْدٌ قَائِمًا – Zeyd ayakta idi.) cümlesinde olduğu gibi. Bu fiiller gramer kitaplarında farklı olmakla birlikte en meşhurları şunlardır: (كَانَ، لَيْسَ، صَارَ، أَصْبَحَ، أَمْسَى، أَضْحَى، ظَلَّ، بَاتَ، مَا زَالَ، مَا بَرِحَ، مَا فَتِيَ، مَا انْقَلَبَ، مَا دَامَ). Bunların Leyse hariç tamamı bazen anlamı olan tam bir fiil, bazen de nâkıs fiil olarak kullanılır. Tam olmalarından maksat merfû isimleri ile yetinmeleri ve anlamlarının tam olmasıdır. Nakıs olmalarından kasıt ise merfû isimleri ile yetinmemeleri yani anlamlarının tam olmamasıdır. Örneğin (كَانَ) fiili (كَانَ الامرُ – İş meydana geldi.) cümlesinde tam bir fiil, (كَانَ زَيْدٌ – Zeyd ayakta idi.) cümlesinde ise cümleye sadece geçmiş zaman katarak nâkıs bir fiil olmuştur. Nâkıs fiiller ile alakalı hükümler ve malumat nahiv kitaplarında ayrıntılı olarak incelenmiştir. Biz konumuzun sınırlarını aşmaması için bu malumattan genel geçer olanları vermeyi uygun gördük. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için şu nahiv kitaplarında mevcuttur.¹

Leyse'nin Yapısı ve Zamanı

Bu başlık altında Leyse'nin yapısı (binâ) ve hangi zamana delalet ettiği ile ilişkili nahivciler tarafından ileri sürülen görüşlere yer verilecektir.

Leyse'nin Yapısı

Halil b. Ahmed el-Ferâhidî'ye (öl. 175/791) göre Leyse'nin aslı (لَا أَيْسَ)'dir. Yani olumsuzluk harfi olan (لَا) ve mevcut, var anlamındaki (أَيْسَ) kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. Hemze hafzedilmiş, lam harfi yâ harfine bitleştirilmiştir. Halil'e göre bunun delili Arapların şu sözüdür: (أَيْسَ) Olsun olmasın bana onu getir.) (أَيْسَ) mevcut, var

¹ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye fi şerhi elfiye*, thk. Muhammed Hâdî eş-Şumurhî el-Mardînî (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2012), 1/246; Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998), 3/1146-1152.

demektir; Leyse ise var değil, yok demektir. Orta harfi harekeli olan (لَيْسَ) kelimesi ise cesaretli anlamında (الْأَلَيْسَ) kelimesinin mastarıdır.²

Cumhura göre Leyse mazi bir fiil olup aslı (لَيْسَ)'dir. Yâ harfi üzerinde kesra ağır olduğu için tahfif amacıyla sükûn yapılmıştır. Zira eğer aslı (لَيْسَ) fethalı olsaydı yâ harfi harekeli, kendinden önceki harfin harekesi de fetha olduğu için sarf kuralı gereği elife kalb olurdu ve (لَايَسَ) şeklini alırdı. Yine eğer zammeli olsaydı (لَيْسَ) muttasıl zamirlerle beraber kullanıldığında (لَيْسَتْ - لَيْسَتْ) şeklinde fethalı değil, (لَيْسَتْ - لَيْسَتْ) şeklinde zammeli olurdu. Ebû Hayyân el-Endelusî (öl. 654/745) Leyse'nin (لَيْسَتْ) şeklinde zammeli olarak, Ferrâ (öl. 207/822) ise (لَيْسَتْ) şeklinde kesralı olarak ta işitildiğini nakleder.³ Ebû Hayyân'a göre Leyse'nin aslının (لَيْسَ) olması durumunda bir kural dışı yani şaz durum, (لَيْسَ) olması durumunda ise iki kural dışı durum meydana gelir. Şöyle ki; birinci durumda ilk harf kesra olması gerekirken (لَيْسَتْ - لَيْسَتْ) gibi fethalı olmuştur (لَيْسَتْ - لَيْسَتْ). İkinci durumda ise hem fethalı olmuş hem de orta harf fethalı iken ki fetha en hafif harekedir, sebepsiz yere sükûn olmuştur. Sonuç olarak bir kural dışı durum, iki kural dışı durumdan daha evladır ki bu da Leyse'nin aslının (لَيْسَ) olduğunu göstermektedir.⁴

Leyse'nin Zamanı

Cumhura göre Leyse şimdiki zamanı ifade eder. Leyse isim cümlesinin başına gelir ve bu cümleyi şimdiki zamanda olumsuz yapar. (لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمٌ) Zeyd ayaktadır cümlesinin şimdiki zamanda olumsuzu (لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا) Zeyd ayakta değildir cümlesidir. Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve ona tabi olan İbn Serrâc'a (öl. 316/929) göre Leyse'nin zamanı kapsamlıdır, yani geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanda kullanılabilir. Örneğin; Arapların şu sözünde Leyse geçmiş zaman ifade etmektedir: (لَيْسَ خَلَقَ اللَّهُ مِثْلَهُ) Allah onun gibisini yaratmadı). Yine şu ayette gelecek zaman bildirmektedir:

² el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamit Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/112-113; Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Halil Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2011), 1198.

³ Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2011), 1/366.

⁴ Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl fi şerhi kitâbi't-teshîl*, thk. Hasan Hendâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000), 4/117-118; Yusuf Doğan, "Arapçada Kelime Yapısı Açısından Tartışılan Câmîd Fiiller ve Câmîdlik Sebepleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 89-92.

أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ

“Bilesiniz ki onlara azap geldiği gün artık ondan kurtulmaları mümkün değildir.”⁵Zira kıyamet gelecekte meydana gelecek bir olaydır.⁶

Zemahşerî (öl. 538/1144) bu konuda cumhurun görüşünü tercih eder. Ona göre (لَيْسَ زَيْدًا) Zeyd yarın ayakta olmayacak) şeklinde bir cümle söylenemez. Zira Leyse şimdiki zaman için vaz' edilmiştir.⁷ Bahsi geçen ayette ise gelecek zaman şimdiki zaman mesabesinde. Çünkü kıyametin vukuunda yalan ihtimali olmadığı için sanki azap onları şimdi sarmış ve onlardan çevrilmemiştir.⁸

Radiyyuddîn el-Esterâbâdî (öl. 686/1287),⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî,¹⁰ İbn Hişâm el-Ensârî (öl.761/1360)¹¹ ve Suyûtî (öl.911/1505)¹² gibi bazı dilciler bahsi geçen görüşleri değerlendirerek orta bir yol izlemişlerdir. Şöyle ki; eğer Leyse'nin bulunduğu cümle zamanla kayıtlanmamışsa Leyse şimdiki zaman içindir; (أَمْسَ ، عَدَاً) gibi belli bir zamanla kayıtlanmışsa o zaman içindir.

Leyse'nin Cümlede Kullanım Durumları ve Görevleri

Nâkis Fiil Olarak Kullanımı

Arapçada Leyse'nin birçok kullanım yeri ve bu yerlere bağlı olarak görevi vardır. Bunlardan en sık kullanıldığı yer isim cümlesinin başına gelmesidir. Leyse fiil cümlesinin başına gelmez, isim cümlesinin başına gelir. Anlam olarak bu cümleyi şimdiki zamanda

⁵ Hûd 11/8.

⁶ Radiyyuddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu kâfiyeti ibni'l-Hâcib*, thk. İmîl Bedî' Yakub (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 4/197.

⁷ Ebû'l-Bekâ Ye'îş b. Ali el-Mûsilî. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmîl Bedî' Yakub (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 4/366.

⁸ Sadullah el-Berde'î, *Hadâiku'd-dekâik* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 358.

⁹ el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye*, 4/197.

¹⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab*, 3/1157.

¹¹ Cemâluddin b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû (Beirut: Dâru'l-Erkâm, 1999), 1/423.

¹² es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi'*, 1/366.

olumsuz kılar, irab olarak ise nâkıs fiiller gibi mübtedayı ref, haberi nasb eder.¹³ Örneğin (زَيْدٌ لَيْسَ زَيْدٌ مَدْرَسًا Zeyd bir öğretmendir) cümlesinin başına Leyse geldiği zaman (زَيْدٌ لَيْسَ زَيْدٌ مَدْرَسًا Zeyd bir öğretmen değildir) bu cümle şimdiki zamanda olumsuz olur ve irabı belirtildiği gibi değişir. Leyse gerek teorik ve gerekse uygulamada şimdiki zamana has bir sözcüktür. Başka bir ifadeyle Arapçada Leyse geçmiş ve gelecek zaman ifade eden cümlelerin olumsuzu olarak kullanılmaz. Şöyle ki; (زَيْدٌ مَدْرَسًا كَانَ زَيْدٌ مَدْرَسًا Zeyd bir öğretmendi) cümlesinin olumsuzu (لَمْ يَكُنْ زَيْدٌ مَدْرَسًا veya لَمْ يَكُنْ زَيْدٌ مَدْرَسًا Zeyd bir öğretmen değildi) şeklinde (مَ) veya (لَمْ) harfleriyle yapılır. Yine (زَيْدٌ سَيَكُونُ زَيْدٌ مَدْرَسًا Zeyd bir öğretmen olacak) cümlesinin olumsuzu (لَنْ يَكُونَ زَيْدٌ مَدْرَسًا veya لَنْ يَكُونَ زَيْدٌ مَدْرَسًا Zeyd bir öğretmen olmayacak) şeklinde (لَنْ) veya (لَنْ) harfi ile yapılır. Bu bilgilere istinaden Leyse'nin Arapçadaki en önemli işlevlerinden birisinin isim cümlesini şimdiki zamanda olumsuz kılmak olduğu söylenebilir.

İstisnâ Harfi Olarak Kullanımı

Leyse'nin cümle içindeki bir diğer görevi istisnâ harfi olarak kullanılmasıdır. (جَائِي الْقَوْمُ) (زَيْدٌ لَيْسَ زَيْدٌ هَارِيحٌ Zeyd hariç kavim bana geldi) cümlesinde Leyse, nâkıs fiil olup ismi içinde müstetir olan (هُ) zamiridir, Zeyd ise haberidir.¹⁴ Yine Leyse müferrağ istisnâ¹⁵ cümlelerinde de kullanılır. Arapların meşhur şu sözünde (لَيْسَ الطَّيِّبُ إِلَّا الْمَسْكُ) (Miskten başka güzel şey yoktur) Leyse, (مَ) harfi gibi kasr yani bir şeyi sınırlandırma anlamında kullanılmıştır.¹⁶

Nefy Edatı Olarak Kullanımı

Bazen nadir olarak Leyse fiil cümlesinin başına gelir ve bir harf gibi bu cümleyi olumsuz yapar. Örneğin; (لَيْسَ خَلَقَ اللَّهُ مِثْلَهُ) (Allah onun gibisini yaratmadı) cümlesinde Leyse yaratma fiilinin başına gelerek (مَ) harfi gibi bu fiili olumsuz yapmıştır. Bazılarına göre Leyse bu cümlede yine nâkıs fiildir, ismi mahzûf şe'n zamiridir, haberi ise kendinden sonraki

¹³ Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beirut: Dâru'l-Hayr, 1990), 123.

¹⁴ Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî el-Meylânî, *Şerhu'l-muğni fi'n-nahv* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 28.

¹⁵ Müferrağ istisnâ, olumsuz bir cümlede müstesnâ minh'in hazfedildiği bir istisnâ çeşididir, (زَيْدٌ لَيْسَ زَيْدٌ مَدْرَسًا Zeyd hariç bana kimse gelmedi) cümlesinde olduğu gibi. Cümlenin takdiri şöyledir: (مَ مَ قَامَ أَحَدٌ إِلَّا زَيْدٌ) bk. Cemâluddîn b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu şuzûru'z-zehab fi marifeti kelâmi'l Arab*, thk. Muhammed Hayr Ta'me Halebî (Beirut: Dâru'l-Marife, 1999), 243.

¹⁶ es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/366.

cümledir. Yine nadir olarak Leyse isim cümlesinin başına gelir fakat haberi nasb etmez, (لَيْسَ زَيْدٌ) (لَيْسَ زَيْدٌ) Zeyd ayakta değildir) cümlesinde olduğu gibi.¹⁷

Atıf Harfi Olarak Kullanımı

Kûfelilere veya Bağdatlılara göre Leyse bazen atıf harfi olur, şu beyitlerde olduğu gibi:

أَيُّ الْمَقْرُ وَالْإِلَهِ الطَّالِبِ وَالْأَشْرَمُ الْمَغْلُوبُ لَيْسَ الْعَالِبِ

“Dileyen ilah (Allah) varken kaçış nereye? Mağlup olan Eşrem¹⁸ (Ebrehe) galip olmadı.”

Bazılarına göre ise Leyse burada yine nâkıs fiildir, ismi (العَالِبِ)’tir, haberi mahzuftur. İbn Mâlik’e (ö. 672/1275) göre bu haber (الْأَشْرَمُ) ismine dönen (هُوَ) zamiridir. Cümlenin aslı şöyledir: (لَيْسَهُ الْعَالِبِ)¹⁹

Leyse’nin Fiilliği Üzerine Tartışmalar

Leyse’nin fiil olup olmadığı konusunda nahivciler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cumhura göre bu kelime fiil, başka bir grup nahivciye göre ise harftir. Bu bölümde Leyse’nin fiil veya harf olduğunu ileri süren dilciler ve dayandıkları delillere yer verildikten sonra konu ile alakalı bir değerlendirme yapılacaktır.

Leyse’nin Fiil Olduğunu Savunanlar

Sibeveyhi²⁰ ve cumhura göre Leyse gayr-ı mutasarraf yani müzâri, emir, ismi fâil, ismi meful gibi çekimleri olmayan câmid bir fiildir. Zira kendisine mazi fiillere bitişen muttasıl merfû zamirler bitişmektedir, (لَسْتُ ، لَسْتُمْ ، لَسْنَا ، لَسْتُمْ ، لَيْسُوا) gibi. Ayrıca yine kendisine fiillere özgü olan açık müenneslik tâ’sı (ت) bitişmektedir. Örneğin; (كَانَتْ هِنْدٌ قَائِمَةً) denildiği gibi (لَيْسَتْ هِنْدٌ قَائِمَةً)

¹⁷ Ebu Saîd es-Sîrâfî el-Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 2/5; İbn Hişam el-Ensârî, *Muğni’l-lebîb*, 1/427.; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl*, 4/148.

¹⁸ Fil vakasında Ebâbîl kuşlarının attığı taşlardan biri Ebrehenin burnuna isabet ederek burnunu yarmış ve bu yüzden kendisine el-Eşrem (burnu yarık) lakabı verilmiştir. Bk. Zeynuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer b. el-Verdî, *Tahrîru’l-hasâse fî teysîri’l-Hulâsa*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şilâl (Riyad: Mektebetu’r-Rüşd, 2008), 2/499.

¹⁹ Cemaluddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî, *Şerhu’t-teshîl*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mehtûn (Kahire: Hicr lit-tibâe ve’n-neşr, 1990), 3/346; İbn Hişam el-Ensârî, *Muğni’l-lebîb*, 1/426.

²⁰ Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, Üçüncü Baskı, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998), 2/37.

de denir. Fiillere özgülü olan bu sâkin ve açık te harfi isimlerde harekeli ve kapalı olur, (قَائِمَةٌ ، قَائِمَةٌ) gibi. Sonuç olarak fiillere has olan bu durumların Leyse'de bulunması onun fiil olduğunu göstermektedir.²¹

Leyse'nin fiil olduğunu savunanların dayandıkları bir diğer delil ise içinde zamir takdir edilebilmesidir. Örneğin; (زَيْدٌ لَيْسَ قَائِمًا) cümlesinde Leyse Zeyd'e dönen gizli bir zamir taşımaktadır. Bu durum Leyse'ye benzeyen (مَا) harfinde ise mümkün değildir ki (زَيْدٌ مَا قَائِمًا) denilemez. Zira (مَا) zamir taşıyamaz, bu nedenle de harftir. Yine (لَيْسَ زَيْدٌ إِلَّا قَائِمًا) cümlesinde Leyse'nin olumsuzluğu istisnâ harfi olan (إِلَّا) ile ortadan kalktığı zaman Leyse yine amel edip haberini nasb etmektedir. (مَا)'nın olumsuzluğu (إِلَّا) harfi ile ortadan kalktığı zaman amel etmez, (مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمًا) örneğinde olduğu gibi. Fiiller amelde harflerden daha güçlü olduğu için bu durum Leyse'nin fiil, (مَا)'nın ise harf olduğunu göstermektedir.²²

Leyse'nin Harf Olduğunu Savunanlar

İbn Serrâc, İbn Şukayr (öl. 315/927) ve Ebû Ali el-Fârisî'ye (öl. 377/987) göre Leyse harftir.²³ Fârisî'ye göre Leyse'nin aslı (لَيْسَ) olsaydı çekimi (لَيْسَتْ) şeklinde olacaktı yani yâ harfi hafzedilmeyecekti. Örneğin; (صَبَدٌ) kelimesinin mazisi (صَبَدْتُ) şeklinde söylenir. Eğer (هَابٌ) fiili gibi olsaydı mazisi (هَبْتُ) gibi kesralı olacaktı. Böyle olmadığına göre harf veznedir ve harftir. Muttasıl merfû zamirlerin Leyse'ye bitişmesinin nedeni üç harfli olması, merfû ve mansûb yapması nedeniyle fiile benzemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin zamirler fiile benzemesinden dolayı bir isim-fiil olan (هَاءٌ - Aldı) kelimesine de bitişmektedir, (هَاءٌ-هَائِيَا-هَائُوا-) (هَائِي-هَائِيَا-هَائِيُوا) gibi. Fakat bu kelime ittifakla fiil değil, isimdir.²⁴

Leyse'nin harf olduğunu savunanların dayandıkları bir diğer delil ise anlamının olmayışdır. Çünkü her fiilin nahivcilerin hades olarak ifade ettikleri bir iş, oluş anlamı vardır. Örneğin; (جَلَسَ oturdu), (عَلِمَ bildi) gibi her fiilin bir anlamı vardır. Leyse ise (مَا) ve (لَا) harfleri

²¹ Cemâluddin b. Hişam el-Ensârî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamit (Beyrut: el-Mektebutu'l-Asriyye, 2008), 1/22-23.

²² İbn Ye'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*. 4/366.

²³ İbn Hişam el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb*, 1/424.

²⁴ Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*, thk. Hasan Hendâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987), 222-225.

gibi olumsuzluktan başka bir şey bildirmemektedir. Bu durum Leyse'nin fiil değil harf olduğunu göstermektedir.²⁵ Nâkis fiillerin (لَيْسَ ، دَامَ) hariç tümü mutasarrıf fiildir yani mazi, müzari, emir, mastar vb. iştikakları vardır. Leyse'nin ise harfler gibi sadece bir yapısı vardır. Bunun dışında harfler gibi mazi, müzari gibi iştikakları yoktur.²⁶ Bütün bunlar Leyse'nin manen ve lafzen harf olduğunu göstermektedir.

Leyse'nin harf olduğunu gösteren bir diğer delil Arapların şu sözüdür: (لَيْسَ خَلَقَ اللَّهُ مِثْلَهُ) – Allah onun gibisini yaratmadı.) Zira burada Leyse'ye fiil dersek fiilin fiil üzerine gelmesi söz konusu olur ki bu durum imkânsızdır. Bu cümlede gerek anlam gerekse görev olarak Leyse'nin harf olması daha uygundur.²⁷

Leyse'nin Fiilliği veya Harfliği Üzerine Bir Değerlendirme

Leyse'nin fiil veya harf olduğunu savunanlar bazen lafzî bazen de manevî delillere itimat ederek görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bu kelimenin fiil mi, harf mi olduğunu tespit etmeden önce isim, fiil ve harf kavramlarının tanımlarını vermek ve bu tanımlar üzerinden hareket etmek kanaatimizce konuya ışık tutacak ve maksada ulaşma noktasında daha uygun olacaktır. Meşhur nahiv kitaplarında isim, fiil ve harf şöyle tanımlanmaktadır:

الإِسْمُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهِ غَيْرَ مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأُزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ²⁸

“İsim, üç zamandan biriyle (geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman) beraberlik etmeyen ve kendi başına anlamı olan kelimedir.”

الْفِعْلُ مَا دَلَّ عَلَى مَعْنَى فِي نَفْسِهِ مُقْتَرِنٍ بِأَحَدِ الْأُزْمِنَةِ الثَّلَاثَةِ²⁹

“Fiil, üç zamandan biriyle beraberlik eden ve kendi başına anlamı olan kelimedir.”

²⁵ Abdulkâhir el-Cürçânî, *Kitabu'l-muktesid fi şerhi'l-îdâh*, thk. Kâzım Bahr el-Mercân (el-Cumhûriyyetu'l-İrakiyye: Dâru'r-Reşîd, 1982), 1/398-399; Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu's-Sabbân alâ şerhi'l-Üşmûnî*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/345.

²⁶ Muhammed b. Mustafa el-Hudarî, *Hâşiyetu'l-Hudarî alâ şerhi İbn Akîl*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Bukâî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 1/216-217; es-Süyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/364.

²⁷ es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 2/5.

²⁸ el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye*, 1/33.

²⁹ el-Esterâbâdî, *Şerhu'l-kâfiye*, 4/3.

“Harf, başka bir kelimedeki anlamı gösteren (kendi başına anlamı olmayan) kelimedir.”

Bu tanımları analiz eden Radiyyuddîn el-Esterabâdî ve Abdurrahman el-Câmî (öl. 898/1492) gibi dilcilere göre isim, fiil ve harfi birbirinden ayıran en önemli fark kendi başına bir anlamının olup olmadığıdır, yani lafzî göstergelerden çok manevî göstergelerdir. Bir kelime zihinde tasavvur edildiği zaman bir anlama delalet ediyorsa, bu anlamın ortaya çıkması için başka bir kelimeye ihtiyaç duymuyorsa ve zamanla beraberlik ediyorsa bu kelime fiildir. Örneğin; (جلس) denildiği zaman bu kelimedeki var olan oturma eylemi zihinde tasavvur edilebilmekte başka bir kelimeye ihtiyaç duymamaktadır yani anlamı müstakildir. Eğer bir kelimenin anlamı müstakil değilse başka bir kelimeye muhtaçsa bu kelime harftir. Örneğin; (برئت من البصرة) denildiği zaman bu kelime zihinde kendi başına bir anlam ifade etmemektedir. (Basra’dan yürüdüm.) şeklinde cümle içinde başka bir kelimeyle kullanıldığı zaman anlam kazanmaktadır ki bu anlam da ibtidâ yani bir fiilin başlangıç yeri veya zamanıdır.³¹

Leyse bu tanımlara ve analizlere göre değerlendirilecek olunursa Leyse denildiği zaman zihinde olumsuzluktan başka bir şey anlaşılmamaktadır. Olumsuzluk ise başka bir kelimeye ihtiyaç duyan ve sonradan meydana gelen bir olgudur. Örneğin; yalnız başına (ما) denildiği zaman bunun herhangi bir anlamı yoktur. (مادّعت) denildiği zaman bu harfin anlamı ortaya çıkmaktadır ki bu da nefiy yani olumsuzluktur. Aynı durum Leyse için de söz konusudur. Bir farkla ki Leyse isim cümlesine hastır yani isim cümlesini olumsuz kılar. (ما) ise hem fiilleri hem de bazen Leyse’ye teşbih edilerek isim cümlesini olumsuz yapar. Yalnız başına Leyse denildiği zaman bunun herhangi bir anlamı yoktur, (ليس زيد قائما) denildiği zaman Leyse’nin anlamı ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle anlam olarak Leyse’nin harf olduğu söylenebilir.

Anlam olarak harfe benzeyen Leyse lafız olarak da harfe benzemektedir. Zira Arapçada orta harfi sakin hiçbir fiil bulunmamaktadır. Aksine (ثبت ، سوف) gibi orta harfi sakin olan birçok harf bulunmaktadır. Leyse’nin şahıs zamirlerine göre çekilmesinden hareketle lafzî bir delile

³⁰ el-Esterâbâdî, Şerhu’l-kâfiye, 4/263.

³¹ el-Esterâbâdî, Şerhu’l-kâfiye, 1/35; Abdurrahman Câmî, Mollâ Câmî, (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 12-14.

dayanan nahivciler fiil olarak kabul etmiş ve bunun üzerine onun aslının (لَيْسَ) olduğunu, içinde fiil gibi zamir takdir edilebileceğini iddia etmişlerdir.

Anlam ve yapı olarak harfe benzeyen Leyse kullanım olarak harf gibi değil fiil gibi kullanılmaktadır. Şöyle ki; mazi fiiller gibi kendisine muttasıl merfû zamirler ve müenneslik tâ'sı bitişmekte ve değinildiği üzere içinde zamir taşıyabilmektedir. Bütün bunlardan hareketle şöyle bir sonuca ulaşabilir: Leyse anlam ve yapı olarak harf, kullanım olarak ise bir fiildir, yani fiil gibi kullanılan bir harftir. Tabi ki burada şu hususu belirtmekte fayda vardır. Söz konusu bu tartışma tamamen teoriktir, bunun pratiğe, uygulamaya herhangi bir etkisi veya katkısı yoktur. Yani (لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا) Zeyd ayakta değildir) cümlesinde Leyse'ye ister fiil ister harf denilsin cümlenin anlamında ve irabında herhangi bir değişiklik olmaz. Leyse fiil olsun harf olsun görevini ve anlamını korur.

Leyse'nin Haberinin İsmi ve Kendisi Üzerine Takdimi

Bu başlık altında öncelikle genel olarak nakıs fiillerin özel olarak konumuz olan Leyse'nin haberinin isminden önce gelip gelmediği durumuna değinilecek sonra bu fiillerin haberinin kendileri üzerine takdiminin caiz olup olmadığı konusu ele alınacaktır.

Leyse'nin Haberinin İsmi Üzerine Takdimi

Nakıs fiillerin Leyse dâhil olmak üzere haberinin isminden önce gelebileceği konusunda nahivciler müttefiktir.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَاْتَتْهُمْنَا مِنَ الدِّينِ أَجْرُمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ

“Andolsun, biz senden önce kendi kavimlerine peygamberler gönderdik. Peygamberler onlara apaçık mucizeler getirdiler. Biz de suç işleyenlerden intikam aldık. Mü'minlere yardım etmek ise üzerimizde bir haktır.”³²

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ

“İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyi olan, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerdir.”³³

³² er-Rum 30/47.

³³ el-Bakara 2/177.

Yukarıdaki ayetlerde görüldüğü gibi bu takdim caizdir. Her ne kadar İbn Dürüsteveyh (öl. 347/958) Leyse'nin, İbn Mu'tî (öl. 628/1231) (مَا دَامَ)'nin haberinin ismi üzerine takdimini caiz görmemişlerse de bu görüşler söz konusu ayetler ve benzeri delillerle reddedilmiştir.³⁴

Leyse'nin Haberinin Kendisi Üzerine Takdimi

Nahivciler başında (مَا) harfi bulunan fiiller (مَا دَامَ ، مَا بَرِحَ ، مَا زَالَ gibi) hariç nakıs fiillerin haberlerinin kendilerinden önce gelmesini caiz görmüşlerdir. Örneğin şu ayette;

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهْلُوا لِي إِنَّا كُنَّا يَعْبُدُونِ

“(Allah) onları hep birden toplayacak, sonra meleklere, bunlar mı size ibadet ediyorlardı? diyecek”³⁵ mansûb olan (إِنَّا كُنَّا) zamirinin (كَانَ)'den önce gelmesi amili olan (يَعْبُدُونَ) fiilinin de gelebileceğini göstermektedir. Söz konusu durumun (مَا دَامَ) fiilinde caiz olmamasının nedeni (مَا) harfinin mastar harfi olması ve mastarın mamûlünün kendisi üzerine takdiminin caiz olmamasıdır. (مَا بَرِحَ ، مَا زَالَ gibi) diğer fiillerde caiz olmamasının nedeni (مَا) harfinin nefy harfi olması ve nefy harflerinin sadâret yani daima cümle başında olması gerektiğinden dolayısıdır. İbn Keysân'a (öl. 320/932) göre ise başında nefy harfi (مَا) bulunan fiillerde de bu durum caizdir. Çünkü (مَا) nefy harfi, (زَالَ) fiili de olumsuz yani yok oldu, bitti anlamında bir fiil olduğu için iki olumsuz yan yana gelince cümle olumlu olmaktadır ki anlamı bitmedi yani devam etti şeklindedir. Dolayısıyla (مَا) harfi artık olumsuzluk ifade etmediği için haberlerinin kendisi üzerine takdimi caizdir.³⁶

Leyse'nin haberinin kendisi üzerine takdimi konusunda ise nahivciler ihtilaf etmişlerdir. Basralıların çoğu, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî (öl. 392/1002), Sîrâfî (öl. 368/979), İbn Berhân (öl. 518/1124), Zemahşerî, Ebû Ali eş-Şelebîn (öl. 645/1247), İbn Usfûr (öl. 669/1270) gibi dilcilere göre bu durum caizdir, dolayısıyla (فَأَيُّهَا لَيْسَ زَيْدٌ) denilebilir. Çünkü (كَانَ)'nin haberinin ismi ve kendisi üzerine takdimi caizdir. (أَنَّ) ve benzerlerinde ise haber şibhi i cümle olursa haberin ismi üzerine takdimi caiz, kendisi üzerine takdimi ise caiz değildir. Leyse'nin haberinin ismi üzerine takdimi ise şibhi cümle olsun olmasın caizdir, bu durumda

³⁴ İbn Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 213-215.

³⁵ Sebe 34/40.

³⁶ Câmî, *Mollâ Câmî*, 374-375; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/174; Doğan, “Câmid Fiiller ve Câmidlik Sebepleri”, 89-92.

(كَانَ)'ye benzemektedir. (كَانَ)'nin isminin kendisi üzerine takdiminin caiz olması gibi aynı durum Leyse için de caizdir. Yine Hud süresi 8. Ayette “أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ” zarfı Leyse'nin haberi olan (مَصْرُوفًا)'nin mamûlüdür. Haberin (مَصْرُوفًا) mamûlünün (يَوْمَ يَأْتِيهِمْ) amil Leyse üzerine takdiminin caiz olması haberin takdiminin de caiz olduğuna delalet eder.³⁷

Kûfeliler, Müberrid (öl. 286/900), İbn Serrâc, Zeccâc (öl. 311/923), Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79), Ebû Zeyd es-Suheyli (öl. 581/1185), İbn Mâlik, İbn Hişâm el-Ensârî gibi dilcilere göre Leyse'nin haberinin kendisi üzerine takdimi caiz değildir. Çünkü Leyse'nin harf olduğunu iddia edenlere göre Leyse bir harftir ve harfin mamûlünün kendisinden önce gelmesi caiz değildir. Bu gruptan Leyse'nin fiil olduğunu iddia edenlere göre ise her ne kadar Leyse fiil olsa da bu durum caiz değildir. Zira kendisi mutasarrıf olmayan bir şeyin mamûlünde de tasarrufta bulunulamaz. Bu bakımdan taaccüp fiilleri, (نَعَمْ ، بَلَى ، عَسَى) gibi fiillere benzemektedir. Bu fiiller mutasarrıf olmadıkları için mamûllerinin takdimi gibi tasarruflarda bulunulamaz. Leyse de gayr-ı mutasarrıf yani câmid bir fiil olduğu için onun da haberinin takdimi gibi bir tasarruf caiz değildir.³⁸

Takdimin caiz olmadığını savunan bu dilciler söz konusu ayeti çeşitli şekillerde yorumlamışlardır. Birincisi; (عَمْرًا لَا تُحْنُ) Amr'e ihanet etme) cümlesinde (لَا)'nın mamûlü olan (عَمْرًا) fiilinin mefulü olan (عَمْرًا) kelimesinin (لَا)'dan önce gelmesi fiilin de takdim edilebileceğini göstermez. Aynı durum Leyse'nin haberi için de geçerlidir. İkincisi; Arapçada hiçbir kelime türünde gösterilmeyen genişlik, tolerans zarflarda gösterilmiştir. Örneğin; (مَا عَدَا زَيْدٌ دَاهِيًا) cümlesi caiz iken (مَا طَعَامَكَ زَيْدٌ أَكَلًا) cümlesi caiz değildir. Zira birinci cümlede takdim edilen kelime zarf, ikinci cümlede isimdir.³⁹

Bu tartışmada her iki taraf teorik bazı delillere ve nedenlere dayanarak Leyse'nin haberinin kendisi üzerine takdimini caiz görmüş veya reddetmiştir. Kanaatimizce burada önemli olan husus istimal yani kullanımdır. Eğer Araplar bu ifade tarzını sık olarak kullanıyorlarsa bu durum caizdir, nadir veya çok az bir kullanımsa caiz değildir. Bu durumun

³⁷ Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî, *el-Lubâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. Abdülilâh en-Nebhân (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/167-169; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/178-180.

³⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 1/352-354.

³⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/181.

caiz olduğunu iddia edenlerin vermiş oldukları örnekler tevili mümkün bir iki örneği geçmemektedir. Süheylî'nin "Arapların ağızlarından (فَائِمًا لَسْتُ) şeklinde bir kullanım duymadım ve olacağına da ihtimal vermiyorum"⁴⁰ demesi bu durumun istimalde nadir olduğunu ve sonuç olarak caiz olmadığını göstermektedir.

Sonuç

Arap dilinde olumsuzluk ifade eden ve çok kullanılan harflerden biri olan Leyse'nin fiil olup olmadığı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nahivcilerin çoğu çeşitli delillere dayanarak Leyse'nin câmid mazi bir fiil olduğunu öne sürmüştür, bazıları ise yine çeşitli delillere dayanarak harf olduğunu iddia etmişlerdir. Leyse'nin yapısı ve anlamı göz önünde bulundurulduğu zaman harf olduğu görülmektedir. Zira (سَوْفَ ve كَيْتَ) gibi harflere benzemekte ve herhangi bir anlama delalet etmemektedir. Fakat bunun yanında dildeki kullanımında ise harf gibi değil, fiil gibi kullanılmaktadır. Çünkü mazi bir fiile bitişen şahıs zamirleriyle çekilmekte ve müstetir zamir kendisinde takdir edilebilmektedir. Buradan hareketle Leyse'nin fiil gibi kullanılan bir harf olduğu söylenebilir. Burada şu hususu belirtmekte fayda vardır. Leyse ile ilgili bu tartışma tamamen teoriktir, bunun pratiğe herhangi bir etkisi yoktur. Yani Leyse'ye fiil veya harf olması cümledeki görevinde, anlamında ve irabında herhangi bir değişiklik meydana getirmemektedir.

Nahivcilerin nakıs fiiller içinde ele aldıkları Leyse'nin Arap dilindeki en önemli görevi isim cümlesinin başına gelmesi ve bu cümleyi şimdiki zamanda olumsuz kılmasıdır. Bu kullanımı ile Leyse diğer nefy harflerinden (لَا ، مَا ، لَيْسَ) gibi ayrılır. Bu kullanımının dışında bazen istisna edatı olarak, Kûfelilere göre ise atıf harfi olarak kullanılmaktadır.

Leyse'nin zamanı ile ilgili olarak yine nahivciler tarafından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kimine göre Leyse'nin zamanı şimdiki zamandır; kimine göre ise mutlaktır yani her üç zamanda da kullanılabilir. Diğer bir grup nahivciye göre ise Leyse'nin bulunduğu cümlede dün, bugün gibi belli bir zaman varsa Leyse bu zamana aittir, yoksa şimdiki zamana aittir.

Leyse ile ilgili bir diğer tartışma ise haberinin ismi ve kendisi üzerine takdimi konusudur. Leyse'nin haberinin isminden önce gelmesini bütün nahivciler caiz görmüştür. Haberinin kendisi üzerine takdimini ise kimi caiz görmüş, kimi görmemiştir. Leyse'nin fasih Arapçadaki kullanımına bakıldığı zaman takdimin caiz olmasının yorumuna açık bir iki örnekle

⁴⁰ Ebû Hayyân el-Endelîsî, *et-Tezyîl ve't-tekmîl*, 4/182.

sınırlı kaldığı görülmektedir. Dolayısıyla çok kullanılmadığından dolayı kanaatimizce bu durumun caiz olmaması gerekir.

Bütün bu görüşler, deliller ve veriler ışığında Leyse ile ilgili şöyle bir sonuç ortaya koyulabilir: Nahiv ve dilbilgisi kitaplarında Leyse nâkıs fiiller içinde değil 'Leyse ve benzerleri' şeklinde ayrı bir başlık altında ele alınmalıdır. Bu başlık altında sırasıyla Leyse ve amelde ona benzeyen (لَا ، مَا ، لَآ ، لَات) gibi harfler işlenmelidir. Arap dilinde Leyse isim cümlesinin başına gelip bu cümleyi olumsuz kılan, zamanı mukayyet değilse şimdiki zamanı gösteren, (فعل) vezninde mazi fiil gibi kullanılan bir harftir.

Kaynakça

- Berde'î, Sadullah. *Hadâiku'd-dekâik*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Câmî, Abdurrahman. *Mollâ Câmî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Kitabu'l-muktesid fî şerhi'l-îdâh*. thk. Kâzım Bahr el-Mercân. 2 Cilt. el-Cumhûriyyetu'l-Irakîyye: Dâru'r-Reşîd, 1982.
- Doğan, Yusuf. "Arapçada Kelime Yapısı Açısından Tartışılan Câmîd Fiiller ve Câmîdlik Sebepleri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 59-99.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi kitâbi't-teshîl*. thk. Hasan Hendâvî. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2000.
- Esterâbâdî, Radiyyuddin Muhammed b. Hasan. *Şerhu kâfiyeti ibni'l-Hâcib*. thk. İmîl Bed' Yakub. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*, thk. Hasan Hendâvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1987.
- Ferâhidî, el-Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamit Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2011.
- Hudarî, Muhammed b. Mustafa. *Hâşiyetu'l-Hudarî alâ şerhi İbn Akîl*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed el-Bukâ'î. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- İbn Hişam, Cemâluddin el-Ensârî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebutu'l-Asriyye, 2008.
- İbn Hişam, Cemâluddin el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Berekât Yûsuf Hebbû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1999.

- İbn Hişam, Cemâluddîn el-Ensârî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1990.
- İbn Hişam, Cemâluddîn el-Ensârî. *Şerhu şuzûru'z-zeheb fî marifeti kelâmi'l-Arab*, thk. Muhammed Hayr Ta'me Halebî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1999.
- İbn Mâlik, Cemaluddin Muhammed b. Abdullah b. Mâlik et-Tâî. *Şerhu't-teshîl*. thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mehtûn. 4 Cilt. Kahire: Hicr lit-tibâe ve'n-neşr, 1990.
- İbn Verdî, Zeynuddîn Ebû Hafs Ömer b. Muzaffer. *Tahrîru'l-hasâse fî teysîri'l-Hulâsa*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şilâl. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 2008.
- İbn Ye'îş, Ebû'l-Bekâ Ye'îş b. Ali el-Mûsilî. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. İmîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Umerî. *Şerhu'l-muğnî fî'n-nahv*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân alâ şerhi'l-Üşmûnî*. thk. İbrahim Şemseddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Sîbeveyhi, Ebu Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*, Üçüncü Baskı, thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Sîrâfî, Ebu Saîd el-Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî. *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdelfî-Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-Behcetü'l-merdiyye fî şerhi elfiye*. thk. Muhammed Hâdî eş-Şumurhî el-Mardînî. 6 Cilt. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2012.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemseddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2011.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Bağdâdî. *el-Lubâb fî 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. Abdulilâh en-Nebhân. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.

Extended Summary

Syntax scientists have discussed one of the words that express negativity in the Arabic language, Leyse from several aspects. Different views have been put forward about the wording structure, tense, and whether it is a verb or not a presentation of information of Leyse, which syntax scientists examine among incomplete verbs. The discussions and information about the word Leyse are available in classical grammar books; however, these are not given place in modern grammar books. Because in modern grammar books, a teaching method but not a scientific method has been adopted; yet different opinions about language rules taking place in classical books called as tajdid al nahw or taysir al-nahw (renewing and easing syntax), and the proofs and reasons (ilal al-nahw) of these rules have not yet been studied.

In this study, it is aimed to gather the knowledge and different opinions scattered in grammar books related to the word Leyse under a unique title, and to put forth a noble view out of them. In line with this aim, primarily brief information was given about incomplete verbs. Then the discussions about the structure and tense of Leyse and whether it is a verb or a letter were emphasized. In this discussion, after giving place to the views of the parties and proofs that they based on, assessments about them were conducted. Finally, the topic of whether Leyse is the noun of the verb and whether it is possible to establish a presentation on it was discussed.

Different opinions have been put forward as to whether Leyse, one of the most used letters in the Arabic language, is a verb. Most of the grammarians claimed that Leyse is a past verb closed to the changes, based on various evidence; while some others claimed that it is a letter. When the structure and meaning of Leyse is taken into consideration, it can be seen that it is a letter. Because when Leyse is said, nothing but negativity is understood in the mind. Negativity is a phenomenon that needs another word and occurs later. For example, when it is said alone (ما), it does not have any meaning. When it is said (ما دَخَبَ -He did not go), the meaning of this letter is revealed, which is rejection, that is, negativity. The same situation valid for Leyse. With one difference, Leyse is specific to the noun sentence, that is, it makes the noun sentence negative. (ما) makes both verb statements and sometimes noun sentences negative when compared to Leyse. When it is said Leyse alone, it does not have any meaning, but when it is said (لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا -Zeyd is not standing), the meaning of Leyse becomes apparent. Based on this, it can be said that Leyse is a letter in terms of meaning.

Leyse, which resembles a letter in meaning, and is also similar to a letter in wording. Because there is no verb in Arabic with a quiet middle letter. On the contrary, there are many letters with quiet middle letters, such as (سَوْفَ ، لَيْتَ). Based on the fact that Leyse is inflected according to personal pronouns, grammarians based on literal evidence accepted it as a verb and claimed that its original is (لَيْسَ) and that it can be considered as a pronoun like a verb.

Similar to a letter in meaning and structure, Leyse is used like a verb, not like a letter. That is to say, like past verbs, the affixed female pronouns and prepositional pronouns are conjoined and can contain pronouns. Based on all these, one can reach the following conclusion: Leyse is a letter in terms of meaning and structure, and a verb in usage, that is, it is a letter used like a verb. Of course, it is beneficial to point out the following point here. This discussion is purely theoretical and has no impact or contribution to practice. In other words, in the sentence (لَيْسَ زَيْدٌ قَائِمًا), no matter whether Leyse is called a verb or a letter, there is no change in the meaning and tense of the sentence. Leyse preserves its function and meaning, whether it is a verb or a letter.

The most important function of Leyse in the Arabic language, which grammarians consider among incomplete verbs, is that it comes to the beginning of the noun sentence and makes this sentence negative in the present tense. With this usage, Leyse differs from other nehy letters (such as لا ، ما ، إن). Apart from this usage, it is sometimes used as an exception preposition, and according to the Kufa people, it is used as a reference letter.

Grammarians have put forward different opinions regarding the time of Leyse. According to some, the tense of Leyse is the present tense, on the other hand, according to others, it is absolute, and that is, it can be used in all three tenses. According to another group of grammarians, if there is a certain time such as yesterday or today in the sentence containing Leyse, then Leyse belongs to this time, otherwise, it belongs to the present time.

Another debate about Leyse is the noun of the verb and its presentation. All grammarians consider it permissible for the verb of Leyse to come before its noun. Some people saw it as permissible to present the verb about itself, and some did not. When we look at the use of Leyse in fluent Arabic language, we see that the permissibility of presentation is limited to a few examples that are open to interpretation. Therefore, in our opinion, this situation should not be permissible since it is not used so frequently.

In the light of all these opinions, evidence, and data, the following conclusion can be drawn regarding Leyse: In syntax and grammar books, Leyse should be discussed under a separate heading as 'Leyse and similar', not among incomplete verbs. Under this heading, letters such as Leyse and (لا ، ما ، إن), which are similar to it in practice, should be processed, respectively. In the Arabic language, Leyse is a letter that comes to the beginning of a noun sentence and makes this sentence negative, and indicates the present tense if the time is not fixed, and is used as a past verb in the (فعل) meter.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, The Word Leyse, Grammarians, Verb, Letter.

Açgözlülüğün Doğası ve İnsan Hayatına Yıkıcı Etkileri

The Nature of Greed and Its Destructive Effects on Human Life

Dr. Arş. Gör. Esra İRK

eirk@pau.edu.tr

Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion

 [0000-0002-0607-9210](https://orcid.org/0000-0002-0607-9210)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
20 Kasım/November 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	6 Şubat / February 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

İrk, Esra "Açgözlülüğün Doğası ve İnsan Hayatına Yıkıcı Etkileri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 202,226.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1393611>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Açgözlülüğün Doğası ve İnsan Hayatına Yıkıcı Etkileri

Öz ► Psikolojik bütünlüğü ve toplumsal dokuyu zayıflatan davranışlardan biri olan açgözlülük, daha fazlasını elde etme iştihayı ve sürekli bir doyumsuzluk halidir. Açgözlü kimse, maddî nesne ve sembolleri yücelterek onlara ulaşma hırsı ve arzusu içindedir. Bu da çıkarıcı ve bencil bir bakış açısını beraberinde getirmekte; değer ve ilkelerden taviz veren bir kişilik gelişimine yol açmaktadır. Açgözlü kişi, fikrî veya dinî düzeyde herhangi bir yargıyı dikkate almamakta; kendi yargılarına göre edinmenin seyrini ve yönünü belirlemektedir. Böyle bir tutum da bireyin hem kendi dinamik iç unsurlarını bozmakta hem de ahlaki ve sosyal düzeyde kırılmalara neden olarak başkalarıyla doğru ve anlamlı bir ilişki kurmayı zorlaştırmaktadır. Bu makalede açgözlülüğün tanımlarına yer verilmiş, kapsamı ve sınırları ele alınmış ve yakından ilişkili olduğu kavramlar arasındaki yeri netleştirilmeye çalışılmıştır. Açgözlülük, dinî ve psiko-sosyal açıdan incelenmiş ve açgözlülüğün bireyin hayatına yansımaları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Açgözlülük, Kişisel Çıkar, Doyumsuzluk, Ruh Sağlığı

The Nature of Greed and Its Destructive Effects on Human Life

Abstract ► Greed is one of the behaviours that undermine psychological integrity and social adaptation. It is characterized by a constant desire to acquire more, leading to enduring dissatisfaction. A greedy individual harbors the ambition and desire to attain material objects and symbols, elevating them to a glorified status. This fosters a self-interested and selfish perspective, resulting in a personality that compromises values and principles. By disregarding any judgment at the intellectual or religious level, the greedy person determines the course and direction of acquisition based on their judgments. Such an attitude disrupts the individual's internal dynamic elements leading to moral and social breakdowns and constraints. Consequently, establishing a genuine and meaningful relationship with others becomes challenging. This article encompasses definitions of greed, discusses the scope and limits of this behavior, and attempts to clarify its position among closely related concepts. Greed is examined from both religious and psycho-social perspectives, with emphasis on its implications for an individual's life.

Keywords: Psychology of Religion, Greed, Self-Interest, Dissatisfaction, Mental Health

Giriş

Dinî, tarihî, kültürel, ekonomik süreçlerden hareketle şekillenen açgözlülük, bazı disiplinlerde elverişli ve pragmatik bir davranış olarak karşımıza çıksa da çoğu disiplinde değer bozucu ve yıkıcı bir enerji olarak nitelendirilmektedir. Çıkarıcılık, hırs, tatminsizlik ana temalarıyla inşa edilen açgözlülük, bireyin davranış kalıplarında bir değişime yol açmakta ve bireyin hem kendisiyle hem de diğeriyle ilişki biçimini büyük ölçüde etkilemektedir. Çünkü açgözlü bireyler, hep daha fazlasını elde etme yönünde bir davranış sergilemekte, maddî güç ve sembolleri hiçbir ihtiyat kaydı olmaksızın yücelterek ruhsal açıklıklarını gidermeye

çalışmaktadırlar. Bu da insanî ve ahlaki değerlerin etkin bir şekilde devreye girmesini engellemektedir.

Belirli bir bağlam içinde ortaya çıkan açgözlülük, bireyleri, grupları ve toplumları etkileme gücüne sahiptir.¹ Aslında normal bir kimlik örgüsü içinde yer alan bu davranış, bireyde yerleşik hale geldiğinde faydacı ve bencil bir karakter tipinin oluşmasına neden olmaktadır. Bu da hem ruh sağlığını hem de insan-insan ilişkisine dayalı sosyal uyumu ve düzeni belli ölçülerde tehdit etmektedir. Ancak konuyla ilgili literatür incelendiğinde, açgözlülük kavramının sosyal psikoloji ve din psikolojisi gibi alanlarda yeterli düzeyde ele alınmadığı görülmektedir. Dolayısıyla etkileri itibarıyla katmanlı ve çok boyutlu bir yöne sahip olan açgözlülüğün teorik zeminde incelenmesine ve değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu çalışmada açgözlülük kavramının aşağıdaki sorular çerçevesinde incelenmesi amaçlanmaktadır.

- i) Açgözlülük nasıl tanımlanmaktadır? Açgözlülüğün kökeni/kaynağı nedir?
- ii) Açgözlülükle ilişkili kavramlar nelerdir ve bu ilişki nasıl olmaktadır?
- iii) Açgözlülük, dinî açıdan nasıl değerlendirilmektedir?
- iv) Açgözlülüğün bireysel ve toplumsal yansımaları nasıldır?

1. Açgözlülük Kavramı

Günlük hayatta sıkça rastlanmakla birlikte literatürde açgözlülük, ampirik açıdan az çalışılmış ya da farklı disiplinlerin bağlamları içinde gömülü kalmış bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu kavrama dair net bir çerçevenin ve sarıh bir tanımın eksikliği, konuyla ilgili ampirik çalışmayı güçleştirmektedir. Diğer yandan açgözlülüğün merkez bileşeni olan aşırılığın tespiti de kavramsal ve ampirik açıdan bir problem oluşturmaktadır.² Açgözlülük, sözlükte aşırı ve kınanması gereken bir edinmecilik olarak tanımlanmaktadır. Açgözlülüğü birinci olarak niteleyen aşırı sıfatı, edinmeciliğin belli bir eşik düzeyinden sonra açgözlülük olarak adlandırılması gerektiğine işaret etmektedir. İkinci niteleyici sıfat olan kınanma, açgözlülüğün erdemden yoksun ve gayriahlaki bir davranış olduğunu göstermektedir.³

¹ Katalin Takacs Haynes, "The Psychology of Greed", *The Psychology of Extremism: A Motivational Perspective*, ed. Arie Kruglanski vd. (Routledge, 2021), 223.

² Long Wang - J. Keith Murnighan, "On Greed", *The Academy of Management Annals* 5/1 (2011), 305.

³ Salman Akhtar, "Meanings, Manifestations, and Management of Greed", *Greedy: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*, ed. Salman Akhtar (London: Karnac Books, 2015), 131.

Açgözlülük, ihtiyaçtan daha fazlasını elde etmekle ilişkilidir. Daha fazla gelir, daha fazla mülk, daha fazla güç, daha fazla ayrıcalık gibi. Başka bir deyişle, iyi veya değerli olarak nitelendirilen her şeyin daha fazlasına duyulan doyumsuz bir arzu ve güçlü bir dürtüdür.⁴ Çoğu zaman daha baskın ve daha temel olan diğer arzuları tatmin etmenin bir aracı olarak işlev görmektedir.⁵ Açgözlülükte nesneyi elde etme arzusu sürekli ve kleptomani gibi gerçekte ihtiyaç duyulmayan bir şeye yöneliktir.⁶ Açgözlülük, içsel motivasyonlar tarafından güdülenmekte⁷ ve çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Kumarbaz, hasis, dolandırıcı kimselerin yanı sıra işkolik ve kıyasıya rekabet eden kimseler de açgözlü olarak değerlendirilmektedir.⁸

Sosyal psikoloji, psikanaliz, ekonomi, ilahiyat gibi farklı disiplinlerde açgözlülük kavramı incelenmiş ve konuyla ilgili çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlardan bazılarının aşağıdaki tabloda yer verilmiştir:

⁴ Marcel Zeelenberg - Seger M. Breugelmans, "The Good, Bad and Ugly of Dispositional Greed", *Current Opinion in Psychology* 46 (2022), 1-5.

⁵ Aviad Kleinberg, *7 Deadly Sins: A Very Partial List* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), 98.

⁶ Aaron Ben-Ze'ev, "Envy and Jealousy", *Canadian Journal of Philosophy* 20/4 (1990), 502.

⁷ Terri G. Seuntjens vd., "Defining Greed", *British Journal of Psychology* 106/3 (2015a), 508.

⁸ Solomon Schimmel, *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Psychology* (New York Oxford: Oxford University Press, 1997), 160.

Tablo 1: Açgözlülük Tanımları

“Maddî kazanç gibi her türlü kaynağın daha fazlasını elde etmek için duyulan doyumsuz arzu” ⁹
“Başkasının zararına olacak şekilde bir kaynağın haksızca ve aşırı miktarda elde edilmesine yönelik bencil bir motivasyon” ¹⁰
“Zenginlik ve servet için insanı yiyip bitiren ve insanın başka şeyleri çok az düşünmesine neden olan arzu” ¹¹
“Daha fazlasını elde etme arzusu ve hiçbir zaman yeterince sahip olamamaktan kaynaklanan tatminsizlik” ¹²
“Her zaman daha fazlasını isteme ve kişinin halihazırda sahip olduklarıyla asla yetinmeme eğilimi” ¹³
“Her türlü mal ve yiyeceğe meyli fazla olma hâli, tamahkârlık, harislik” ¹⁴
“Özneyi sürekli uyarın ama doyurulması imkânsız bir istek” ¹⁵
“Mal/mülk ve servete yönelik aşırı arzu”; “Para kazanma ve biriktirme konusundaki aşırı arzu” ¹⁶
“Aşırı ya da nâhoş dereceye kadar ulaşan kişisel çıkar” veya “toplam değer pahasına kişisel çıkar” ¹⁷
“Başkalarına maliyet yükleyen veya onların refahını ortadan kaldıran aşırı kişisel çıkar eylemleri” ¹⁸
“Genellikle bir şeye (para, güç veya diğer zenginlik sembolleri) ihtiyaç duyulandan daha fazla sahip olma yönünde karşı konulmaz şiddetli bir arzu” ¹⁹

Tablodaki tanımlar incelendiğinde, doyumsuzluk ve aşırı istek eğiliminin, açgözlülük kavramında belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Maddî varlıkları edinmeye yönelik güçlü tutku, bu kavramdaki ayırıcı vasıflardan birisidir. Bununla birlikte açgözlülük, kişinin kendisini aslî ve merkezde, diğerini ise ikincil ve arka planda gördüğü bir durumu da ihtiva

⁹ Goedele Krekels - Mario Pandelaere, “Dispositional Greed”, *Personality and Individual Differences* 74 (2015), 225.

¹⁰ Eric Cardella vd., “Is Greed Contagious? Four Experimental Studies”, *Journal of Behavioral Decision Making* 32/5 (2019), 580.

¹¹ Donald Capps, “The Deadly Sins and Saving Virtues: How They Are Viewed by Clergy”, *Pastoral Psychology* 40/4 (1992), 210.

¹² Seuntjens vd., “Defining Greed”, 518.

¹³ Terri G. Seuntjens vd., “Dispositional Greed”, *Journal of Personality and Social Psychology* 108/6 (2015), 917.

¹⁴ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 8.

¹⁵ Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, çev. Orhan Koçak - Yavuz Erten (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 23.

¹⁶ James M. Childs, *Greedy: Economics and Ethics in Conflict* (Minneapolis: Fortress Press, 2000), 2.

¹⁷ Matthew T. Clements, “Self-Interest vs. Greed and the Limitations of the Invisible Hand”, *American Journal of Economics and Sociology* 72/4 (2013), 952.

¹⁸ Long Wang vd., “Economics Education and Greed”, *Academy of Management Learning & Education* 10/4 (2011), 645.

¹⁹ Kets de Vries, “The Greed Syndrome”, *INSEAD Working Paper Series* 26 (2016), 10.

etmektedir. Diğer bir ifadeyle açgözlü kişi, kendi varlık alanını muhafaza ederken başkasının varlık alanını dışlayıcı bir tutum sergilemektedir. Bu açıdan açgözlülük bencillik, çatışma, empati eksikliği gibi farklı ilişki biçimlerinin öne çıktığı bir süreci ifade etmektedir. Aslında açgözlülük, insan doğasının bir parçasıdır ve bu nedenle çoğu insanın bir dereceye kadar açgözlü olması normaldir.²⁰ Zira bu davranış, her ne kadar olumsuz bir çağrışıma sahip olsa da optimal büyüme döngüsünde, normal psikolojik deneyimin ve bireyin kişilik yapılanmasının bir bileşeni olarak yer almaktadır.²¹ Bu yüzden açgözlülüğü insan doğasından yok etmek mümkün değildir. Ancak bu davranışı sağlıklı hale getirmek ve kamu yararına uygun bir şekilde kullanmak imkân dahilindedir.²²

Açgözlülüğün ortaya çıktığı durumlar değişkenlik göstermekle birlikte yemek ve para en önde gelen nesnelere arasında yer almaktadır. Fiziksel olarak insanı şişiren ama psişik olarak tatminsiz kalmasına neden olan aşırı yeme davranışı, açgözlülüğün bir işaretidir. Benzer şekilde mal biriktirmek için duyulan sürekli arzu da açgözlülüğün bir diğer göstergesidir.²³ Açgözlülük, paraya ve maddî varlıklara yönelik çok yoğun sevgidir. Kişi, bunları elde etmek için sürekli bir çaba halindedir.²⁴ Nitekim Zeelenberg ve arkadaşları tarafından yapılan araştırma neticesinde açgözlülüğün, zenginlik arzusunun artmasıyla ilişkili olduğu görülmüştür.²⁵ Bu arzu ve eğilim de açgözlülük ile putperestlik arasında bir ilişki kurulmasına yol açmıştır. Zira açgözlü kimseler de putperestler gibi anlamların somut olması ihtiyacı içindedirler.²⁶ Onlar, gerçek Tanrı'dan ziyade bu dünyanın tanrılarına yönelmekte ve onlara karşı duydukları abartılı sevgiden dolayı acı çekmektedirler.²⁷ Açgözlü bireylerin zihinleri (mind) kontrol edemediği aşırılık biçimlerinden korktuğu için ulaşılabilir olanı takıntı haline getirmektedir. Bu açıdan açgözlülük sevginin, umudun ve güvenin yerine parayı ve maddî varlıkları ikame ederek bu aşırılık biçimlerini kontrol etmeye yönelik hastalıklı bir

²⁰ Zeelenberg - Breugelmans, "The Good, Bad and Ugly of Dispositional Greed", 1.

²¹ Robert Waska, "Greed, Idealization, and the Paranoid-Schizoid Experience of Insatiability", *The Scandinavian Psychoanalytic Review* 26/1 (2003), 48.

²² Greg Melliush, "Greed is Great", *IPA Review* 61/2 (2009), 23.

²³ Akhtar, "Meanings, Manifestations, and Management of Greed", 132.

²⁴ Schimmel, *The Seven Deadly Sins*, 166.

²⁵ Marcel Zeelenberg vd., "When Enough is not Enough: Overearning as a Manifestation of Dispositional Greed", *Personality and Individual Differences* 165 (2020), 6.

²⁶ Linda Freedman, "The Narrative of Consumption: Greed and Literature", *Greed*, ed. Alexis Brassey - Stephen Barber (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 178.

²⁷ Schimmel, *The Seven Deadly Sins*, 176.

arzudur. Açgözlülerin bütün dikkatleri maddî kazanca odaklıdır. Onların arzu ettikleri şey somut, sabit ve gerçektir.²⁸

Açgözlülüğün kökeni hakkında araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Fromm, açgözlülüğün kökenini akıl ve hayal gücü ile ilişkilendirirken²⁹ Klein, saldırgan dürtülerin içsel yoğunluğu ile erken çocukluk dönemindeki gerçek mahrumiyetler arasındaki bağla ilişkilendirmiştir.³⁰ Diğer yandan köklerini çocukluk deneyimlerinden alan psikolojik güvensizlik ile açgözlülük arasında da bir bağ kurulmaktadır. Chen tarafından yürütülen araştırma sonucunda çocukluktaki çevresel öngörülemezliğin açgözlülükle pozitif yönde ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca güvensiz bağlanmanın çocukluktaki çevresel öngörülemezlik ile açgözlülük arasındaki ilişkiye aracılık ettiği görülmüştür. Her zaman daha fazlasını arzulayan açgözlü insanlar, kaynaklara erişme imkânının belirsiz olduğu bir ortamda ortaya çıkan sorunları bilinçsizce çözebilmektedirler. Bu açıdan açgözlülük, öngörülemeyen koşullara uyum sağlayabilecek ve kaynak güvensizliğiyle başa çıkabilecek evrimsel stratejinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.³¹ Açgözlü kişi, kaybetme tehdidinin daima farkındadır ve başkaları kendisinden alabilirler korkusuyla başkalarından almaya çalışma eğilimindedir.³² Bu tetikte olma hali, açgözlülerin karamsar bir gelecek öngörüsüne sahip olduklarının açık bir işaretidir. Bu yüzden açgözlü kimseler, rasyonellikten uzak bir şekilde güvenli sınırlar ve alanlar inşâ etmeye çalışırlar. Savunmacı ve tepkisel hareketler sergileyerek kaynaklarını muhafaza etmek için uğraşırlar.

Açgözlü kişinin sahiplenici doğası, kaybolan failliğe (lost agency) ve hayal kırıklığına karşı korunmanın bir yoludur. Onlar, para ve güç peşinde koşarak kendilerine faillik sağlamakta, hayal kırıklığından korktukları için de sevgi ve umut gibi duygulardan uzak durmaktadırlar. Diğer yandan bu kimseler, parayı ve maddî varlıkları ulaşılması zor olan güvenlik ve kontrol etme ihtiyaçlarının yerine ikâme etmektedirler. Ancak, benlikteki boşluk parayla güçlendirilmediği gibi para, açgözlü kişinin korkusunu gidermeye de yetmemektedir.³³

²⁸ Freedman, "The Narrative of Consumption: Greed and Literature", 173.

²⁹ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükân (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994), 216.

³⁰ Salman Akhtar, *Acının Kaynakları Korku, Açgözlülük, Suçluluk, Kandırma, İhanet ve İntikam*, çev. Elif Okan Gezmiş (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 45.

³¹ Bin-Bin Chen, "An Evolutionary Life History Approach to Understanding Greed", *Personality and Individual Differences* 127 (2018), 76-77.

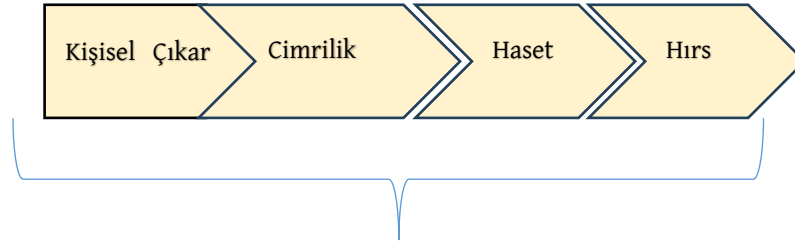
³² David P. Levine, "The Attachment of Greed to Self-Interest", *Psychoanalytic Studies* 2/2 (2000), 132.

³³ Freedman, "The Narrative of Consumption: Greed and Literature", 177-186.

Açgözlü bireyler, maddî kaynaklara dayanarak doyuma ulaşmayı temel çıkış noktası olarak benimsemişlerdir. Para merkezli bir hayat tarzını yüceltmiş ve içselleştirmişlerdir. Onlar için sadece “kazanmak” eylemi başat bir değer haline gelmiştir. Ancak bu tür yaşantı şekli psikolojik tatmine yönelik bir atmosfer sağlamaktan oldukça uzaktır. Çünkü kişinin kendisiyle benliği arasında giderek derinleşen bir ayrıma yol açmakta ve psikolojik bütünlüğe izin vermemektedir. Diğer yandan salt maddî kazanç odaklı arayışlar hem pozitif duyguların yeniden üretilmesine dönük kanalları zayıflatmakta hem de bu duyguların ortaya çıkardığı ilişkisel bağlara mâni olmaktadır. Böylece açgözlü bireyi güdüleyen korku ve kaygı temelli hareketler, onun diğeriyle olan ilişkisini tek yönlü, araçsal ve edilgen bir duruma indirgemektedir.

2. Açgözlülükle İlişkili Kavramlar

Açgözlülük, çeşitli duygu ve eğilimleri bünyesinde barındırdığı için esnek ve katmanlı bir nitelik arz etmektedir. Bu yüzden bu çalışmada açgözlülükle ilişkili bazı kavramlara yer verilmiştir.



Şekil 1: Açgözlülükle İlişkili Kavramlar

Literatürde açgözlülük genellikle kişisel çıkar kavramı ile yakın anlamlı olarak kullanılmaktadır. Açgözlülükle ilgili bazı tanımlarda ve ampirik çalışmalarda yer alan kişisel çıkar faktörü, bu yakın ilişkinin bariz bir göstergesidir. Nitekim Seuntjens ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri çalışmada, katılımcıların açgözlülüğün özelliklerinden biri olarak en fazla kişisel çıkar kavramını kullandıkları görülmüştür.³⁴ Hoyer ve arkadaşları tarafından yapılan araştırma sonucunda, açgözlülük ile kişisel çıkar arasında pozitif yönlü bir ilişki bulgulanmıştır.³⁵ Wang ve arkadaşlarının gerçekleştirdikleri çalışmada ise kişisel çıkarın

³⁴ Seuntjens vd., “Defining Greed”, 510.

³⁵ Karlijn Hoyer vd., “Greed: What Is It Good for?”, *Personality & Social Psychology Bulletin* (2022), 7.

faydalarına ilişkin kısa bir açıklamanın, insanların açgözlülük konusundaki tutum ve düşüncelerini olumlu yönde etkilediği tespit edilmiştir.³⁶

Açgözlülük deneyiminin temel sonuçlarından birisi kişisel çıkar eğilimidir. Kişisel çıkar bencillik, benmerkezcilik, başkalarının sonuçlarını umursamamak, cimrilik, manipülasyon ve gayriahlaki davranış ile örneklendirilebilir.³⁷ Ancak açgözlü davranış ile kişisel çıkar yönelimli eylemleri bir ve aynı görmek doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü toplumda aşırıya kaçmayan kişisel çıkar, belli oranda kabul görürken açgözlülük için böyle bir durum söz konusu değildir. Zira açgözlülük, kelime itibarıyla bile açıkça olumsuz çağrışımları ihtiva etmektedir. Diğer yandan kişisel çıkar otomatik, içgüdüsel olarak zorlayıcı ve sezgisel olduğu için³⁸ çeşitli durumlarda ortalama insan davranışının tipik bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁹

Kişisel çıkar, bir eylemin yalnızca menfaat veya fayda elde etmek amacıyla gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. Bu menfaat veya fayda, somut (para, terfi) veya soyut (topluluktaki konum, grup statüsü) şekilde olabilir. Kişisel çıkar kavramını tanımlayan ana özellik, eylemden fayda sağlaması planlanan kişidir. Yani bir eylemin herhangi bir şekilde başka bir kişiye de fayda sağlaması amaçlanıyorsa, bu eylemi sadece kişisel çıkar olarak adlandırmak doğru değildir.⁴⁰ Zira kişisel çıkar, aktörlerin yalnızca kendi sonuçlarını önemseydiği ve başkalarının sonuçları karşısında ilgisiz olduğu gerçeğine işaret etmektedir. Açgözlülük ise aktörlerin daha fazlasına sahip olmayı tercih ettiğini belirten maksimizasyon varsayımıyla ilişkilidir. Başka bir deyişle, maksimize etmenin abartılı bir biçimidir. Açgözlü bireyler, hem daha fazlasına sahip olmayı arzu etmekte hem de sahip olamamaktan dolayı hayal kırıklığı yaşamaktadırlar. Bu da rasyonel olmayan birtakım davranışlara kapı aralamaktadır.⁴¹ Açgözlülük ve kişisel çıkarın, bazı durumlarda iç içe geçtiği ve birbirini desteklediği söylenebilir. Her iki davranış türü, bireyin kendi menfaatini ve kazancını önemsemesine ve onu koruma dürtüsüne işaret etmektedir. Bununla birlikte her iki durumda da bazı insanî ve ahlaki değerler pasifize edilmekte, empatik davranışların aksine gittikçe bencilleşme temayülü gösteren davranışlar ortaya çıkabilmektedir.

³⁶ Wang vd., "Economics Education and Greed", 653.

³⁷ Seuntjens vd., "Defining Greed", 520.

³⁸ Don A. Moore - George Loewenstein, "Self-Interest, Automaticity, and the Psychology of Conflict of Interest", *Social Justice Research* 17/2 (2004), 195-197.

³⁹ Gebhard Kirchgässner, "On Self-Interest and Greed", *Journal of Business Economics* 84/9 (01 Aralık 2014), 1198-1199.

⁴⁰ Russell Cropanzano vd., "Self-Interest: Defining and Understanding a Human Motive", *Journal of Organizational Behavior* 26/8 (2005), 985.

⁴¹ Seuntjens vd., "Defining Greed", 507.

Açgözlülükle ilişkilendirilen bir diğer özellik cimriliktir. Daha önce bahsi geçen Seutjens ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri çalışmada, katılımcıların açgözlülüğün özellikleri arasında cimriliği de dile getirdikleri görülmüştür.⁴² Aşırıya kaçan biriktirme hırsı ile nitelenen cimrilik, alma ve verme eylemi açısından açgözlülükle benzerlik göstermektedir. Kazanmaya ve kazanılan şeyi korumaya yönelik yoğun ilgi ve müdahale, bu iki davranışın ortak keşim alanıdır. Taylor, cimri kimselerin tıpkı açgözlü kimseler gibi, sürekli olarak mallarını çoğaltma arayışı içinde olduğunu ifade eder. Onlar, başkalarını umursamadan -ne pahasına olursa olsun- kendileri için daha fazlasını arzu etmektedirler.⁴³

Açgözlülükle ilintili olan diğer kavramlar ise haset ve hırs duygularıdır. Açgözlülük, maddî olana yönelik aşırı arzu olarak tanımlanırken haset, başkasına ait olanı elde etmeye yönelik aşırı arzu olarak ifade edilmektedir. Bu açıdan açgözlü insanların hasetle hareket ettiğini söylemek mümkündür.⁴⁴ Zira açgözlü kimseler de başkalarının sahip oldukları şeyi kendileri için isteme eğilimine sahiptirler.⁴⁵ Diğer yandan çeşitli araştırmalarda açgözlülük ile haset arasındaki ilişki ortaya konulmuştur. Bu kapsamda Crusius ve arkadaşları tarafından yürütülen araştırmada açgözlülük ile haset arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu ve açgözlülüğün hasedin yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir.⁴⁶ Krekels ve Pandelaere tarafından gerçekleştirilen başka bir araştırmada açgözlülüğün materyalizm, yetki sahibi olma (entitlement), egoizm, sosyal karşılaştırma, haset ve rekabet ile pozitif yönde ilişkili olduğu görülmüştür.⁴⁷ Açgözlülükle ilişkilendirilen bir diğer kavram olan hırs ise kelime olarak “aşırı biçimde arzu etmek ve aşırı biçimde istemek”⁴⁸ anlamına gelmektedir. Psikolojik açıdan bakıldığında doymak bilmeyen bir açlık, sınırsız bir tatminsizlik olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ Açgözlülüğün doğasındaki aşırılığın derecesi, hırsın kontrol edilememesiyle ilintilidir.⁵⁰ Hırs ve açgözlülük arasındaki ilişki ampirik araştırmalarda da tespit edilmiştir. Gilliland ve Anderson tarafından yapılan bir araştırmada, lisansüstü öğrencilerden açgözlülüğü ifade

⁴² Seuntjens vd., “Defining Greed”, 510.

⁴³ Gabriele Taylor, *Deadly Vices* (New York: Oxford University Press, 2006), 41, 121.

⁴⁴ Kets de Vries, “The Greed Syndrome”, 18.

⁴⁵ Taylor, *Deadly Vices*, 41.

⁴⁶ Jan Crusius vd., “Dispositional Greed Predicts Benign and Malicious Envy”, *Personality and Individual Differences* 168 (2021), 3.

⁴⁷ Krekels - Pandelaere, “Dispositional Greed”, 228.

⁴⁸ Ebu'l-Kâsım er-Râğıb İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 274.

⁴⁹ Hayati Hökeleki, “Hırs”, *İslam'da İbadet, İnanc ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1997), 257.

⁵⁰ Nuno Trindade Magessi - Luis Antunes, “Agent's Fear Monitors the Spread of Greed in a Social Network”, *11th European Workshop on Multi-Agent Systems* (France, 2013b).

etmeleri istendiğinde, öğrencilerden bir kısmının açgözlülüğü “zenginlik, güç ve mal biriktirmeye yönelik bencil ve kontrolsüz bir hırs” olarak açıkladıkları görülmüştür.⁵¹ Hırs ve haset, açgözlülüğün dinamik bileşenleri olarak ortaya çıkmakta ve maddî varlıklara yönelik çekim alanını arttırarak açgözlülüğü beslemekte ve şekillendirmektedirler.

3. Teolojik Açından Açgözlülük

Açgözlülük, ahlaki kusur ve sapmalara yol açtığı için hemen hemen bütün dinlerde kınanan ve yasaklanan bir davranış biçimidir.⁵² Yahudilikte açgözlülük, sosyal adaletsizliğin kökü ve başka günahların kaynağı olarak görülmüş⁵³; Hristiyanlıkta ise yedi büyük günahtan biri olarak kabul edilmiş; diğer günahların başı, kökeni ve yol arkadaşı olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴ Nitekim Stenstrom ve Curtis tarafından yürütülen araştırmada, katılımcıların açgözlülük ve hiddeti (wrath) yedi büyük günah olarak görülen diğer günahlar arasında en kötüsü olarak derecelendirdikleri tespit edilmiştir.⁵⁵ Bununla birlikte Capps, açgözlülüğün öfke ya da oburluk gibi görünür bir günah olmadığını; sessiz ve sinsi bir şekilde ilerlediğini kaydeder. O, açgözlülüğün yeterli düzeyde dikkate alınmadığını dile getirir ve bu davranışı bir okulda eğitim gören ortalama yetenekli bir öğrenciyle tasvir eder. Nasıl ki eğitimde yüksek ve düşük başarılı öğrenciler için özel programlar tasarlanırken ortalama başarı gösteren öğrenciler göz ardı edilebiliyorsa, açgözlülük de tıpkı ortalama başarı gösteren öğrenciler gibi toplumda fazlaca olan ama çok da göze çarpmayan bir günah olarak görülmektedir.⁵⁶

İslam düşüncesinde ise açgözlülük, kötü huylar arasında zikredilmiş ve her ne şekilde olursa olsun kazanç elde etmeye çalışmak ve bunu yaparken taşkınlık, kavga gibi saldırganca davranışlardan çekinmeksizin malını çoğaltmak ve biriktirmek için çaba gösterme olarak tarif edilmiştir.⁵⁷ Şehvî nefsten kaynaklanan açgözlülük, utanma duygusunun azlığıyla kendisini

⁵¹ Stephen W. Gilliland - Jennifer S. Anderson, “Perceptions of Greed: A Distributive Injustice Model”, *Emerging Perspectives on Organizational Justice and Ethics: Research in Social Issues in Management.*, ed. Stephen W. Gilliland vd. (Charlotte, NC: Information Age Press, 2011), 138.

⁵² Qlander Hayat vd., “Greed: Theoretical, Religious and Business Perspective”, *Journal of Islamic Business and Management (JIBM)* 11/02 (31 Aralık 2021), 375.

⁵³ Arthur Nikelly, “The Pathogenesis of Greed: Causes and Consequences”, *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 3/1 (2006), 66.

⁵⁴ Phyllis A. Tickle, *Greed: The Seven Deadly Sins* (USA: Oxford University Press, 2004), 15.

⁵⁵ Douglas M. Stenstrom - Mathew Curtis, “Pride, Sloth/Lust/Gluttony, Envy, Greed/Wrath”, *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 8/7 (2012), 8.

⁵⁶ Capps, “The Deadly Sins and Saving Virtues: How They Are Viewed by Clergy”, 230.

⁵⁷ Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l- Ahlâk: Ahlak Eğitimi*, çev. Harun Kuşlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 38.

göstermekte ve kurt metaforu ile tanımlanmaktadır. Kurdun doymak bilmezliği ve vahşiliği, açgözlülüğün temsilidir. Bu davranış kontrol altına alınmadığı takdirde benliği, açgözlülüğün kurtarmak oldukça güçleşmektedir.⁵⁸ Aynı zamanda açgözlülük, pervanenin ateşe olan isteğine de benzetilmiştir. Pervanenin mum ışığıyla yetinmeyip kendisini ateşin içine atması ve yanması gibi nefis de lezzetler konusunda öyle açgözlüdür ki yok oluncaya dek lezzetler peşinde koşmaya devam etmektedir.⁵⁹ Bu tasvirler, açgözlülüğün insanı nasıl yıpratır ve tüketen bir davranış biçimi olduğunu açıkça göstermektedir.

Kur'an'a bakıldığında açgözlülüğün ve nankörlüğün kötücül ve tahrip edici tarafının belirgin bir şekilde vurgulandığı görülmektedir.⁶⁰ Hadislerde ise mal arzusunun insanın tabiatı olduğuna⁶¹ değinilmekle birlikte esas olanın gönül zenginliği olduğu ifade edilmiştir.⁶² Zira gönül tokluğu, Allah'ın kişinin kendisi için verdiği rızka razı olma temeline dayanır. Böyle bir insan da Allah'tan başka hiç kimseden bir beklenti içine girmeme eğilimindedir.⁶³ Diğer yandan hadislerde kanaat⁶⁴ duygusunun gerekliliğine de vurgu yapılmış⁶⁵ ve kanaat ile iman kavramları birlikte ele alınmıştır.⁶⁶

Görülmektedir ki açgözlülük, kuşatıcı ahlaki değerlerden olan cömertlik, diğerkâmlık, şükür gibi davranışlardan uzaklaşmaya yol açan bir davranıştır. Başka bir deyişle, insanın

⁵⁸ Ebu Bekir Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhani/Ruh Sağlığı*, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 111-112.

⁵⁹ İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 86.

⁶⁰ el-Bakara 2/57-61.

⁶¹ Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. Müslim, *Sahîh-i Müslim*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: İrfan Yayınları, 1988). "Zekât", 39 (No: 116-119).

⁶² Ebu İsâ Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, çev. Abdullah Parlıyan (Konya: Konya Kitapçılık, 2004), "Zühd", 40 (No: 2337).

⁶³ Hayati Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanı Değerler* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013), 276.

⁶⁴ Kanaat, bir insanın, bir işi en iyi şekilde yapmaya çalıştıktan sonra, eline geçenle yetinip, kısmetine razı olması olarak tarif edilmektedir. Diğer bir ifadeyle, kişinin emeği ve alın teriyle kazandığına razı olması, başkasının malına ve kazancına göz dikmekten kaçınmasıdır. Bununla birlikte kanaat, tembellik ve rehavet içinde olmak değildir. Kişinin ihtirastan kaçınarak çalışması ve gönül huzuruyla hayatını sürdürmesidir. Mansur Gökcan, "Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (30 Haziran 2018), 98; Hökelekli, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanı Değerler*, 269-275.

⁶⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. Beyhâkî, *el-Câmi'li-Şuabi'l-Îmân*, çev. Hüseyin Yıldız vd. (İstanbul: Ocak Yayınları, 2015), 6/28 (No: 5366).

⁶⁶ Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*, çev. İsmail Lütflü Çakan (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987), "Tereccül" 1 (No: 4161).

değer dünyasını edilgenleştiren bir duruma işaret etmektedir. Elbette ki açgözlülüğün bileşeni olan edinme arzusu, fitrî ve faydalı yönleri de olan bir eğilimdir. Dolayısıyla bu eğilimi doğrudan kötücül ve yıkıcı olarak etiketlemek doğru bir yaklaşım değildir. Ancak edinme arzusunun ve mal sevgisinin kişinin hayatını yönlendiren temel bir faktör haline gelmesi ve kişilerarası ilişkilerin bu arzu ve sevginin gölgesinde kalması halinde bu tür temayüller, dinî ve manevî açıdan zararlı görülmüştür. Bu yüzden açgözlülüğe karşı alternatif olarak dinî ve insanî bağları koruyucu bir kalkan olarak görülen kanaat duygusu zikredilmiştir. Ayrıca tekdüzelik ve durağanlıktan uzak dinamik bir yaşantı içinde olmakla birlikte, en nihayetinde Allah'ın yaptığı taksimi kabul etmeyi esas alan bir anlayışın gerekliliğine işaret edilmiştir.

4. Açgözlülüğün Psikolojik ve Toplumsal Sonuçları

Bireysel ve sosyal hayata yansımaları sofistike bir nitelik arz eden açgözlülük, daha çok psikolojik eksiklikten kaynaklanan içsel boşluğun bir belirtisidir.⁶⁷ Açgözlülüğü gösteren başlıca işaretler, empati eksikliği, sürekli bir acelecilik hissi, nankörlük ve süper ego fonksiyonlarının bozulmasıdır.⁶⁸ Kronik açgözlülük duyguları, başkaları üzerinde bencilce hak sahibi olma arzusu, kıskançlık, kaygı, para hırsı ve katılık (inflexibility) gibi toplumsal açıdan istenmeyen birçok özelliğe yol açmaktadır.⁶⁹ Açgözlü arayışlar ve eylemler yalnızca bireyin ihtiyaçlarına hizmet etmekte ve başkalarına zarar vermektedir. Zira açgözlü kişi, aşırı derecede çıkarıcı olduğu için onun ihtiyaçları diğer bireylerin ve grupların ihtiyaçlarının yerine geçer. Doyuma asla ulaşamadığı için de sürekli kendisi için almaya devam eder.⁷⁰ Açgözlü kişinin daimî bir elde etme ve biriktirme arzusu içinde olması onu başka insanların ihtiyaçlarına karşı ilgisizliğe sevk etmektedir. Bu da bumerang etkisi oluşturarak o kişiye yönelik kayıtsız ve dışlayıcı bir tutumun oluşmasına neden olmaktadır. Bunun sonucunda ortaya çıkan yalnızlık ise açgözlünün sevgiye ve maddî şeylere duyduğu doyumsuz ihtiyacı arttırmaktadır.⁷¹

Açgözlü bireyler, dünyaya sıfır toplamlı bir oyun olarak bakarlar. Pasta büyüdükçe pastadan başkalarının da pay alacağını düşünmek yerine pastanın sınırlı olduğu inancını taşırlar. Onlar, her zaman en büyük parçaya sahip olmak isterler ve bunu da hak ettiklerini iddia ederler.⁷² Nitekim açgözlülük ile izlenim yönetimi ve empati arasında negatif yönde bir

⁶⁷ Erich Fromm, *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Payel Yayınevi, 1984), 303.

⁶⁸ Akhtar, "Meanings, Manifestations, and Management of Greed", 132.

⁶⁹ Harvey A. Kaplan, "Greed: A Psychoanalytic Perspective", *Psychoanalytic Review* 78/4 (1991), 505-523; akt. Wang - Murnighan, "On Greed", 283.

⁷⁰ Haynes, "The Psychology of Greed", 206-207.

⁷¹ Akhtar, *Acının Kaynakları Korku, Açgözlülük, Suçluluk, Kandırma, İhanet ve İntikam*, 41.

⁷² Kets de Vries, "The Greed Syndrome", 19.

ilişki olduğu, açgözlülük ile kendini kandırma arasında ise anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir. Açgözlülük ile izlenim yönetimi arasındaki olumsuz ilişki, açgözlü bireylerin diğer bireylerin açgözlü davranışları olumsuz olarak görme eğilimlerinin farkında olduklarını ortaya koymaktadır. Açgözlülük ile kendini kandırma arasında anlamlı düzeyde bir ilişkinin olmaması ise açgözlü bireylerin kendi davranışlarını pek fazla olumsuz değerlendirme eğiliminde olmadıklarını göstermektedir.⁷³

Psikolojik açıdan bakıldığında açgözlülük narsisizm, hoşnutsuzluk ve paranoyayla birlikte ileri düzeydeki bazı kişilik bozukluklarının önemli bir parçasını teşkil etmektedir.⁷⁴ Açgözlü hastalar, genellikle açgözlü duygularını tamamen kontrol altına alamaz, gizleyemez veya inkâr edemezler. Bunun yerine narsistik geri çekilme ile öfke, duygusal engelleme (emotional grabbing) ve talepkârlık (demanding) arasında gidip gelirler.⁷⁵ Bu hastalarda açgözlülük sürekli bir açlık, boşluk ve yalnızlık hissi olarak deneyimlenir. Onların davranışları veya hisleri, saldırgan veya hınç dolu olabilir.⁷⁶ Nitekim açgözlülüğün düşmanlık, disinhibisyon, olumsuz duygulanım gibi çeşitli patolojik kişilik özellikleriyle pozitif yönde ilişkili olduğu görülmüştür. Ortalamanın üstünde olumsuz duygusallığa sahip bireylerin, kendilerini olası tehlikelerden veya tehditlerden (örn. gelecekte kaynak kıtlığı) korumak için kaynakları elde etme sürecinde, açgözlülük sergileme olasılıklarının daha yüksek düzeyde olduğu tespit edilmiştir.⁷⁷ Açgözlülük, aynı zamanda, karanlık üçlüyle de ilişkilendirilmiştir. Eğilimsel açgözlülüğün makyavelizm, psikopati, narsisizm ve düşmanlık gibi çeşitli (karanlık) özelliklerle ilişkili olduğu bulgulanmıştır. Ayrıca dürüstlük, alçakgönüllülük ve uyumlulukla negatif yönde ilişkili olduğu saptanmıştır.⁷⁸ Seuntjens ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri araştırma neticesinde açgözlü bireylerin çeşitli ihlâlleri (örn. rüşvet) daha kabul edilebilir ve haklı buldukları ve bu tür ihlâllere daha sık giriştikleri tespit edilmiştir.⁷⁹ Cohen ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen çalışmada ise açgözlü bireylerin yalan söylemeye daha yatkın

⁷³ Krekels - Pandelaere, "Dispositional Greed", 228.

⁷⁴ Akhtar, *Acının Kaynakları Korku, Açgözlülük, Suçluluk, Kandırma, İhanet ve İntikam*, 37.

⁷⁵ Waska, "Greed, Idealization, and the Paranoid-Schizoid Experience of Insatiability", 48.

⁷⁶ Robert Waska, "Greed and the Frightening Rumble of Psychic Hunger", *The American Journal of Psychoanalysis* 64/3 (2004), 253.

⁷⁷ Jennifer K. Vrabel vd., "Pathological Personality Traits and Immoral Tendencies", *Personality and Individual Differences* 140 (2019), 84.

⁷⁸ Sujit Sekhar vd., "Dispositional Greed and Its Dark Allies: An Investigation among Prospective Managers", *Personality and Individual Differences* 162 (01 Ağustos 2020), 3.

⁷⁹ Terri G. Seuntjens vd., "Greedy Bastards: Testing the Relationship Between Wanting More and Unethical Behavior", *Personality and Individual Differences* 138 (2019), 152-155.

olduğu görülmüştür.⁸⁰ Açgözlüler, daha fazla biriktirme kaygısıyla manipülasyon gibi diğer karanlık teknikleri kullanma, başkalarının kaynaklarını alırken çok az pişmanlık gösterme veya sadece gösteriş uğruna birikim yapma eğilimine sahiptirler.⁸¹ Diğer yandan açgözlülüğün benlik saygısı, kontrol odağı, öz yeterlik ile negatif yönde, nevrotilik ile pozitif yönde ilişkili olduğu tespit edilmiş; duygusal dengesizlik ile de ilişkili olduğu bulgulanmıştır. Ek olarak bu araştırma neticesinde açgözlü insanların başkalarına güvenmeme eğiliminde olduğu ve dünyanın kötücül ve adaletsiz olduğu inancını taşıdıkları anlaşılmıştır.⁸²

Tüm bunların yanı sıra açgözlülük, ileri boyutlara ulaştığında, bağımlılık gibi bazı psikolojik rahatsızlıklara da yol açabilmektedir. Çünkü açgözlü kişinin maddî kazanımlardan dolayı elde ettiği geçici zevk, bağımlılığı beraberinde getirebilmektedir. Öyle ki açgözlü bağımlı her zaman kendisine zevk/neşe veren veya kaygıdan/acıdan ya da kendisinden kaçmayı sağlayan şeyden daha fazlasını istemektedir. Bu da -elbette diğer bağımlılıklarda olduğu gibi- bireyin hayatını oldukça olumsuz yönde etkilemektedir.⁸³ Çünkü açgözlülüğün beynin ödül sistemi üzerinde güç gibi etki ettiği varsayılmaktadır. Bu sistem uzun süre aşırı uyarıldığında, uyuşturucu bağımlılığı gibi tatmin edilmesi zor arzular uyandırmaktadır. Bununla birlikte açgözlülük, beynin utanç ve pişmanlığı kontrol eden bazı kortikal bölgelerini etkisiz hale getirmekte; bu da utanç ve pişmanlık hissini ortadan kaldırmaktadır. Böylece beynin açgözlülük sistemi kendi kurallarına göre kontrolsüz bir biçimde çalışmaktadır.⁸⁴

Açgözlülük hem duygusal hem de sosyal-bilişsel süreçler yoluyla olumlu sosyal davranışları engelleme potansiyeline sahiptir. Edinmecilik, rekabet ve sömürü dahil olmak üzere çeşitli biçimlerde saldırıyı teşvik etmektedir.⁸⁵ Sosyal yapıları baltalamakta ve anomiyeye yol açmaktadır.⁸⁶ Hatta aşırı düzeyde açgözlülük, başkalarının eşyalarını çalmanın ve onlara el koymanın yanı sıra⁸⁷ cinayet işlenmesine bile neden olmaktadır.⁸⁸ Bao ve arkadaşları tarafından gerçekleştirilen araştırma sonucunda eğilimsel açgözlülük ile empatik ilgi ve

⁸⁰ Taya R. Cohen vd., "Do Groups Lie More Than Individuals? Honesty and Deception as a Function of Strategic Self-Interest", *Journal of Experimental Social Psychology* 45/6 (2009), 1324.

⁸¹ Sekhar vd., "Dispositional Greed and Its Dark Allies: An Investigation among Prospective Managers", 3.

⁸² Zhenzhen Liu vd., "Psychometric Properties of the Chinese Version of the Dispositional Greed Scale and a Portrait of Greedy People", *Personality and Individual Differences* 137 (2019), 104-107.

⁸³ Kets de Vries, "The Greed Syndrome", 11-12.

⁸⁴ Magessi - Antunes, "Agent's Fear Monitors the Spread of Greed in a Social Network".

⁸⁵ Levine, "The Attachment of Greed to Self-Interest", 134.

⁸⁶ Xinying Jiang vd., "Greed as an Adaptation to Anomie: The Mediating Role of Belief in a Zero-Sum Game and the Buffering Effect of Internal Locus of Control", *Personality and Individual Differences* 152 (2020), 4.

⁸⁷ Otto F. Kernberg, *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Rela: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders* (Yale University Press, 2004), 50.

⁸⁸ Schimmel, *The Seven Deadly Sins*, 167.

prososyal ahlaki muhakeme (prosocial moral reasoning) arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Özellikle yüksek eğilimsel açgözlülüğe sahip bireyler, diğer insanlara sempati duymakta güçlük çekmekte ve daha düşük düzeyde prososyal ahlaki muhakeme eğilimi göstermektedirler.⁸⁹ Piff ve arkadaşlarının birlikte yürüttükleri başka bir çalışmada, araştırmacılar yüksek sosyal sınıfta yer alan kişilerin daha etik dışı davrandığını ve bu ilişkiye açgözlülüğe yönelik tutumların aracılık ettiğini bulmuşlardır. Daha yüksek sosyal sınıftan gelen insanların açgözlülüğe karşı daha olumlu tutumlara sahip olduğu ve etik olmayan davranışlarda bulunma olasılıklarının daha yüksek düzeyde olduğu görülmüştür.⁹⁰

Çıkarıcı davranışlara ve dar görüşlülüğe yol açan açgözlülük⁹¹, iyi oluş ve yaşam doyumu düzeyini azaltıcı etkiye bulunmaktadır.⁹² Bu, açgözlülüğün için bir özelliği olarak gösterilebilir. Çünkü sürekli bir tatminsizlik hali ve daha fazlasını elde etmek için sarf edilen çaba, zorunlu olarak, daha düşük yaşam tatmini anlamına gelmektedir.⁹³ Açgözlü bireyler, “Mutlu olmak için ne yapmalı?” ya da “Mutlu olmak için neye sahip olmalıyız?” sorularını daima kendilerine sorarlar.⁹⁴ Halbuki daha çok kazandıkça daha çok mutlu olunacağına dair bir düşünce, gerçeklikten uzaktır. Çünkü daha çok kazanç ve gelir düzeyindeki artış ile öznel iyi oluş arasında doğrusal bir ilişki söz konusu değildir. Gelir düzeyi arttıkça arzu ve ihtiyaçlar da artmakta ve bu da öznel iyi oluşu zayıflatmaktadır.⁹⁵ Açgözlüler, hiç durmaksızın tatmin olma yolları arayarak açgözlülüklerini gidereceklerini ve iç uyumlarını yeniden sağlayacaklarını zannederler. Ancak açgözlülük, dipsiz bir kuyudur ve açgözlülüğü tatmin ederek rahata kavuşma umudu seraptan başka bir şey değildir.⁹⁶

Açgözlü bireyin maddi şeylere bağımlı karakteri problemleri ilişki biçimlerine ve etki alanlarına yol açmaktadır. Bu karaktere sahip birey güç, tahakküm ve sahip olma hırsı içinde hayatını idame ettirmektedir. Geleceğe güvenle bakan bir bakış açısından yoksun olduğu için kendisine daha cazip ve uygun gelen kanallarla kazanmaya ve elde etmeye çalışmaktadır. Bu da dinamik temastan ortaya çıkacak üretken alternatiflerin önünü kapatmakta; insan

⁸⁹ Ruiji Bao vd., “Dispositional Greed Inhibits Prosocial Behaviors: An Emotive - Social Cognitive Dual-Process Model”, *Current Psychology* 41/6 (01 Haziran 2022), 3930-3932.

⁹⁰ Paul K. Piff vd., “Higher Social Class Predicts Increased Unethical Behavior”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 109/11 (13 Mart 2012), 4086-4091.

⁹¹ Seuntjens vd., “Defining Greed”, 522.

⁹² Zeelenberg vd., “When Enough is not Enough”, 7; Krekels - Pandelaere, “Dispositional Greed”, 227.

⁹³ Hoyer vd., “Greed: What Is It Good for?”, 10.

⁹⁴ Alfred Adler, *İnsan Doğasını Anlamak*, çev. Deniz Başkaya (İzmir: İlya Yayınevi, 2003), 222.

⁹⁵ Richard A. Easterlin, “Income and Happiness: Towards a Unified Theory”, *The Economic Journal* 111/473 (2001), 481.

⁹⁶ Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, 216.

ilişkilerinde hegemonik bir yaklaşımı pekiştirmektedir. Ayrıca olumsuz davranış kalıplarını devreye sokarak bozmayı ve tahrip etmeyi gaye edinen davranış kalıplarına hareket imkânı sağlamakta; sosyal normların etki gücünü zaafa uğratmaktadır. Diğer yandan açgözlünün daimî tatminsizliği ve ruhsal açlığı, onu sürekli yeni arayışlar içine girmek zorunda bırakmaktadır. Bu da onun yaşam kalitesini etkileyerek kendisiyle ve çevresiyle barışık olmasını güçleştirmektedir.

Tüm bu olumsuz etkilerle birlikte literatürde açgözlülüğün bazı olumlu işlevlerine de yer verildiği görülmektedir. Açgözlülük, aktörün aşırı derecede kendi çıkarları doğrultusunda davranmaya motive edildiği bir yapı olarak görülmektedir. Bu davranış başarılı olduğunda topluma sermaye getiren bir zenginlik birikimine imkân sağlamaktadır.⁹⁷ Diğer yandan açgözlü bireylerin kendilerini zenginleştirmeye çalışması yeni endüstrilerin gelişimine ve yeni ürünlerin üretilmesine katkı sunmakta; bu da istihdam ve yükselen bir refah standardı oluşmasına yol açmaktadır.⁹⁸ Bu açıdan açgözlülük, kapitalizmi ve rekabeti destekleyen temel itici güç olarak gösterilmektedir. İnsanlığın evrimsel kökleri ve hayatta kalması da açgözlülükle ilişkilendirilmektedir.⁹⁹ Çeşitli araştırmalarda açgözlülüğün, materyalizmi (mutluluk-merkeziyetçilik boyutu) ve tüketici kibrini olumlu yönde etkilediği¹⁰⁰, hırs ve daha iyi şeyler için bir dürtü olarak görüldüğü tespit edilmiştir.¹⁰¹ Ayrıca açgözlü bireylerin performanslarının daha iyi olduğu¹⁰², onların daha çok çalışıp daha fazla para kazandığı bulgulanmıştır.¹⁰³ Hoyer tarafından yürütülen bir çalışmada da benzer bir sonuç elde edilmiş; açgözlülük ile hane halkı geliri arasında pozitif yönde bir ilişki saptanmıştır. Başka bir deyişle, hane düzeyinde açgözlü bireylerin daha fazla kazandığı görülmüştür.¹⁰⁴ Ancak açgözlülüğün iyi, kötü ya da nötr olarak algılanmasının, açgözlülük olgusunu değerlendiren bireyin sosyo-kültürel, psikolojik ve ahlaki yapısından bağımsız olmadığını ifade etmek gerekir.¹⁰⁵

Tüm bunlardan hareketle açgözlülüğün belli düzeyde açılım ve genişlemelere izin verdiği söylenebilir. Ancak açgözlülüğün sınırlı düzeydeki faydalarına mukabil yıkıcı bir

⁹⁷ Haynes, "The Psychology of Greed", 206.

⁹⁸ Melluish, "Greed is Great", 23.

⁹⁹ Wang - Murnighan, "On Greed", 280.

¹⁰⁰ Müzeyyen Gelibolu - Betül Balıkçioğlu, "Açgözlülük, Materyalizm ve Tüketici Kibrinin Tüketicilerin Yaşam Tatmini Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi", *İşletme Araştırmaları Dergisi* 13/4 (29 Aralık 2021), 3147.

¹⁰¹ Seuntjens vd., "Defining Greed", 509-513.

¹⁰² Yiming Zhu vd., "Is Greed a Double-Edged Sword? The Roles of the Need for Social Status and Perceived Distributive Justice in the Relationship Between Greed and Job Performance", *Frontiers in Psychology* 10 (2019).

¹⁰³ Zeelenberg vd., "When Enough is not Enough", 4.

¹⁰⁴ Hoyer vd., "Greed: What Is It Good for?", 8.

¹⁰⁵ Haynes, "The Psychology of Greed", 205.

enerjiyle olumsuz yaşantılara yol açma potansiyeli çok daha yüksektir. Çünkü açgözlülük, kişisel çıkar ve hırs yönelimlerinin eşlik ettiği ve maddî eksenli bir anlayış biçiminin baskın olduğu bir tutumu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle soyut olanın dışarıda kaldığı para, mal, yemek gibi somut olanın dahil olduğu bir süreci göstermektedir. Açgözlü kişi, pek çok şeye sahip olsa bile daha fazlasına ulaşmak için çaba harcamaktadır. Onun için eksik bir şey her zaman vardır ve bu da kesintisiz hissedilir. Edinme arzusu-elde etme-tekrar edinme arzusundan oluşan bu kısır döngü ise açgözlü kişinin birtakım antisosyal davranışlar sergilemesine neden olabilir. Açgözlülük, başkalarının haklarını ihlâl etme, manipülasyon, duyarsızlık, suç işlemeye neden olabilecek saldırgan tutum gibi bireyin kendisini öncelediği ve önemseydiği prososyallikten uzak davranışlara ivme kazandırır. Zira insanî ilişkilerde belirleyici olan bazı değer ve tutumlar, açgözlü kimse için edilgen bir unsur olmaktan öte bir anlam taşımayabilir. Halbuki esas olan sahip olmak değil olmaktır. Kişinin niteliklerini ve potansiyellerini geliştirmesidir. Benliğinin sınırlarını aşarak diğer insanlara yönelmesi ve onlarla iş birliğine girmesidir. Olmak için “ben” tutkusundan ve her zaman menfaatini düşünmekten sıyrılmasıdır.¹⁰⁶ Ancak böyle yaparak, açgözlülükten ve onun yol açtığı olumsuz yaşantılardan kurtulmak mümkündür.

Sonuç

Açgözlülük, doğasında farklı unsurları barındıran, kompleks ve tekdüzelikten uzak bir davranış biçimidir. Kişisel çıkar, cimrilik, haset gibi kavramlarla olan ilişkisi, açgözlülüğün etki alanlarını daha da genişletmektedir. Açgözlülüğün doğasında bulunan hırs ve daimî elde etme dürtüsü, bireyin daha fazla kazanç, imkân ve fırsatlara erişmesi için motivasyon sağlayan dinamik bir sürece işaret etmektedir. Ancak açgözlülüğün sınırlı sayıdaki pozitif özelliklerine karşılık açgözlü bireyin abartılı edinme arzusunu frenleyecek iç disiplin ve denetim mekanizmalarından yoksun olması, kişisel ve sosyal ilişkilerde irrasyonel ve ahlaki ilkelerden soyutlanmış eğilimlerin baskın olmasına neden olmaktadır. Çünkü açgözlü bireyin paraya yönelik yoğun sevgisi, hayatının her yönünü denetim altına almakta; kendi menfaatini maksimize etme gayreti ise ortak hayat alanının zenginleşmesini engellemektedir. Aynı zamanda ahlaki-maddî gelişme dengesizliğine yol açarak psiko-ontolojik düzeyde problemlere neden olmaktadır. Böylece yıkıcı ve rölativist bir nitelik kazanan açgözlülük hem ilahî hukuku hem de insanî hukuku ihlâl eden bir hâle dönüşmektedir.

Açgözlülük, bireyde içsel uyumu ve ahengi sağlayacak duyguların yeterli düzeyde etkin olmaması sonucu maddî arayışların baskın gelmesine neden olmakta, kişilerarası ilişkilerde

¹⁰⁶ Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2017), 118-119.

ise bencil ve duyarsız bir tavırla birlikte bireyin kendisini öncelediği bir tutuma yol açmaktadır. Bu da bireyin kolektif bir yapı içinde uyumlu bir varlık olarak hareket etmesini belli ölçülerde kısıtlamaktadır. Açgözlü kimse, maddî güç ve semboller üzerinden varlığını sürdürerek kendisi için bir güvenlik, kontrol ve meşruiyet alanı açmaya çalışmaktadır. Zira açgözlülük, örtülü bir kaygı ve korkuyla ilintili bir durumdur. Ancak bu güç ve semboller, arzu edilen kazanımları sağlamayacağı gibi- zira dünya belirsizliklerle doludur- farklı bir canlılık veya senteze de imkân vermemektedir. Diğer yandan güvenlik ve kontrol ihtiyacı, açgözlünün geleceğe ilişkin ümit, iyimserlik, güven gibi psikolojik iyi oluşu sağlayan duyguları içselleştiremediğinin bir göstergesidir.

İnsan doğasının bir parçası olan açgözlülük, hayatın dinamik akışı içerisinde ortaya çıkan bir eğilimdir. Bu yüzden onu tümüyle yok etmek mümkün değildir. Ancak bireyin iç unsurlarını yeniden dengelemesi ve aşkın değerler bütününe sahip olması, açgözlülüğü yönetmeyi ve kontrol altında tutmayı kolaylaştırıcı faktörler arasında ifade edilebilir. Son olarak bu çalışmada açgözlülük kavramı teorik düzeyde ele alınmıştır. Konuya dair yapılacak başka çalışmalarda açgözlülük eğiliminin incelenmesine yönelik nitel çalışmalar yürütülebilir ya da açgözlülük eğilimi ölçeği kullanılarak açgözlülüğün dindarlık, değerler, yaşam doyumu, kaygı, saldırganlık gibi farklı değişkenlerle ilişkisi ele alınabilir.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *İnsan Doğasını Anlamak*. İzmir: İlya Yayınevi, 2003.
- Akhtar, Salman. *Acının Kaynakları Korku, Açgözlülük, Suçluluk, Kandırma, İhanet ve İntikam*,. çev. Elif Okan Gezmiş. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Akhtar, Salman. "Meanings, Manifestations, and Management of Greed". *Greed: Developmental, Cultural, and Clinical Realms*. ed. Salman Akhtar. 131-158. London: Karnac Books, 2015.
- Bao, Ruiji vd. "Dispositional Greed Inhibits Prosocial Behaviors: An Emotive - Social Cognitive Dual-Process Model". *Current Psychology* 41/6 (01 Haziran 2022), 3928-3936.
<https://doi.org/10.1007/s12144-020-00928-5>
- Ben-Ze'ev, Aaron. "Envy and Jealousy". *Canadian Journal of Philosophy* 20/4 (1990), 487-516.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *el-Câmi'li-Şuabi'l-Îmân*. çev. Hüseyin Yıldız vd. İstanbul: Ocak Yayınları, 2015.
- Capps, Donald. "The Deadly Sins and Saving Virtues: How They are Viewed by Clergy". *Pastoral Psychology* 40/4 (1992), 209-233. <https://doi.org/10.1007/BF01027705>
- Cardella, Eric vd. "Is Greed Contagious? Four Experimental Studies". *Journal of Behavioral Decision Making* 32/5 (2019), 579-598. <https://doi.org/10.1002/bdm.2134>
- Chen, Bin-Bin. "An Evolutionary Life History Approach to Understanding Greed". *Personality and Individual Differences* 127 (2018), 74-78. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2018.02.006>
- Childs, James M. *Greed: Economics and Ethics in Conflict*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.
- Clements, Matthew T. "Self-Interest vs. Greed and the Limitations of the Invisible Hand". *American Journal of Economics and Sociology* 72/4 (2013), 949-965.
- Cohen, Taya R. vd. "Do Groups Lie More Than Individuals? Honesty and Deception as a Function of Strategic Self-Interest". *Journal of Experimental Social Psychology* 45/6 (2009), 1321-1324. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2009.08.007>
- Cropanzano, Russell vd. "Self-Interest: Defining and Understanding a Human Motive". *Journal of Organizational Behavior* 26/8 (2005), 985-991. <https://doi.org/10.1002/job.353>
- Crusius, Jan vd. "Dispositional Greed Predicts Benign and Malicious Envy". *Personality and Individual Differences* 168 (2021), 1-7. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110361>
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Vadi Yayınları, 15. Basım, 2001.
- Easterlin, Richard A. "Income and Happiness: Towards a Unified Theory". *The Economic Journal* 111/473 (2001), 465-484.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b Eş'as b İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd Terceme ve Şerhi*. çev. İsmail Lütfi Çakan. 17 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987.
- Freedman, Linda. "The Narrative of Consumption: Greed and Literature". ed. Alexis Brassey - Stephen Barber. 170-187. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükân. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Fromm, Erich. *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*. çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Payel Yayınevi, 1984.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 6. Basım, 2017.
- Gelibolu, Müzeyyen - Balıkçioğlu, Betül. "Açgözlülük, Materyalizm ve Tüketici Kibrinin Tüketicilerin Yaşam Tatmini Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 13/4 (29 Aralık 2021), 3136-3151. <https://doi.org/10.20491/isarder.2021.1313>
- Gilliland, Stephen W. - Anderson, Jennifer S. "Perceptions of Greed: A Distributive Injustice Model". *Emerging Perspectives on Organizational Justice and Ethics: Research in Social Issues in Management*. ed. Stephen W. Gilliland vd. Charlotte, NC: Information Age Press, 2011.
- Gökcan, Mansur. "Tasavvufta Kanaat Anlayışı ve Bireysel-Sosyal Etkileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/1 (30 Haziran 2018), 95-129. <https://doi.org/10.30627/cuilah.440610>
- Hayat, Qlander vd. "Greed: Theoretical, Religious and Business Perspective". *Journal of Islamic Business and Management (JIBM)* 11/02 (31 Aralık 2021). <https://doi.org/10.26501/jibm/2021.1102-009>
- Haynes, Katalin Takacs. "The Psychology of Greed". *The Psychology of Extremism: A Motivational Perspective*. ed. Arie Kruglanski vd. 203-229. Routledge, 2021.
- Hoyer, Karlijn vd. "Greed: What Is It Good For?" *Personality & Social Psychology Bulletin*, 1461672221140355. <https://doi.org/10.1177/01461672221140355>
- Hökelekli, Hayati. "Hırs". *İslam'da İbadet, İnanç ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. ed. İbrahim Kâfi Dönmez. C. 2. İstanbul: M.Ü. İ.F.V. Yayınları, 1997.
- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2013.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulkaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Jiang, Xinying vd. "Greed as an Adaptation to Anomie: The Mediating Role of Belief in a Zero-Sum Game and the Buffering Effect of Internal Locus of Control". *Personality and Individual Differences* 152 (2020), 1-6. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2019.109566>
- Kaplan, Harvey A. "Greed: A Psychoanalytic Perspective". *Psychoanalytic Review* 78/4 (1991), 505-523.
- Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kernberg, Otto F. *Aggressivity, Narcissism, and Self-Destructiveness in the Psychotherapeutic Relationship: New Developments in the Psychopathology and Psychotherapy of Severe Personality Disorders*.

- Yale University Press, 2004. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300101805.001.0001>
- Kets de Vries. *The Greed Syndrome* (SSRN Scholarly Paper, 18 Nisan 2016). Social Science Research Network. Erişim 18 Ekim 2023. <https://doi.org/10.2139/ssrn.2766233>
- Kirchgässner, Gebhard. "On Self-Interest and Greed". *Journal of Business Economics* 84/9 (01 Aralık 2014), 1191-1209. <https://doi.org/10.1007/s11573-014-0737-1>
- Klein, Melanie. *Haset ve Şükran*. çev. Orhan Koçak - Yavuz Erten. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kleinberg, Aviad. *7 Deadly Sins: A Very Partial List*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- Krekels, Goedele - Pandelaere, Mario. "Dispositional Greed". *Personality and Individual Differences* 74 (2015), 225-230. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2014.10.036>
- Levine, David P. "The Attachment of Greed to Self-Interest". *Psychoanalytic Studies* 2/2 (2000), 131-140. <https://doi.org/10.1080/14608950050013323>
- Liu, Zhenzhen vd. "Psychometric Properties of the Chinese Version of the Dispositional Greed Scale and a Portrait of Greedy People". *Personality and Individual Differences* 137 (2019), 101-109. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2018.08.012>
- Magessi, Nuno Trindade - Antunes, Luis. "Agent's Fear Monitors the Spread of Greed in a Social Network". France, 2013b.
- Melluish, Greg. "Greed is Great". *IPA Review* 61/2 (2009), 23-24.
- Moore, Don A. - Loewenstein, George. "Self-Interest, Automaticity, and the Psychology of Conflict of Interest". *Social Justice Research* 17/2 (2004), 189-202. <https://doi.org/10.1023/B:SORE.0000027409.88372.b4>
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. çev. Mehmed Sofuoğlu. 8 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 1988.
- Nikelly, Arthur. "The Pathogenesis of Greed: Causes and Consequences". *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 3/1 (2006), 65-78. <https://doi.org/10.1002/aps.50>
- Piff, Paul K. vd. "Higher Social Class Predicts Increased Unethical Behavior". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 109/11 (13 Mart 2012), 4086-4091. <https://doi.org/10.1073/pnas.1118373109>
- Râzî, Ebu Bekir. *et-Tıbbu'r-Ruhanî/Ruh Sağlığı*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Schimmel, Solomon. *The Seven Deadly Sins: Jewish, Christian, and Classical Reflections on Human Psychology*. New York Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Sekhar, Sujit vd. "Dispositional Greed and Its Dark Allies: An Investigation among Prospective Managers". *Personality and Individual Differences* 162 (01 Ağustos 2020), 1-6. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110005>

- Seuntjens, Terri G. vd. "Defining Greed". *British Journal of Psychology* (London, England: 1953) 106/3 (2015a), 505-525. <https://doi.org/10.1111/bjop.12100>
- Seuntjens, Terri G. vd. "Dispositional Greed". *Journal of Personality and Social Psychology* 108/6 (2015), 917-933. <https://doi.org/10.1037/pspp0000031>
- Seuntjens, Terri G. vd. "Greedy Bastards: Testing the Relationship Between Wanting More and Unethical Behavior". *Personality and Individual Differences* 138 (2019), 147-156. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2018.09.027>
- Stenstrom, Douglas M. - Curtis, Mathew. "Pride, Sloth/Lust/Gluttony, Envy, Greed/Wrath": *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 8/7 (2012), 1-27.
- Taylor, Gabriele. *Deadly Vices*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Tickle, Phyllis A. *Greedy: The Seven Deadly Sins*. USA: Oxford University Press, 2004.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*. çev. Abdullah Parlıyan. 3 Cilt. Konya: Konya Kitapçılık, 2004.
- Vrabel, Jennifer K. vd. "Pathological Personality Traits and Immoral Tendencies". *Personality and Individual Differences* 140 (2019), 82-89. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2018.02.043>
- Wang, Long vd. "Economics Education and Greed". *Academy of Management Learning & Education* 10/4 (2011), 643-660. <https://doi.org/10.5465/amle.2009.0185>
- Wang, Long - Murnighan, J. Keith. "On Greed". *The Academy of Management Annals* 5/1 (2011), 279-316. <https://doi.org/10.1080/19416520.2011.588822>
- Waska, Robert. "Greed and the Frightening Rumble of Psychic Hunger". *The American Journal of Psychoanalysis* 64/3 (2004), 253-266. <https://doi.org/10.1023/B:TJJP.0000041260.85396.cf>
- Waska, Robert. "Greed, Idealization, and the Paranoid-Schizoid Experience of Insatiability". *The Scandinavian Psychoanalytic Review* 26/1 (2003), 41-50.
- Yahya İbn Adî. *Tehzîbü'l- Ahlâk: Ahlak Eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Zeelenberg, Marcel vd. "When Enough is not Enough: Overearning as a Manifestation of Dispositional Greed". *Personality and Individual Differences* 165 (2020), 1-11. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110155>
- Zeelenberg, Marcel - Breugelmans, Seger M. "The Good, Bad and Ugly of Dispositional Greed". *Current Opinion in Psychology* 46 (2022), 1-5. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2022.101323>
- Zhu, Yiming vd. "Is Greed a Double-Edged Sword? The Roles of the Need for Social Status and Perceived Distributive Justice in the Relationship Between Greed and Job Performance". *Frontiers in Psychology* 10 (2019). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02021>

The Nature of Greed and Its Destructive Effects on Human Life

Res. Assist. Dr. Esra İRK

Extended Summary

Greed, shaped by religious, historical, cultural, and economic processes, appears as a favorable and pragmatic concept in some disciplines; however, in most disciplines, it is described as a corrupting and destructive force. Greed is generally defined as an insatiable and limitless desire to acquire wealth and possessions. In other words, it is an attitude related to obtaining more than one needs, such as more income, more property, more power, more privileges, and the like. In greed, the tendency for insatiability and excessive desire plays a decisive role. The desire to elevate material objects and symbols, and to attain them, is a strong parameter. On the other hand, greed encompasses a situation where an individual sees oneself as primary and central while perceiving others as secondary and in the background. The greedy person exhibits an excluding attitude towards the space of others while preserving their existence. In this regard, greed signifies a process in which different forms of relationships such as selfishness, conflict, and lack of empathy come to the forefront.

Greed is a behavior that harbors various elements within its nature, deviating from simplicity and uniformity. The relationship with concepts such as personal interest, stinginess, and envy further broadens the scope of greed's influence. These emotions and tendencies, by increasing the attraction towards material possessions, nurture and shape greed. Greed leads to a change in individual behavior patterns and significantly influences the way an individual relates to both oneself and others. Because greedy individuals consistently exhibit behavior aimed at obtaining more, they strive to alleviate their spiritual hunger by elevating material power and symbols without any restraint. This also prevents the effective activation of humane and moral values. Greedy individuals have elevated and internalized a lifestyle centered around money. For them, the act of "winning" has become a predominant value. However, this kind of lifestyle is far from providing an atmosphere for psychological satisfaction. It leads to an increasingly deepening separation between the individual and their self; and does not allow for psychological integrity. Because pursuits solely focused on material gain not only weaken the channels for the reproduction of positive emotions but also hinder the relational bonds brought about by these emotions. Thus, fear and anxiety-driven actions motivating the greedy individual reduce their relationship with others to a one-sided, instrumental, and passive state.

Greed is a condemned and prohibited behavior in almost all religions due to its tendency to lead to moral flaws and deviations. Looking at the Quran, it can be seen that the malevolent and destructive aspect of greed and ingratitude is clearly emphasized. In the hadiths, while it is mentioned that the desire for wealth is inherent in human nature, it is emphasized that the essence lies in the richness of the heart. Because, contentment of the heart is based on being satisfied with the provision that Allah has granted for oneself. Such a person is inclined not to have expectations from anyone other than Allah. Greed is a behavior that leads away from encompassing moral values such as generosity, altruism, and gratitude. It points to a condition that renders a person's value system passive. It indicates a state that renders an individual's value system passive. Therefore, the sense of contentment, seen as a protective shield for religious and human bonds, has been mentioned as an alternative against greed. Additionally, it is emphasized that, while living a dynamic lifestyle away from monotony and stagnation, there is a necessity for an understanding grounded in ultimately accepting the distribution made by Allah.

Alongside all these negative effects, the literature also acknowledges some positive functions of greed. The ambition and perpetual desire for acquisition inherent in the nature of greed point to a dynamic process that motives for accessing material gains at various levels and seeking greater opportunities and possibilities. However, in contrast to the limited benefits of greed, its potential to lead to negative experiences with destructive energy is much higher. Because greed propels behaviors toward actions such as violating the rights of others, manipulation, insensitivity, and aggression. A greedy person, lacking an optimistic outlook for the future, seeks to earn and acquire through channels that appear more attractive and suitable to them. This also provides an opportunity to activate behavior patterns that aim to disrupt and cause harm by engaging in negative behavioral patterns. Because the potential for such an individual to act according to their dynamics and rules weakens the impact of social norms. In conclusion, greed, as a part of human nature, is a tendency that emerges within the dynamic flow of life. Therefore, it is not entirely possible to eliminate it. However, the individual's re-balancing of inner elements and possessing transcendent values can be considered among factors that facilitate managing greed.

Keywords: Psychology of Religion, Greed, Self-Interest, Dissatisfaction, Mental Health

Mu'tezile'nin İki Temsilcisi: Cüşemî-Zemahşerî İrtibatı ve el-Keşşâf'ın Orjinalliği

Two Representatives of Mu'tazila: al-Jishumî - al-Zamakhsharî Connection and The Originality of The al-

Kashshaf

Dr. Fatih PAMUK

fth_pmk@hotmail.com

Diyanet Akademisi Eğitim Görevlisi

Academy of The Diyanet, Dr. Education Officer

 [0000-0002-1751-7490](https://orcid.org/0000-0002-1751-7490)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

30 Kasım/November 2023

8 Şubat / February 2024

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Pamuk, Fatih. "Mu'tezile'nin İki Temsilcisi: Cüşemî-Zemahşerî İrtibatı ve el-Keşşâf'ın Orjinalliği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 228,256.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1398494>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1398494](https://doi.org/1051702/esoguifd.1398494)

Mu'tezile'nin İki Temsilcisi: Cüşemî-Zemahşerî İrtibatı ve el-Keşşâf'ın Orjinalliği

Öz ► Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb*'i günümüze ulaştıran en mufassal Mu'tezilî tefsir olması, Cârullah ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ise Kur'ân'ın dil bilimsel inceliklerini aktaran, diğer tefsirlere de kaynaklık eden bir başyapıt ve müelliflerinin Mu'tezilî kimliklere sahip olmaları açısından önem taşımaktadır. Bazı kaynaklar; müfessirlerin *Keşşâf*'ı kaynak edindiği gibi Zemahşerî'nin de Cüşemî'nin eserini temel aldığı, *et-Tehzîb* eserinden etkilenerek *Keşşâf*'ı yazdığını aktarır. Bir başka iddia ise Zemahşerî'nin *Keşşâf-ı Kadîm* ve *Keşşâf-ı Cedîd* şeklinde iki eseri bulunduğu yönündedir. Çalışmada bu iddialar araştırılarak iki müfessirin etkileşimi ve *Keşşâf*'ın özgün yönlerinin tespit edilmesi amaçlanmaktadır.

Doküman ve içerik analiz yönteminin uygulandığı çalışmada; *et-Tehzîb* ve *el-Keşşâf*'ın sadece rivayete dayalı mukayesesinde yanıltıcı sonuçlara ulaşılabileceği neticesine varılmıştır. *et-Tehzîb* aracılığı ile *Keşşâf*'ta aktarılan görüşlerin önemli kısmının aslı kaynağına ulaşılabilecek kadar iki tefsir benzerlikler taşısa da Zemahşerî'nin tefsirini meânî ve beyân ilimlerini esas alarak kaleme aldığı, bu açıdan özgün bir eser olduğu anlaşılmıştır. Daha önce tefsire dair hacimli bir çalışma yapan Zemahşerî'nin, muhtasar tutma gayesiyle *Keşşâf*'ta kaynak belirtmekten kaçınmış olma ihtimali üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mu'tezile, Cüşemî, Zemahşerî, Kelam *et-Tehzîb*, *el-Keşşâf*

Two Representatives of Mu'tazila: al-Jishumî - al-Zamakhsharî Connection and The Originality of The al-Kashshaf

Abstract ► al-Hakim al-Jishumî's al-Tahdhib stands out as the most comprehensive Mu'tazilite tafsir that has endured. Meanwhile, Zamakhshari's al-Kashshaf is regarded as a masterpiece, conveying linguistic subtleties and serving as a foundational source for other tafsirs. These tafsirs gain significance due to the Mu'tazilite identity of their respective authors. Some sources say that Zamakhshari used al-Jushami's work as a basis, just as the mufassirs used Kashshaf as a source, and that he wrote Kashshaf under the influence of al-Tahdhib. Some sources claim that al-Zamakhsharî produced two tafsirs: al-Kashshaf al-Qadim and al-Kashshaf al-Jadid. This study aims to investigate these claims and determine the interaction between the two commentators, as well as identify the original aspects of al-Kashhâf.

In this study which employs document and content analysis methods, it is concluded that only relying on a narrative-based comparison of al-Tahdhib and al-Kashshaf can lead to misleading results. Although many opinions conveyed in "al-Kashshaf" through "al-Tahdhib" bear significant similarities, it is understood that Zamakhsharî wrote his commentary by focusing on semantic and stylistic sciences, making it an original work. The possibility of Zamakhsharî avoiding citing sources in "al-Kashshaf" due to the goal of being concise, considering his extensive work on commentary before, has also been emphasized.

Keywords: Tafsir, Mu'tazila, al-Jishumî, al-Zamakhsharî, Kalam, al-Tahdhib, al-Kashshaf

Giriş

Dirâyete dayalı tefsir anlayışının neşet etmesi ve yayılmasında Mu'tezile âlimlerinin önemli katkıları olmuştur.¹ Hatta farklı mezheplere mensup müfessirlerin Mu'tezilî Kur'ân yorumundan etkilendiğini söylemek de mümkündür. Ancak tefsir alanına dair önemli

¹ Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/286.

katkılarına rağmen Mu'tezile müfessirleri ve eserlerine dair kaynak eksikliği devam etmektedir.² Bu nedenle; Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'i ve Cârullah ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, müelliflerinin Mu'tezilî kimlikleri nedeniyle ayrı bir önem taşımaktadır. Cüşemî'nin *et-Tehzîb*'i, Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine ulaşma imkânı sağlayan, günümüze ulaşmış en mufassal tefsirdir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ise Kur'ân'ın dil bilimsel inceliklerini esas alan, bu yönde diğer tefsirlere de kaynaklık eden bir eserdir.

Hâkim el-Cüşemî; 413/1022'de Beyhak'ın Cüşem köyünde dünyaya gelmiştir. Farklı ekollere mensup çeşitli hocalardan dersler almış, Hanefî mezhebinde derinleşmiştir.³ Bazı kaynaklarda Hanefîliği bırakarak Zeydîliğe geçtiği yönünde iddialar vardır.⁴ Ancak bu iddiaların doğru olmadığı gerekçeleriyle ortaya konulmuştur. Onun taassup derecesinde Mu'tezilî olduğu, Hanefî fıkında derinleştiği, ancak amelî meselelerde bir fakih edasıyla yaklaşım sergilediği sonucuna varılmıştır.⁵ Cüşemî muhalifleri tarafından 494/1101 tarihinde Mekke'de katledilmiştir. Bazı kaynaklarda Zemahşerî, Cüşemî'nin öğrencileri arasında zikredilmiştir.⁶

Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî; Türkistan'ın Hârizm bölgesi Zemahşer köyünde 467/1075 tarihinde dünya gelmiştir. Hârizm-Horasan-Irak-Mekke hattında çeşitli şehir ve bölgelere ilim yolculukları yapmıştır.⁷ Zemahşerî, Selçuklu veziri Nizâmülmülk'e (öl. 485/1092) yazdığı bir mektupla kendisinden makam talep eder. Ancak bu isteği çeşitli saiklerle kabul edilmez. Bunun

² Fatih Pamuk, *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru* (Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2023), 13-14.

³ Ebü'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak*, (Dımeşk: Dâru İkra, 2004), 390; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fârîs ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-E'lam Kamüsü Terâcîm li-Eşherî'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müstarebin ve'l-Müsteşrikin*, (Daru'l-ilm lil Melâyin, 2002), 5/289; Fuad Seyyid, *Fadlû'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Müfessîrin*, (Tunus: 1974), 353; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, (Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/21.

⁴ Adnan Muhammed Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 81; Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/185; Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelami Polemikleri: Hakim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 34-38; Fikret Soyal, "Esmâ-Ahkâm (Va'îd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 690.

⁵ Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 71-91.

⁶ Fuad Seyyid'in ifadesi: Ebü'l-Kasım el-Belhi vd., *Fadlû'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 70; Velid b. Ahmed Hüseyin ez-Zübeyri vd., *el-Mevsuatü'l-Müeyyere fi Terâcîmi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İkra ve'n-Nahv ve'l-Luga*. (Medine: Mecelletü'l-Hikme, 2003), 2/1887; Sâlih b. Çarmullah el-Çâmidî, *el-Mesâilü'l-İtizâliyye fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* (Dâru'l-Endelüs, 1998), 1/25; Adnan Muhammed Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 80. Süleyman Narol, *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematîği (Hâkim el-Cüşemî Örneği)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 23.

⁷ Mehmet Talha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasîğinin Etki Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 29.

üzerine Hârizm'den ayrılarak Horasan'a gider.⁸ Cüşemî'nin ders halkasına muhtemelen bu süreçte iştirak eder. Zemahşerî'nin Mu'tezile ile irtibatı; hocaları arasında zikredilen Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101), Ebû Mudar Mahmud ed-Dabbî (öl. 508/1114) ve Rükneddin İbnü'l-Melâhimî'den (öl. 536/1141) aldığı derslere bağlanır.⁹ Zemahşerî 538/1144 yılında Özbekistan sınırları içerisindeki Cürcâniye'de vefat eder.¹⁰

Zemahşerî; tefsir, lügat ve belâgat ilimlerinde döneminin önemli âlimleri arasında sayılır. Arap diline olan hakimiyeti nedeniyle; “Şeyhu'l-Arabiyye” diye anılır.¹¹ Bazı araştırmacılar tarafından Zemahşerî'nin Arap dilindeki bu yetkinliği, Mu'tezilî oluşuyla irtibatlandırılmaktadır.¹² Zemahşerî'nin tefsirini, Eş'arî âlim Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) nazm¹³ teorisinden etkilenerek kaleme aldığı, Keşşâf adlı eseri ve Arapça'ya olan vukufiyeti ile Mu'tezile içerisinde de ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu dikkate alındığında, Arap diline olan hakimiyetinin mezhebi kimliği ile irtibatlandırılması uygun gözükmemektedir. Ayrıca çalışmamızda temas edeceğimiz üzere Zemahşerî'nin, âyetlerin Arap diline aykırı yorumlanmasına karşı çıktığı, hatta Arap diline aykırı olarak Mu'tezilî ilkelere delil çıkaran âlimlere de bu yönde eleştirilerde bulunduğu tespit edilmektedir.

Zemahşerî 526/1132 tarihinde Mekke ziyareti sırasında Keşşâf tefsirini yazmaya başlar, 528/1134 Rebülevvel ayının 23. Pazartesi sabahı Mekke'de tamamlar.¹⁴ Hayatının son dönemine doğru eseri tamamladığı yönünde görüşlere de rastlanır.¹⁵

Zemahşerî Keşşâf eserinde; âyetleri özellikle lügavî, nahvî ve belâğî açıdan ele alır. Fıkıh ve kelama dair meselelerde nazarî tartışmalardan kaçınarak lafızların delâletiyle yetinir.¹⁶ Zemahşerî'den önce lügavî ve nahvî tefsire dair; Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Ubeyde (öl. 209/824), Ahfeş (öl. 215/830), Taberî (öl. 310/923), Zeccâc (öl. 311/923) gibi âlimler önemli çalışmalar

⁸ Editörün notu: Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucâhi't-Te'vil: Keşşaf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/15.

⁹ Editörün notu: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/16.

¹⁰ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/464; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

¹¹ Öztürk - Mertoğlu, “Zemahşerî”, 44/235-238.

¹² Benzer yaklaşımlar için bk. Şeyma Altay, *Tefsirde Yorum ve Öznellik* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 50.

¹³ Cürcânî; Kur'ân'ın nazmını, i'câz vecihleri arasında sayar. Nazmın mana ile ilişkili olduğunu, manaya göre lafızların şekillendiğini ve dizildiğini savunur. Detaylı bilgi için bk. Sedat Şensoy, “Nazmü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/465.

¹⁴ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 25.

¹⁵ Editörün ifadesi: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15.

¹⁶ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 31.

yapmıştır. Zemahşerî; daha önceki bu birikimi kendi tercihlerini de katarak veciz bir şekilde aktarır. Keşşâf tefsirindeki metodu nedeniyle belâgat içerisindeki meânî¹⁷ ilminin temel alındığı edebî tefsir alanının kurucu ismi olduğu düşünülür. Cürcânî'nin nazm teorisini tefsirine uygulaması, âyetlerin söz diziminden ortaya çıkan anlam inceliklerini ön plana çıkarmasıyla diğer tefsirlerden ayrıştığı kabul edilir.¹⁸

1. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ını Cüşemî'den Etkilenerek Yazdığı İddiası

Keşşâf; tefsir alanında otoritesi kabul edilen, yazıldığı zamandan günümüze kadar önemini muhafaza etmiş bir tefsirdir. Yazarın Mu'tezilî kimliğine rağmen muhalif mezheplere mensup müfessirler dahi bu tefsirden müstağni kalamamışlardır. Başta Râzî (öl. 606/1210), Beydâvî (öl. 685/1286), Nesefî (öl. 710/1209) ve Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) olmak üzere birçok müfessir kendisinden istifade etmiş, bazı tefsirler Keşşâf'ın itizalî görüşlerden sadeleştirilmiş kopyası olarak addedilmiştir.¹⁹ Tefsir alanında daha çok Keşşâf'ın etkisinden söz edilse de Zemahşerî'nin kendisinden etkilendiği bazı isim ve eserlerden de bahsedilmiştir. Zeccâc (öl. 311/923), Rummânî (öl. 384/994) ve Cürcânî (öl. 471/1078) Zemahşerî'nin tefsir kaynakları arasında zikredilmiş, Keşşâf'taki bazı bilgileri Zeccâc'dan aldığı, Rummânî'nin eserini takip edip ona ziyadeler yaptığı yönünde teyide muhtaç iddialar dillendirilmiştir.²⁰ Bazı kaynaklarda ise Zemahşerî'nin, hocası Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* eserinden faydalanarak tefsirini yazdığı, diğer müfessirler Keşşâf'ı esas aldığı gibi Zemahşerî'nin de *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'i esas aldığı yönünde iddialar bulunmaktadır.²¹

Cüşemî'nin *Şerhu Uyûni'l-Mesâil* adlı eserinde aktardığı Mu'tezile tabakatına dair ilgili bölümü, *Fazlül-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserde bir araya getiren Fuad Seyyid (öl. 1967) *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'e dair mukaddimede şu ifadeleri kaydeder:

¹⁷ Belâgat ilminin alt dallarından biridir. Detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Meânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/204-206.

¹⁸ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 31-32.

¹⁹ Örneğin Nesefî-Zemahşerî mukayesesi yapılan bir çalışmada; "Nesefî tefsirinin büyük çoğunluğunun Zemahşerî tefsirinin bir kopyası mahiyetinde olduğunu tespit ettik." ifadesi kullanılmıştır. Hasan Çelik, *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Nesefî - Zemahşerî Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 139.

²⁰ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf ve Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 22-23.

²¹ Muhakkikin ifadesi için bk. Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl* (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2008), 14.

“Bu eser; asıl kaynakları günümüze ulaşamayan, kendinden önceki Mu'tezile tefsirlerinin özetle bize ulaşmasına kaynaklık etmiştir. Öğrencisi Zemahşerî, *Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil* adlı eserini bu (tefsir) üzerine bina etmiştir.”²²

Fuad Seyyid, Cüşemî'nin *et-Tehzîb*'inin tefsir tarihi açısından önemini vurgularken, *Keşşâf* gibi bir esere temel teşkil ettiğini iddia etmektedir. Çalışmasının diğer bir baskısında ise şu ifadeleri kullanır:

“Bu (Cüşemî'nin) meşhur tefsiri, nefis tertibiyle diğer tefsirlerden temayüz eder. Önce ayeti tam olarak aktarır. Ardından “el-Kırae” der, yedi kıraati zikreder. Daha sonra “el-Lüga” der, (lügavî bilgilere) yer verir. Akabinde “en-Nazm” der, (münâsebâta dair bilgileri) paylaşır. Daha sonra “el-Ma'na” der, burada çeşitli görüşler aktarır. Her görüşü, görüşün sahibi olan müfessire nispet eder. Sonra “en-Nüzûl” der, nüzul sebeplerine yer verir. Son olarak “el-Ahkam” der, âyetlerden pek çok hüküm istinbat eder. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinin, bu tefsire nazaran fazlasıyla bir ta'kid olduğu söylenir.”²³

Tefsir alanında otoritesi kabul edilen *Keşşâf*'ın *et-Tehzîb* adlı eserin; ta'kid/lafız ve anlam bakımından düzenlenerek kapalılaştırılmış şekli olarak ifade edilmesi kuşkusuz iddialı bir söylemdir. Ayrıca fesahatin özelliklerinden biri ta'kidden kaçınmakken,²⁴ fesahat ve belâgatiyle ön plana çıkmış bir eserin “ta'kid” ifadesiyle vasıflanması manidardır. Benzer iddiayı *Tahkîmu'l-Ukûl* adlı eseri tahkik eden Abdüsselâm b. Abbâs da dile getirerek; müfessirlerin Zemahşerî'nin tefsirine bağlı kaldıkları gibi Zemahşerî'nin de Cüşemî'nin *et-Tehzîb* eserine bağlı kaldığını belirtir. İki tefsir arasındaki yakınlığın bu durumu ispat ettiğini söyler.²⁵

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'i üzerine bir çalışma yapan Adnan Zerzur; Cüşemî ile Zemahşerî'nin tefsirlerini bazı âyetler üzerinden tahlil etmiş, ikisi arasında irtibatın olduğu sonucuna varmıştır. Zemahşerî'nin dil bilimsel izahlarını sorgulamış, bazı yaklaşımlarını hatalı bulmuştur. Zerzur; Zemahşerî'nin aktardığı çoğu tefsir ve te'vil vechinin, Cüşemî'nin tefsirinde mevcut olduğunu, Cüşemî'nin tefsirinde bulunmayıp da Zemahşerî'de bulunan çok az farklılık bulunduğunu iddia etmiştir. *Keşşâf*'ın pek çok hususta Cüşemî'nin tefsirine dayandığını, ancak Zemahşerî'nin Cüşemî'nin tertipli şekilde aktardığı bilgileri, dağınık şekilde yeniden düzenlediğini söylemiştir. Zemahşerî'nin kendi tefsirini yazmadan önce Cüşemî'nin tefsirini

²² Muhakkikin ifadesi için bk. Ebü'l-Kâsım el-Belhî vd., *Fadlül-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beirut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 68.

²³ Muhakkikin ifadesi için bk. Ebü'l-Kâsım el-Belhî vd., *Fadlül-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (ed-Dârü't-Tûnisîyyetü li'n-neşr, ts.), 355; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 211.

²⁴ Sedat Şensoy - Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Ta'kid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/457.

²⁵ Muhakkikin ifadesi için bk. Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 14.

gördüğünü, ondan iktibasta bulunduğunu iddia etmiş, kendisinden alıntılar yapmasına rağmen ismen atıf yapmamasını haksızlık olarak vasıflandırmıştır.²⁶

Kendisinden sonraki eserleri etkilemiş, kendi alanının temel klasikleri arasına girmiş bir eserin aleyhinde dile getirilen bu iddialar, ciddi ve çok yönlü şekilde araştırılmalıdır. İki tefsir karşılıklı olarak tahlil edilirken, öncelikle tefsir ilminin; Hz. Peygamber'in tebyini ile başlayan, sahabe ve tâbiûn ile devam eden bir zincirin halkaları olduğu dikkate alınmalı, benzer rivayetlerin farklı eserlerde tekrarlanması tabii bir durum olarak karşılanmalıdır. Bu nedenle eserler arasındaki etkileşim çok yönlü bir araştırmaya tabi tutulmalı, nakle dayalı verilerden ziyade, ilgili aktarımlara dair müelliflerin yaklaşım metodu üzerinde durulmalıdır. Cüşemî ve Zemahşerî özelinde düşünüldüğünde; iki müfessirin etkileşimi; kıraat, sebab-i nüzûl, âyetin tefsir ve te'vili gibi naklî aktarımlar üzerinden değerlendirildiğinde, ilgili eserlerin büyük ölçüde benzeştiği şeklinde bir sonuca ulaşılabılır. Bu açıdan pek çok tefsir eserinin de kendi aralarında benzeştiğini söylemek mümkündür. Daha doğru bir sonuca ulaşmak için; naklî bilgiler, tefsir alanının ortak malzemesi olarak değerlendirilmeli, müellifler arası etkileşim, bu ortak malzemeye dair yaklaşım metotları üzerinden araştırılmalıdır.

İki tefsir, rivayet merkezli olarak karşılaştırıldığında, tahmin edildiği üzere önemli benzerlikler bulunmaktadır. Hatta rivayetler açısından; *et-Tehzîb* eserinin *el-Keşşâf*'tan daha kapsamlı olduğu, Zemahşerî'nin isim vermeden aktardığı bazı rivayetleri, Cüşemî'nin görüş sahiplerine nispet ederek paylaştığı anlaşılmaktadır.

Örneğin Zemahşerî; "*Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır.*"²⁷ âyetine dair isnadsız iki farklı yorum zikreder. Birinci yoruma göre; her ilim sahibine karşı, ondan daha fazla bilgili biri bulunmaktadır. İkinci yoruma göre her ilim sahibinin üzerinde alîm/en bilgili olan Allah vardır. Her iki yorumu da aktaran Cüşemî, ilgili görüşleri sahabe ve tâbiundan çeşitli isimlere isnad eder. Üçüncü bir yorum daha ekleyerek; "Bir ilimle bilgi sahibi olanların üzerinde, -bir ilimle değil- zatıyla alîm olan Allah vardır." görüşüne yer verir.²⁸ Ardından kendi değerlendirmesini yaparak üçüncü görüşe katıldığını ifade eder. Âyetin; Allah'ın zâtıyla âlim olduğuna delâlet ettiğini belirtir. Bir ilimle bilmesi durumunda, âyette ifade edildiği üzere o ilmin de üzerinde bir alîm/bilen olması gerekeceğini, bu nedenle onun zâtıyla âlim olduğunu savunur. İlgili âyet üzerinden; Eş'ariyye, Kerrâmiyye, Küllâbiyye, Râfiziler ve İmamiyye'nin önemli temsilcilerinden Hişam b. Hakem'e (öl. 179/795) reddiye yapar.²⁹ İlgili âyet özelinde

²⁶ Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 459-479.

²⁷ Yûsuf 12/76.

²⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018), 5/3690.

²⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3691.

Cüşemî'nin, kaynaklarını belirterek Zemahşerî'de yer alan iki görüşü de içeren üç farklı yaklaşım aktardığı görülmektedir.

Sûrelerin faziletlerine dair rivayetler, Cüşemî ile Zemahşerî'nin tefsirleri arasındaki ortak yönlerden biridir. Cüşemî fedâil rivayetlerine sûrelerin mukaddimelerinde yer verirken Zemahşerî sûrelerin son kısmında aktarır. Her iki müfessir arasında bazı rivayetlerde farklılıklar da bulunur. Bu farklılıklar bazı rivayetlerde; ziyade, noksan, aynı manayı ifade eden farklı lafızlar şeklindeyken,³⁰ bazı rivayetlerde tam anlamıyla müfârekat eder.³¹ İlgili rivayetlerde Cüşemî genellikle sahabe râvilerine yer verirken, Zemahşerî doğrudan Hz. Peygamber'e isnad ederek rivayeti aktarır.

Keşşâf'ın özellikle tefsir rivayetlerine dair içeriğinin, Cüşemî'nin tefsiriyle büyük benzerlikler taşıdığını, bazı bölümlerinde adeta onun bir muhtasarı hüviyetinde olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Zemahşerî'nin temrîz sigasıyla قبل şeklinde aktardığı görüşlerin önemli bir kısmını Cüşemî'nin görüş sahiplerine isnad ederek aktardığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda *Keşşâf*'ta meçhul olarak yer alan bazı görüşlerin, *et-Tehzîb* eseri üzerinden seleften izinin sürülmesi mümkündür. Örneğin; Zemahşerî İhlas sûresinin mukaddimesinde, sûrenin nüzul yerine dair ihtilafa değinir. Ancak kaynak belirtmez.³² Cüşemî ise sûrenin İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) göre Mekkî, Katâde'ye (öl. 117/735) göre ise Medenî olduğu olduğu bilgisini paylaşır. İbn Abbas'ın görüşünü sahih olarak vasıflar.³³

Zemahşerî âyetü'l-kürsî'deki وسع كرسيه ifadesine³⁴ dair farklı yaklaşımlar sıralar. Öncelikle kürsî'nin, genişlik ve kapsamlık açısından semâvât ve arz'dan dar olmadığı görüşüne yer verir. Ardından ilgili ifadenin tasviri bir anlatım olduğunu söyler.³⁵ Cüşemî ise kürsî'nin semâvât ve arz'dan daha geniş olduğuna dair ilgili görüşü Ebû Müslim'e (öl. 322/934) isnad ederek aktarır.³⁶ Zemahşerî'nin aktardığı bir diğer yoruma göre ilgili ifade; ilminin herşeyi kuşattığı manasına gelmektedir.³⁷ Cüşemî ilgili görüşü İbn Abbas ve Mücahid'e (öl. 103/721) isnad eder.³⁸

³⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6033; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/991.

³¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6839; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/665.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1461.

³³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7591.

³⁴ el-Bakara 2/255.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/794.

³⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/999.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/794.

³⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/999.

Zemahşerî'nin görüşü sahibine isnad ederek aktardığı, Cüşemî'nin ise temriz siğasıyla yer verdiği durumlar da vakidir. Örneğin Fetih sûresi 29. âyete dair Cüşemî temriz sigasıyla; الزرع/ekininin Hz. Muhammed (sav.) olduğu, Hz. Ebû Bekir ile شطأ/filizlendiği, Hz. Ömer ve bütün ashabı ile فآزره/kuvvetlendiğini bildiren bir rivayete yer verir.³⁹ Zemahşerî ise benzer rivayeti İkrime'ye isnad ederek; Ebû Bekir ile شطأ/filizlendiğini, Ömer ile فآزره/kuvvetlendiğini, Osman ile kalınlaşıp sertleştiğini, Ali ile kökü üzere ayağa kalktığını bildiren bir rivayeti aktarır.⁴⁰ İki rivayet arasında önemli farklılıklar da bulunmaktadır.

İki tefsir arasında Zemahşerî'nin aktardığı, Cüşemî'nin ise yer vermediği rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin; Zemahşerî İnşirah sûresi 7. âyeti bazı Râfizîlerin فانصیب şeklinde ص harfinin kesrasıyla okuyarak “(İmamete Ali'yi) tayin et!” manası verdiğini aktarır. Bu okuyuşu bidat olarak vasıflar.⁴¹ Cüşemî ise ilgili rivayete yer vermez.

Sonuç olarak iki tefsirin rivayet açısından önemli benzerlikler taşıdığını söylemek mümkündür. Ancak bazı rivayetlerde farklılaştıkları da tespit edilmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere salt rivayet merkezli benzerlikler üzerinden etkileşim araştırması yapmak yanıltıcı sonuçlar doğurabilecektir. Bu açıdan iki tefsirin; amaç, yöntem, metot, rivayetlere yaklaşım gibi müfessirlerin kimliklerini ön plana çıkaran hususlar çerçevesinde tahlil edilmesi gerekmektedir.

Bu bağlamda Cüşemî ve Zemahşerî'nin tefsirlerini yazma amaçları farklılık arz etmektedir. Zemahşerî tefsirinde önceliği Kur'ân'ın lafzî inceliklerine verir. Kur'ân'ın fesahat ve belâgatı üzerinde durur. Mu'tezilî ilke ve esasları, tefsirinin ana teması olarak ön plana çıkarmadığı görülür.⁴² Diğer ilimlere nazaran tefsirin önemine temas eder. Rivayetler, fıkıh, kelim, nahiv gibi ilimlerde bilgi sahibi olursa da Kur'ân'a özgü meânî ve beyân⁴³ ilimlerinde uzmanlaşmadıkça Kur'ân'ın hakikatlerine ulaşamayacağını düşünür.⁴⁴ Tefsir yazması hususunda kendisine yapılan teklifleri geri çevirdiğini, ancak yaşadığı dönemde tefsir ilminin, meânî ve beyân ilimlerine vakıf olmayan kişilerin eline düştüğünü, bu nedenle tefsir yazmaya

³⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6514.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/273.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1353.

⁴² Editörün notu: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/31.

⁴³ Belâgat ilminin dallarından biridir. Detaylı bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/22-23.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/61.

başlamasının bir zorunluk haline geldiğini belirtir. Tefsirinin mukaddimesinde, yaşadığı dönemdeki tefsir eserlerinin yetersiz olduğunu itiraf eder.⁴⁵

Benzer şekilde Cüşemî de tefsir ilmini, ilimlerin en yücesi olarak görür. Ancak Zemahşerî'nin belâgatı ön plana çıkaran yaklaşımının aksine, rivayetleri merkeze alır. Seleften kendi dönemine kadar ulaşan rivayetleri tertipli bir şekilde aktarma gayesiyle tefsirini yazdığını söyler.⁴⁶ Zemahşerî'nin; sadece rivayet bilgisi, fıkıh, kelim gibi ilimleri temel alarak âyetleri tefsir etmeyi yeterli görmemesi, dönemine ulaşan tefsirleri yetersiz bulduğu için bir tefsir yazmaya karar vermesi, aynı dönemde Cüşemî'nin rivayet ve kelim merkezli mufassal bir tefsir yazdığı dikkate alındığında oldukça manidardır. Bu açıdan iki tefsirin yazılma amaçlarının ve temel karakteristik özelliklerinin farklı olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Zemahşerî'nin üstü kapalı şekilde ifade ettiği eleştirisinin muhatapları arasında Cüşemî de yer almaktadır.

Tefsir yazma amaçlarının yanı sıra eserlerindeki yöntem ve metotlarının da farklılaştığı söylenebilir. Bu bağlamda herkesin tefsir ilminin hakkını veremeyeceğini ifade eden Zemahşerî beyân ve meânî disiplini üzerinde durur. Tefsirini belâgat ilimleri bağlamında telif edeceğini belirtir.⁴⁷ Cüşemî ise tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân'a vurgu yapar. Kur'ân ilimlerinden; kıraat, lügat, i'râb, nazm, ma'na, nüzûl, edille-ahkâm, ahbâr-kasas üzerinde hususen durur ve tefsirini bu bağlamda tertip eder.⁴⁸ Dolayısıyla Zemahşerî'nin tefsirinde belâgat ilmi ön plana çıkarken, Cüşemî'de rivayetler, ulûmü'l-Kur'ân merkezli tertip edilir ve bu rivayetlerden itikâdî, fikhî vb. çeşitli hükümler çıkarılır.

Örneğin “Bizim gözetimimiz altında gemiyi yap!” buyruğunda⁴⁹ Cüşemî ve Zemahşerî'nin metod farkı tespit edilmektedir. Zemahşerî ilgili âyette yer alan بأعيننا ifadesinin irap açısından hâl konumunda olduğunu ifade eder. “أصنعها محفوظاً/ onu korunmuş olarak yap!” manasında olduğunu belirtir. Ardından âyete dair takdirde bulunur. Zımnen bu ifadede *istiâre-i temsiliye* bulunduğu işaret eder. Neticede Zemahşerî'nin âyeti belâgat açısından yorumladığı görülür.⁵⁰ Cüşemî ise ilgili âyeti; lügat, irab, mana ve ahkam başlıkları altında tahlil eder. بأعيننا ifadesine dair rivayet merkezli bir yaklaşım benimser.⁵¹

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/63.

⁴⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/191-194.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/61-63.

⁴⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/191-193.

⁴⁹ Hûd 11/37.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/399.

⁵¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3494.

Neticede ilgili âyeti Zemahşerî belâgat açısından, Cüşemî ise Kur'ân ilimleri bağlamında sıraladığı disiplinler çerçevesinde inceler. Sahabe, tâbiûn ve önemli Mu'tezilî âlimlere çeşitli görüşler isnad eder. Mu'tezilî düşünceyi destekleyen sonuçlara ulaşır.

İki müfessir arasındaki metot farklılığına dair benzer durum Âl-i İmrân 11. âyette de görülür. Zemahşerî كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ifadesine dair; كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا تفسیر لدأهم kaydını düşer. Bu izahıyla; كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا cümlesinin iraptan mahalli olmadığını, cümle-i tefsiriye olduğunu belirtmiş olur.⁵² Zemahşerî, nahvî açıdan âyete dair tek bir kayıt düşerek Arap diline olan hakimiyetini gösterir. Cüşemî ise aynı âyete kelâmî açıdan yaklaşır. İlgili ifadenin; azabın, günah karşılığında hak edildiğine, Allah'ın günah işlemeyen kuluna azap etmeyeceğine, kulların fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığına delâlet ettiğini belirtir. Âyette günah fiilinin, insanlara nispet edilerek “işledikleri günahlar” ifadesinin kullanılması üzerinden yaklaşımını gerekçelendirir. Âyetin adâlet ilkesine delâlet ettiğini, Cebrî anlayışın yanlışlığını ortaya koyduğunu ifade eder.⁵³ Âyette yer alan iki kelime üzerinden Mu'tezile'nin temel anlayışları; adâlet, vaîd ve ef'âlul-ibâd konularını temellendirdiği görülür.

Cüşemî'nin rivayet yönü ve Mu'tezilî düşünceyi tefsirine işleyişi, Zemahşerî'nin ise belâgat ilmini esas alışı Mâide 35. âyette de tespit edilir. İlgili âyeti Zemahşerî belâgat açısından değerlendirir. “Vesile” ifadesinin; taaatleri işleyerek, kötü fiillerden kaçınarak Allah'a yaklaşmaya araç kılınan şeylerden istiare olduğunu belirtir.⁵⁴

Cüşemî ise “Ona vesileler arayın!” ifadesine dair çeşitli rivayetler aktarır. Rivayetlerin ardından ilgili âyetten çeşitli hükümler çıkarır. Bu ifadenin; ebedî kurtuluşa ancak ibadet ve taatlarla ulaşılabileceğine delâlet ettiğini, dolayısıyla bu âyetin Mürcie'nin iman ve amel anlayışını bâtil kıldığını belirtir.⁵⁵ İlgili ifade üzerinde Cüşemî ve Zemahşerî'nin yaklaşım farklılığı, Maide sûresinin ilk âyetinde geçen “أَوْفُوا بِالْعُقُودِ” ifadesinde de yer alır. Zemahşerî ilgili ifadeyi beyân ilmi açısından değerlendirerek; soyut bir şeyin somut bir şeye benzetilerek *istiâre-i tasrîhiyye* olduğuna işaret eder.⁵⁶ Cüşemî ise ilgili ifadeyi rivayetler bağlamında ele alarak tahlil eder.⁵⁷

Cüşemî ve Zemahşerî her ne kadar aynı itikâdî düşüncede olsalar da tefsirleri; mezhebî kimliklerin etkisi açısından önemli farklar taşır. Zemahşerî bir şiirinde “إذا سألوا عن مذهبي لم أبح”

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/883.

⁵³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1105/1106.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/433.

⁵⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1951.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/357.

⁵⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1850.

وأكتمه به - /Mezhebimi sorduklarında, onu söylemem, gizlerim.”⁵⁸ şeklinde kendi tutumunu itiraf eder. Tefsirinde de bu yaklaşımını sürdürür. Mu'tezilî düşüncesini çoğunlukla satır aralarına gizler. Eserinin genel temasını, mezhebî kimliğinden ziyade meânî ve beyân ilmi oluşturur. Bu bağlamda *Keşşâf*'ın “Kur'ân'ın Mu'tezilîleştirilmesi örneği” olarak tanımlanmasının⁵⁹ doğru olmadığını düşünmekteyiz. Eğer *Keşşaf* bir şekilde tanımlanacaksa; “Kur'ân âyetlerinin beyân ve meânî ilmi bağlamında tefsir edilmesi örneği” şeklinde tanımlanmasının daha doğru olacağı kanaatini taşımaktayız. Zira eser, bu hususiyeti nedeniyle farklı ekollere sahip müfessirlerin de temel kaynaklarından biri olmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen'in (doğ. 1883-öl. 1971); *Keşşâf*'ta yer alan itizâlî yaklaşımları, dolunay kadar parlak olan ayın çehresindeki lekeler mesabesinde görmesi, bu durumu teyit etmektedir.⁶⁰

Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsir*'inde ise mezhebi kimliği açıkça etkisini gösterir. Müfessir tefsir ettiği her bir âyetten Mu'tezilî ilke ve esaslara deliller çıkarır. Mu'tezilî anlayışa atıflarda bulunur. Muhaliflerini ise şiddetli şekilde eleştirir. *Keşşâf*'ın aksine müfessirin mezhebî kimliği, eserin genel temasını oluşturmaktadır.

Örneğin Cüşemî İsrâ sûresi 37-40. âyetlerin; Allah'ın kabihleri irade etmediğine, irade ve kerih görmesinin zâtî bir sıfatı olmadığına, aksine fiili bir vasfı olduğuna, irâdesinin hâdis/yaratılmış olduğuna, Kur'ân'ın yaratılmışlığına, rızasının olmadığı işlerin Allah'a isnad edilemeyeceğine, kesbin yanlışlığına delâlet ettiğini söyler. Cebriyye,⁶¹ Neccâriyye,⁶² Küllâbiyye⁶³ ve Bâtıniyye'ye⁶⁴ eleştirilerde bulunur.⁶⁵ Zemahşerî ise ilgili âyetleri dil bilimsel açıdan tefsir eder. Mu'tezilî ilkelere dair doğrudan deliller çıkarmaz.⁶⁶

⁵⁸ Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 86.

⁵⁹ Benzer tanımlama için bk. Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 99.

⁶⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/469.

⁶¹ İnsan fiillerinin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı etkisiyle meydana geldiğini savunan ekolün adıdır. Detaylı bilgi için bk. İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Cebriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/205-508.

⁶² Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'ın (öl. 230/845 civarı) kurduğu kelâm ekolüdür. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Neccâriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/482-483.

⁶³ Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî'nin (öl. 240/854 [?]) görüşlerini takip edenlere nispet edilen isimdir. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/156-157.

⁶⁴ Nasların gerçek manalarını tanımlayıcı ile iletişim kurabilen “mâsum imam”ın bileceğini, zâhirî mânalarının diğer insanlar tarafından bilinemeceğini savunan aşırı fırkaların adıdır. Detaylı bilgi için bk. Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-194.

⁶⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4211-4213.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1117-1121.

Cüşemî'nin tefsirinde kelimâ meseleler ve doğrudan Mu'tezile savunusu ön plana çıkarken, Zemahşerî tefsirinde Arap dili ve belâgatı içerisinde özellikle meânî ve beyân'a dair izahlar dikkat çekmektedir. *Keşşâf* bu özelliği nedeniyle farklı ekollere mensup âlimler tarafından da benimsenmiş, çeşitli övgülere mazhar olmuştur.

Örneğin Mümin sûresi 7. âyette arşı taşıyan ve onun etrafında bulunan meleklerin Allah'ı tesbih ettiği ve iman ettikleri bildirilmiştir.⁶⁷ Zemahşerî; meleklerin iman ettiği bilinirken âyette bu duruma hususen temas edilme gerekçesine değinerek Mücessime'yi eleştirir. Zira Allah Mücessime'nin iddia ettiği şekilde arşa oturduğunda, melekler Allah'ı orada görüp gözlemleyecekler, bu nedenle mümin olarak vasıflanamayacaklardır. Zira iman edilme ifadesi ancak gâib bir varlık için mümkündür. Meleklerin övgü kabilinden imanla vasıflanmaları, Allah'ın ancak nazar ve istidlal yoluyla bilineceğine delâlet eder.⁶⁸ Râzî; *Keşşâf*'ta bu nükteden başka bir şey bulunmasa dahi yine de kendisine övünç ve şeref olarak yeteceğini söyler.⁶⁹ Ömer Nasuhi Bilmen de Zemahşerî'nin âyetteki *يؤمنون* ifadesi üzerinden böyle bir nükte çıkararak Mücessime'nin itikadını bâtil kılmasını, ondaki nüfûz-ı nazar eseri olarak vasıflar. Bu hususiyetleri nedeniyle *Keşşâf*'ı kendi zamanına kadar misli yazılmamış bir eser olarak tanımlar.⁷⁰ Cüşemî'nin tefsirinde ilgili âyete dair Zemahşerî'de yer alan ve büyük övgüye mazhar olan lafzî yaklaşımın bulunmadığı görülür.

Neticede âyetlerin meânî ve beyân ilmi bağlamında yorumlanması *Keşşâf*'ın övgüye mazhar olan yönüdür. Cüşemî ve Zemahşerî'nin tefsirleri arasındaki en önemli farkın da bu husus olduğu söylenebilir. Zira Cüşemî Mu'tezilî düşünceyi öncelerken Zemahşerî ise meânî ve beyân ilmine dayalı incelikleri esas alır.

Arap diline dair yaklaşımlarında da bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Bakara 15. âyette⁷¹ yer alan *بمدهم* ifadesinin manaları arasında Zemahşerî “süre verme, mühlet tanıma” manalarına yer vermez. Nedeni sorulduğunda ilgili kelimenin *المد* kökünden gelmediğini, aksine *المدد* kökünden türediğini belirtir. Yaklaşımını İbn Kesir (öl. 120/738) ve İbn Muhaysın'ın (öl. 123/741) *وَيُؤْتُهُم*, Nâfi'nin (öl. 169/785) *وَيُؤْتُهُم* şeklinde kıraatleri ile destekler.⁷² Cüşemî ise ilgili kelimeyi tefsirinin lügat bölümünde *المد* kökünde değerlendirir. “Bir şeyin artırılması” manasına

⁶⁷ Mü'min 40/7.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/1003.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/34.

⁷⁰ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/467.

⁷¹ el-Bakara 2/15.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/210.

geldiğini söyler. Âyetin tefsirinde “Onlara mühlet verir.” manasını önceler. Zemahşerî'nin delil olarak kullandığı okuyuşu ise kıraat-i âmm'e'nin aksine şaz okuyuş olarak tanımlar.⁷³ Zemahşerî ise ilgili ifadeye “mühlet verme” manasının verilmesini eleştirir. Şeytana isnad edilen fiilleri, Allah'a isnad etme endişesinin onları bu yoruma sevkettiğini söyler. Doğru mananın, lafza uygun ve lafız tarafından desteklenen mana olduğunu belirtir. Müfessirin; ilahi nazmın güzelliğini, belâğatin eksiksizliğini yorumlarında göstermesi gerektiğini savunur.⁷⁴ Fiillerin failleri tarafından yaratıldığı, Allah'a kötü fiillerin isnad edilemeyeceği düşüncesini, Mu'tezilî kelimciler ısrarla savunmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî, itikâdî düşüncesinden ziyade, dili öncelediğini açıkça ifade etmekte, bu bağlamda Mu'tezilî müfessirlerin de bazı yaklaşımlarını eleştirebilmektedir.

Cüşemî ve Zemahşerî'nin Arap diline dair farklı yaklaşım sergiledikleri bir diğer örnek olarak Â'raf sûresi 132. âyetin tefsiri gösterilebilir. Zemahşerî “مَنْ آتَيْنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ/Her ne mucize getirirsen getir”⁷⁵ buyruğunda yer alan مَهْمَا ifadesine dair; مَهْمَا kelimesinin aslında ceza manası içeren مَا olduğunu söyler. Manayı pekiştirmek için zâid bir مَا edatının eklendiğini, telaffuz zorluğu nedeniyle elif harfinin ه harfine döndürüldüğünü aktarır. Basralı dilcilere nispet ettiği bu görüşü, doğru bulduğunu ifade eder. İlgili ifadenin “bırak/el çek” manasına gelen مَهْمَا ile şart manası içeren مَا edatından oluştuğu yönündeki bir diğer görüşe de yer verir. Bu durumda âyetin manasının; “Bize getirdiğin bu mucizeleri bırak; yeter artık!” şeklinde olduğunu aktarır.⁷⁶

Zemahşerî, Arap dilinde mahir olmayanların مَهْمَا ifadesine; “مَنْ آتَيْنَا بِهِ/her ne zaman” manası vererek yanlış kullandıklarını iddia eder. Bunu dili bilmeyenlerin uydurmaları olarak vasıflarken, Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ını iyi incelemiş birinden ders almalarını tavsiye eder.⁷⁷

Cüşemî; Zemahşerî'nin Basralı dilcilere atfederek aktardığı bilgiyi, önemli dil âlimi Halil b. Ahmed'e (öl. 175/791) isnad eder. Kelimenin aslına dair Zemahşerî'nin isim vermeden aktardığı ikinci yaklaşımı Kisâ'te (öl. 189/805) isnad eder. *Keşşâf*'ta yer almayan üçüncü bir yorumu, İbn Zeyd'e isnad ederek paylaşır.⁷⁸ Cüşemî ilgili âyetin tefsirinde, Zemahşerî'nin “dili

⁷³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/257/259.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/210.

⁷⁵ el-A'raf 7/132.

⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/950.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/950.

⁷⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2687.

bilmeyenlerin uydurması” olarak tenkit ettiği متى manasını, temriz sığasıyla aktarır.⁷⁹ Bu açıdan Cüşemî, Zemahşerî'nin tenkitinin muhatapları arasında yer almış olur.

Cüşemî ve Zemahşerî arasındaki Arap diline dair yaklaşım farklılığı hurûf-i mukattaa'ya yaklaşımlarında da belirgindir. Bu bağlamda Zemahşerî م ifadesinde yer alan “elif”, “lam” ve “mim”in birer isim olduğunu söyler. Arap dili açısından ilgili durumu değerlendirir. Başlarında âmil bulunmadığı durumlarda sakin olarak harekelenenlerini belirtir. Başlarına âmil gelmesi halinde konumuna göre iraplanacaklarını söyler.⁸⁰ Daha önceki âlimlerin bu ifadeleri harf olarak kabul ettiğini, kendisinin ise bu şekilde düşünmediğini ifade eder, gerekçesi üzerinde durur. İsim olarak kabul etmesine dair detaylı değerlendirmeler yapar.⁸¹ Cüşemî ise Ahfeş'e atıfla bunların hece harfleri olduğuna, iraplanmadıklarına kısaca temas eder. Başlarında atıf harfi bulunduğu hareketleneceklerini belirtir. Arap şiirinden istihsatlarda bulunur.⁸² Neticede Cüşemî, Zemahşerî'nin ifade ettiği “geçmiş dönem âlimlerinin” kanaatini taşır.

Cüşemî ve Zemahşerî'nin kıraat anlayışları ve tefsirlerinde uyguladıkları kıraat yaklaşımları önemli farklılıklar taşır. Zemahşerî'nin kıraatlerde Arap dilini öne çıkardığı, Cüşemî'nin ise nakli esas aldığı görülür.

Örneğin; Zemahşerî الحمد لله ifadesini⁸³ Hasan-ı Basrî'nin الحمد لله şeklinde ل ve ه harflerinin kesrasıyla okuduğunu, İbrahim b. Ebî Able'nin ise الحمد لله şeklinde د ve ل harflerinin zammesiyle okuduğunu söyler. Sonraki harfi önceki harfe tabi kılarak (irab-ı civarî) bu şekilde okuduklarını belirtir. Her ne kadar bu uygulama, aynı kelime içerisinde yapıyor olsa da âyetteki ilgili iki kelimenin sıklıkla bir arada kullanıldıklarını, bu nedenle tek bir kelime gibi değerlendirildiklerini belirtir. İlgili okuyuşun Arap dili açısından gerekçesini izah eder. İbn Able'nin okuyuşunda kelimenin harekesinin, daha güçlü olan irab harekesine tabi kılındığı için daha güzel bulduğunu söyler.⁸⁴ Zemahşerî bu vb. yaklaşımları nedeniyle kıraatlerin ictihadî olduğunu savunmakla itham edilmiştir.

İlgili okuyuşları aktaran Cüşemî, Ferra'nın bu şekilde harekelendirmeye cevaz verdiğini ancak diğer nahivcilerin bu durumu uygun bulmadığını söyler. İki farklı kelimedede irab-ı civariye giderek irap harekesini iptal etmeyi hatalı bulur. Hatta ilgili uygulamanın tek bir kelimedede olsa

⁷⁹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2688.

⁸⁰ Zemahşerî 1/101

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/103

⁸² Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/219

⁸³ el-Fâtihâ 1/1.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/83.

dahi zayıf bir yaklaşım olacağını belirtir. Açıklamalarının ardından bu iki okuyuşla kıraat etmenin caiz olmadığını, kıraatin ancak müstefiz bir nakille sabit olduğunu belirtir.⁸⁵

Cüşemî *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'inde kıraate dair detaylı bilgiler verirken Zemahşerî *Keşşâf*'ında daha çok temriz sigasıyla okuyuşu aktarmakla yetinir. Gerekli gördüğünde aktardığı okuyuşları, Arap dili açısından değerlendirir. Mu'tezilî kimliği nedeniyle bu yaklaşımı bazı ithamlarla karşılaşmasına da sebebiyet verdiği görülür. Örneğin; Zemahşerî رب ifadesine dair dil bilimsel izahlarının ardından Zeyd b. Ali'nin (öl. 122/740) ilgili kelimeyi ربِّ العالمين şeklinde⁸⁶ ر harfinin fethasıyla okuduğunu aktarır. Bu durumda mahzûf bir fiilin mefulu olarak mansup olduğunu söyler.⁸⁷ İlgili okuyuşu aktaran Cüşemî ise bu rivayeti irabî bir yorum olarak değerlendirir. Kıraat olmadığını açıkça belirtir.⁸⁸ Zemahşerî ilgili rivayeti her ne kadar temriz sigasıyla aktarmış olsa da ilgili okuyuşun makbul bir kıraat olmadığını açıkça ifade etmez. Aksine dil bilimsel izahlar getirerek Arap dilinin ilgili okuyuşa müsaade ettiği yönünde bir yaklaşım sergiler. Benzer tutumunu tefsirinin çeşitli yerlerinde sürdürür.⁸⁹ Bu yaklaşımı sebebiyle Zemahşerî aleyhinde, kıraatlerde Arap dilini esas aldığı yönünde bir kanaat oluşmuştur. Cüşemî ise tefsirinde mütevâtir kıraatler arasında yer almayan bazı okuyuşlara yer verse de ilgili rivayetlerin Arap diline uygun olsa bile kıraat olarak değerlendirilemeyeceğini açıkça belirtir. Kıraatte naklin esas olduğunu sıklıkla tekrarlar.⁹⁰

Zemahşerî'nin kıraat olarak aktardığı bazı okuyuşlara Cüşemî tefsirinde yer vermez. Bazılarını ise irab başlıkları altında aktararak, kıraat olarak değerlendirilemeyeceği mesajı verir. Örneğin Zemahşerî غير ifadesinin hal olarak غير المغضوب عليهم şeklinde⁹¹ ر harfinin fethasıyla da okunduğunu ve bunun Hz. Peygamber ve Hz. Ömer'in okuyuşu olduğunu söyler.⁹² Mütevâtir okuyuşlar arasında zikredilmeyen ilgili veçhi Cüşemî kıraat olarak değerlendirmez. İrab başlığı altında ele alarak Arap dili açısından nasb olabileceğini söyler.⁹³ Zemahşerî'nin Fâtihâ sûresi 7. âyete dair İbn Mesud'a صراط من أنعمت عليهم⁹⁴ Hz. Ömer ve Hz. Ali'ye وغير الضالين, و غير

⁸⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/205.

⁸⁶ el-Fâtihâ 1/1.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/83.

⁸⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/205.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/89-91.

⁹⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/210.

⁹¹ el-Fâtihâ 1/7.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/95.

⁹³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/216.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/95.

Eyyûb es-Sahtiyânî'ye isnad ettiği *ولا الضالين* şeklindeki rivayetler⁹⁵ Cüşemî'de yer almaz. Zemahşerî'nin Arap dilini önceleyerek bazı şaz rivayetleri yorum yapmadan aktardığı, Arap diline uygunluğunu vurguladığı anlaşılmaktadır. Cüşemî'nin ise kıraatlerde nakli esas aldığı, Arap diline uygun olsa da nakli problemlili okuyuşları kabul etmediği tespit edilmektedir.

Cüşemî tefsir ettiği âyetlerde son olarak “el-Ahkam” başlıklarına yer verir. İlgili başlıklar altında âyetlerden fikhî ve kelâmî hükümler çıkarır. Mu'tezilî ilkeleri destekleyen sonuçlara varırken muhalif fırkalara eleştirilerde bulunur. Örneğin; Zemahşerî; besmeleyi, Arap dili ve belâgat ağırlıklı tefsir eder. Cüşemî ise Arap diline dayalı izahlarının yanı sıra besmeleden çeşitli hükümler çıkarır. Her işin başında besmele getirmenin sünnet olduğunu söyler. Görüşünü hadisle delillendirir.⁹⁶ Bismelenin namazda okunup okunmayacağı meselesine yer verir. Ebû Hanife (öl. 150/767), Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) arasındaki ihtilafı aktarır. Ardından namazda kıraat edilmesini inceler.⁹⁷

Tevbe sûresi 122. âyette müminlerin toptan savaşa katılmamaları istenerek, aralarından bir grubun dinde derinleşerek tebliğ faaliyetlerini devam ettirmeleri istenmiştir. İlgili buyruktan hareketle Cüşemî; dini bilginin sadece masum imamdan alınacağını iddia eden İmamiyye'nin görüşünün batıl olduğu sonucuna varır.⁹⁸ Zemahşerî ise ilgili âyeti ilim öğrenmenin amacı açısından değerlendirir.⁹⁹

Hûd sûresi 72-76. âyetlerin tefsirinde Zemahşerî; bazı okuyuş farklılıklarına, kelimelerin irabî konumlarına ve kıssaya dair çeşitli rivayetlere yer verir.¹⁰⁰ Cüşemî ise ilgili âyetlerden hareketle Tabiatçılara eleştirilerde bulunur. Kulların kendi fiilinin yaratıcısı olduğuna dair sonuçlar çıkarır. Râfizîlerin ehl-i beyt anlayışının doğru olmadığını belirtir. Allah'ın “Hamîd” ve “Mecîd” şeklinde isimlendirilemeyeceğini düşünen Bâtınîlere reddiye yapar.¹⁰¹ İlgili âyetin tefsiri açısından *Keşşâf* ve *et-Tehzîb*'in içeriklerinin farklı olduğu, fikhî ve kelâmî meseleler açısından Cüşemî tefsirinin daha zengin bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Âyetler ve sûreler arasındaki münâsebete temas etmeleri iki tefsir arasındaki önemli hususlardan biridir. Münâsebât ilminin ilk olarak Ebû Abdillâh en-Nisâburî (öl. 324/936) tarafından sözlü olarak ifade edilmeye başlandığı, münâsebâtü'l-Kur'ân disiplinini tefsirinde ilk

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/97.

⁹⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/203.

⁹⁷ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/205.

⁹⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3300.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/215-217.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/445-449.

¹⁰¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3534-3537.

kullanan müfessirin Zemahşerî olduğu aktarılmaktadır.¹⁰² Ancak Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'inde düzenli olarak "en-Nazm" başlıkları altında âyet ve sûreler arasındaki münâsebeteye yer verdiği görülmektedir. Bu açıdan münâsebâtü'l-Kur'ân ilmini tefsirine ilk uygulayan kişinin Zemahşerî olduğu bilgisinin yeniden tashih edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim Zemahşerî'den önce Cüşemî, tertipli ve düzenli bir şekilde bu disiplini tefsirine uygulamıştır. Ayrıca; Rummânî (öl. 384/994), Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâmîd (öl. 433/1043) gibi kendilerine tefsir eserleri nispet edilen Mu'tezilî isimlere âyet ve sûreler arası münâsebeteye dair atıflar yapmıştır. Bu bilgiler ışığında münâsebet ilminin; Cüşemî'den de önce bazı âlimler tarafından tefsirlere uygulanmış olabileceğini, bu nedenle ilgili tarihlendirmenin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.¹⁰³

Cüşemî; sûrelerin mukaddimelerinde, "el-Ma'na" başlıklarının girişlerinde ve "en-Nazm" başlıkları altında âyetler ve sûreler arası münâsebeteye yer verir. Nazm başlıkları altında daha çok قبل/temrîz sigası kullanması ve kendisine atıf yaptığı isimlerin çoğunun Mu'tezilî âlimlerden oluşması dikkat çeker.¹⁰⁴ Bu açıdan Zemahşerî'den daha zengin bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Zemahşerî Fâtiha sûresinin münâsebâtına tefsirinde yer vermez. Cüşemî ise ilgili sûreye dair "en-Nazm" başlığına yer vererek sûrenin kendi içerisindeki münâsebetine dair temrîz sigasıyla iki farklı yaklaşıma yer verir. İlk görüşe göre sûrede yer alan her şeyin "hamd" ile irtibatlı olduğunu aktarır. Her bir âyetin hamd ile münâsebetini kurar. Diğer bir rivayette Fâtiha sûresinde âyetlerin kendi içerisindeki irtibatına yer verir.¹⁰⁵ Münâsebât'a dair Zemahşerî ve Cüşemî tefsirleri arasında bazı benzerlikler de vardır. Örneğin her iki müfessir Tevbe sûresinin mukaddimesinde sûrenin isimlerine yer verir. İlgili isimlendirmenin sûre ile irtibatına temas eder.¹⁰⁶ Burada da Cüşemî'nin daha mufassal bilgilere yer verdiği, Zemahşerî'de yer alan bazı bilgilerin seleften isimlere isnad edilerek aktarıldığı görülmektedir. Münâsebât'a dair Zemahşerî'nin Cüşemî'den etkilenmiş olması muhtemeldir.

¹⁰² Âyetler ve sûreler arası münâsebet ilminin, Zemahşerî ile tefsir eserlerinde görülmeye başlandığı iddiası için bk. Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 35; Mehmet Faik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/570.

¹⁰³ Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 48.

¹⁰⁴ Pamuk, *Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*, 48.

¹⁰⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/218.

¹⁰⁶ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/3013-3015; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/11.

2. Zemahşerî'nin Kaynaklarını Belirtmemesi ve Keşşâf-ı Kadîm - Keşşâf-ı Cedîd Şeklinde İki Tefsirinin Bulunduğu İddiası

Zemahşerî *Keşşâf* tefsirinde rivayetleri genellikle meçhul formda aktarır. Kaynaklarının isimlerine çok fazla yer vermez. Özellikle “fenkale” şeklinde ifade ettiği, hem soru sorduğu hem de cevabını aktardığı yerlerde genellikle kaynak bilgisi paylaşmaz. “Şöyle dersin” “şöyle derim” ifadesiyle mukadder sorulara cevaplar sıralar. Kaynak bilgisine yer vermediği ve “şöyle derim” ifadesi kullandığı için zâhiren ilgili görüşün kendisine ait olduğu izlenimi ortaya çıkar. Ancak Cüşemî'nin tefsiri aracılığıyla Zemahşerî'nin aktardığı gerek soruların gerekse kendisine isnad ettiği cevapların, seleften kaynaklarına ulaşmak mümkündür. Örneğin Zemahşerî; hurûf-i mukattaa üzerine yemin edilmesinden hareketle mahzûf bir fiilin mefulu olarak mansup olduğuna dair görüşün uygun olup olmadığı hususunda mukadder bir soru aktarır. Ardından “şöyle derim” ifadesiyle mukadder soruyu cevaplar.¹⁰⁷ Cüşemî'nin *et-Tehzîb*'ine bakıldığında Zemahşerî'nin mukadder bir soru olarak aktardığı görüşün Ahfeş'e ait olduğu tespit edilir.¹⁰⁸ Benzer bir durum Bakara sûresi 48. âyette¹⁰⁹ de yer alır. Zemahşerî ilgili âyette yer alan *ولا يقبل* ifadesindeki zamirin merciine dair mukadder bir soru aktarır. Ardından âyetteki ikinci *نفس* ifadesine raci olduğunu belirtir. Ardından ilk *نفس* ifadesine raci olmasının da mümkün olduğunu dile getirir.¹¹⁰ Zemahşerî'nin *fenkale* üslûbuyla aktardığı, “derim ki” şeklinde ifade ettiği irabî izahlara Cüşemî de yer verir. Bu görüşü Ebû Müslim'e isnad eder.¹¹¹

İlgili durum Arap dilinin dışındaki hususlarda da bulunmaktadır. Örneğin Zemahşerî Bakara sûresi 48. âyete dair “Burada günahkârlar için şefaatin kabul edilmeyeceğine delil var mıdır? dersin şöyle derim:” ifadesiyle âyette umumi bir olumsuzlama olduğunu söyler. Bu nedenle günahkarlara şefaatin bulunmadığına delâlet ettiğini dile getirir.¹¹² Cüşemî ilgili âyette sebep hususi olsa da lafzın umumi olduğuna dikkat çeker. Bu açıdan ilgili âyetin kebîre sahiplerine şfaat edilmeyeceğine delâlet ettiğini belirtir.¹¹³ Benzer durum Âl-i İmran sûresi 90. âyette de görülmektedir. Zemahşerî “Tövbeleri kabul edilmez denilmesinin anlamı nedir? dersin şöyle derim” diyerek ilgili ifadenin “küfür üzere ölenlerden” bahsettiğini belirtir.¹¹⁴ İlgili âyete dair Cüşemî; tövbelerin ölüm anında kabul edilmeyeceğine dair görüşü Hasan-ı Basrî,

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/109.

¹⁰⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/221.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/48.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/373.

¹¹¹ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/371.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/373.

¹¹³ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/372.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/997.

Katâde, Ebû Ali ve Ebû Müslim'e isnad eder. Ölümünden sonra kabul edilmeyeceğine dair görüşün Mücâhid'e ait olduğunu aktarır.¹¹⁵

Fikhî meselelerde de benzer durumlarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin Zemahşerî Nahl sûresi 6. âyette¹¹⁶ *إذا قمتم إلى الصلاة* ifadesinin “namaz kılmayı murad ettiğinizde” manasına geldiğini söyler.¹¹⁷ Cüşemî ise ilgili ifadeye dair görüş sahiplerine isnad ederek çeşitli yaklaşımlar sıralar. Tâbiin ve fukahanın icmasıyla yaşadığı döneme kadar âyetin “*إذا أردتم القيام* / kıyamda durmayı murat ettiğiniz zaman” şeklinde takdir edildiğini söyler.¹¹⁸ Zemahşerî Hûd sûresi 114. âyette yer alan *وزلنا من الليل* ifadesinin akşam ve yatsı namazları olduğunu söyler.¹¹⁹ Cüşemî tefsirinde ilgili görüşün Esam'a ait olduğu görülür.¹²⁰

Cüşemî'nin aktardığı bilgilerden hareketle Zemahşerî'nin mukadder soruları ve ilgili suallere “şöyle derim” ifadesiyle verdiği cevapların, seleften kaynaklarının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumdan hareketle Zemahşerî'nin kendisine atıf yapmadığı birçok isimden tefsirinde yararlandığı düşünülmektedir. Örneğin tefsire dair; Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî (öl. 333/944), Semerkandî (öl. 373/983), Sa'lebî (öl. 427/1035) gibi isimlerden istifade ettiği aktarılmaktadır.¹²¹ Aynı şekilde fikhî meselelerde de kaynaklarına yer vermediği belirtilmektedir.¹²² Zemahşerî'nin tefsirinde kaynaklarından söz etmeme gerekçesine dair kesin bir cevap ise verilememektedir.

Zemahşerî; kendisinden etkilendiği iddia edilen hocası Cüşemî ve *et-Tehzîb* eserine de ismen atıf yapmamaktadır. Meânî ve beyân ilmi çerçevesinde âyetleri tefsir etme amacı ve eserini kısa tutma gayesiyle Zemahşerî'nin kaynak isimlere yer vermemiş olması, ihtimal dahilindedir. Bir başka neden olarak Zemahşerî'nin elimizde bulunan *Keşşâf* kısaltma ve sadeleştirme amacıyla yazdığı, bu nedenle kaynaklarına ismen yer vermediği ihtimalini de dile getirmek istiyoruz. Bu bağlamda Zemahşerî; *el-Keşşâfû'l-kadîm* ve *el-Keşşâfû'l-cedîd* şeklinde iki eser kaleme almış olabilir. Bu ihtimalin doğru olması durumunda elimizde mevcut olan *Keşşâf*,

¹¹⁵ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1240.

¹¹⁶ Mâide 5/6.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/379.

¹¹⁸ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1886.

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/503.

¹²⁰ Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3579.

¹²¹ Zekerîya Efe, *Zemahşerî Tefsirinin Rivayet Boyutu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 63-86.

¹²² Fatma Solaker - Abdullah Acar, “Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 112.

ilk eserinin muhtasarı konumundadır. Bu ihtimali dile getirmemizi gerektiren bazı hususlar bulunmaktadır.

Zemahşerî *Keşşâf*'a yazdığı mukaddimede bu ihtimali zihinlere getirecek bazı ifadeler kullanır:

“فأملت عليهم مسألة في الفواتح وطائفة من الكلام في حقائق سورة البقرة، وكان كلاماً مبسوطاً، كثير السؤال والجواب، طويل الذبول والأذنان، وإنما حاولتُ به التنبيه على غزارة نُكَّت هذا العلم

Bu nedenle onlara (sûre) açılışları ve Bakara sûresinin hakikatlerine dair birtakım meseleleri yazdırdım. Ancak söz uzun ve çok soru cevaptan müteşekkil oldu. Uzunca izahlar barındırıyordu. Onunla bu ilmin nüktelerinin ne kadar çok olduğuna dikkat çekmek istedim.¹²³”

Zemahşerî mukaddimenin devamında daha önce yazdırdığı şeyleri elde etmeyi arzulayan kişiler sebebiyle yeniden harekete geçtiğini söyler. Tefsire dair kaleme aldığı son çalışmasına dair şu ifadelere yer verir:

“فأخذت في طريقة أخصر من الأولى مع ضمان التكتير من الفوائد والفحص عن السرائر”

Bu nedenle birçok faide ve sırlar içermekle beraber, ilkinden daha kısa bir yol tuttum.”¹²⁴

Zemahşerî'nin mukaddimedeki ifadelerinden, bütün bir tefsir eseri yazdığı sonucu çıkarılamasa da en azından daha önce tefsire dair mufassal bir şeyler yazdığı anlaşılmaktadır. Ancak Zerkeşî'nin (öl. 794/1392) Zemahşerî'nin eserine *el-Keşşâfû'l-kadîm* şeklinde atıfta bulunması, bunun hacimli bir tefsir olma ihtimalini zihinlere getirmektedir:

“وَقَالَ الرَّحْمَنِيُّ فِي الْكَشَّافِ الْقَدِيمِ: لَا يَسْتَقِيمُ تَقْدِيرُ حَذْفِ الْمُضَافِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ وَلَا يُقَدَّمُ عَلَيْهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ وَاضِحٍ وَفِي غَيْرِ مَلْبَسِ كَقَوْلِهِ: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ}.”¹²⁵

Elimizdeki *Keşşâf*'ta Zerkeşî'nin aktardığı bu ifadelerin yer almadığı düşünüldüğünde, Zerkeşî'nin *el-Keşşâfû'l-kadîm* ifadesiyle, günümüze ulaşan *Keşşâf*'ı kastetmediği anlaşılmaktadır. Benzer bir ifadeyi Şehâbeddîn Hafâcî de (öl. 1069/1659) kullanır:

¹²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/63.

¹²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/63.

¹²⁵ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Abdurrahmân (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957), 3/146.

”وهو الدين القويم في بعض نسخ الكشاف القديم يعني دين إبراهيم“¹²⁶

Hafâcî'nin “bazı *Keşşaf* nüshaları” derken Zerkeşî gibi “el-kadîm” vasfını kullanması dikkat çekmektedir. Müsâid b. Süleymân ise Zemahşerî'ye dair şu bilgileri paylaşır:

والزخشي له كشافان: "الكشاف القديم" ولكنه غير موجود و"الكشاف الجديد" وهو مطبوع، وكتبه وهو مجاور في بيت الله كما قال: { في مقدار مدة خلافة ابي بكر }، اي: في سنتين وستة أشهر تقريبا.

Zemahşerî'nin iki *Keşşâfı* vardır: “*el-Keşşâfü'l-kadîm*” lakin bu (eser) mevcut değildir. “*el-Keşşâfü'l-cedîd*” bu (eser) matbudur. Bu (eseri) kendi belirttiği gibi Beytullâh'a komşu iken yazmıştır ve bu konuda şöyle demiştir: “Ebu Bekr'in halifelik müddeti kadar (bir sürede yazdım.)” Yani yaklaşık iki yıl altı aylık süreçte yazmıştır.¹²⁷

Müsâid b. Süleymân, Zemahşerî'nin el-kadîm ve el-cedîd şeklinde iki *Keşşâfı*nın bulunduğunu belirtmektedir. Mukaddimedede müellifin bu yöndeki imaları, Zerkeşî ve Hafâcî'nin el-kadîm vasfını kullanmaları önemlidir. Zemahşerî'nin tefsire dair iki eser kaleme aldığı ihtimali dikkate alındığında, Cüşemî ve diğer kaynaklarına ismen atıf yapmama gerekçesinin, eserini sadeleştirme veya kısa tutma gayesine matuf olduğu düşünülebilir. Nitekim Zemahşerî mukaddimedede ilk çalışmasının uzunca izahlar içerdiğinden söz etmektedir. İlk çalışmasındaki izlediği yöntemden hareketle olsa gerek tefsire dair son çalışmasının “otuz yıldan fazla sürmesinin beklendiğini” dile getirmektedir.¹²⁸ Ayrıca Zemahşerî, tefsire dair son çalışmasına ahir ömründe başladığından söz etmektedir. Bu hususlar dikkate alındığında Zemahşerî; ilk çalışması gibi tafsilatlı bir tefsir yazmasının uzun yıllar alacağı ve oldukça hacimli olacağı farkındadır. Bu nedenle çalışmasını kısa sürede tamamlamak istemiş, muhtasar tutmayı hedeflemiştir. Tefsirinde asıl önemi meânî ve beyân ilimlerine vermiş, âyetleri bu doğrultuda tefsir etmiştir. *Keşşâf* tefsirinin en önemli özgün yönü de bu yöndeki yaklaşımlar olmuştur. Bu husus dikkate alındığında Zemahşerî'nin kaynaklarına yer vermeme gerekçesi daha iyi anlaşılmaktadır.

Sonuç

Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*'i şu an için bilinen, günümüze ulaşmış en mufassal Mu'tezilî tefsirdir. *et-Tehzîb* aracılığı ile eserlerine ulaşılabilen Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine erişme imkânı bulunmaktadır. Cârullah ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ise Kur'an'ın dil bilimsel inceliklerini aktaran, bu yönde sonraki tefsirlere kaynaklık eden bir eserdir.

¹²⁶ Şehâbeddin el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîr'l-Beyzâvî - İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/13.

¹²⁷ Müsâid b. Süleymân, *Şerhu Mukaddimetit-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl li'bnî Cüzey* (2010: Dâru İbnü'l-Cevzî, ts.), 215.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/65.

Çalışmada; Zemahşerî'nin Cüşemî'nin eserinden istifade ettiği, alıntılar yaptığı, hocası Cüşemî'ye ismen atıf yapmaktan kaçındığı, *Keşşâf* ve *et-Tehzîb* arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu iddiası araştırılmıştır. İki eserin sadece rivayete dayalı mukayesesinde yanıltıcı sonuçlara ulaşılabileceği düşünülmüş, bu nedenle; yazılma amaçları, metotları, rivayetlere yaklaşımları ve içerikleri gibi özellikleri açısından tahlil edilmiştir.

İki tefsirin rivayet açısından önemli benzerlikler taşıdığı, hatta *et-Tehzîb* aracılığı ile *Keşşâf*'ta aktarılan görüşlerin önemli kısmının aslî kaynaklarına ulaşılabileceği görülmüştür. Ayrıca *Keşşâf*'ta soru-cevap üslubuyla aktarılan, Zemahşerî'nin “derim ki.” ifadesiyle kendisine isnad ettiği görüşlerin de Cüşemî aracılığı ile seleften kaynaklarının bulunabileceği tespit edilmiştir.

Âyetler ve sûreler arası münâsebete yer vermelerinin, iki eserin ortak yönleri arasında yer aldığı görülmüştür. Münâsebât ilminin ilk defa Zemahşerî ile tefsire uygulandığı, bu açıdan ilgili disiplinin kurucu isimlerinden olduğu yönündeki bilgilerin yeniden tashih edilmesinin gerektiği kanaatine varılmıştır. Zira Zemahşerî'den önce Cüşemî'nin düzenli şekilde bu disiplini tefsirine işlediği, bu konuda selefi olan Mu'tezilî âlimlere atıflar yaptığı tespit edilmiştir.

İki eserin farklı amaçlarla yazıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Zemahşerî'nin, kendi dönemindeki tefsirleri Arap dili ve belâgat açısından yeterli görmediği, bu nedenle bir tefsir eseri yazmasının zorunluluk haline geldiğini düşündüğü için meânî ve beyân ilmini esas alarak *el-Keşşâf*'ını kaleme aldığı anlaşılmıştır. Cüşemî'nin ise seleften dönemine ulaşan bilgileri, tertipli şekilde aktarma gayesiyle eserini yazdığı tespit edilmiştir. Zemahşerî'nin daha önceki eserleri yetersiz bulunduğu, tefsir yazmayı kendisi için zorunluluk gördüğü yönündeki ifadeleri dikkate alındığında, herhangi bir tefsiri bütünüyle esas almayacağı ve kendine özgü bir eser yazma düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Neticede Zemahşerî, Arap dili açısından bazı müfessirlerin yorumlarını hatalı bulmuş, üstü kapalı eleştiriler getirmiştir. İki müfessirin eserlerindeki dil anlayışları arasında önemli farklılıkların bulunduğu, Zemahşerî'nin tenkitlerinin zımnen Cüşemî'yi de kapsadığı görülmüştür.

Zemahşerî'nin tefsirinde belâgatı esas aldığı, mezhebî kimliğini tefsirinin ana teması hâline getirmediği anlaşılmıştır. Cüşemî'nin ise Mu'tezilî düşünceyi tefsirine işlediği, her bir âyetten itizali ilkelere deliller çıkardığı, farklı ekollere reddiyeler yaptığı tespit edilmiştir.

Cüşemî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinde kıraate dair içeriğin önemli yer tuttuğu görülmüş, ancak iki müfessirin kıraat anlayışlarının farklı olduğu, bu farklılığın eserlerine de yansdığı anlaşılmıştır.

Neticede iki tefsirin bazı içerikleri açısından önemli benzerlikler taşısa da yazılma amaçları, metotları ve dil anlayışları açısından önemli farklılıklar taşıdığı ortaya konulmuştur. Meânî ve beyân ilmi merkeze alınarak kaleme alınan *Keşşâf*'ın bu yönüyle özgün bir eser olduğu, *et-Tehzîb* eserinden bu açıdan farklı hususiyetler içerdiği anlaşılmıştır.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâfî'l-kadîm* ve *el-Keşşâfî'l-cedîd* şeklinde iki tefsir kaleme almış olma ihtimaline yer verilmiştir. Zemahşerî'nin daha önce tefsire dair bir çalışma daha yaptığı, ancak bu çalışmasının hacminden rahatsız olduğu, kaynaklarına ismen atıf yapmama gerekçesinin, eserini muhtasar tutma amacına matuf olabileceği ifade edilmiş, bu nedenle hocası Cüşemî'ye de ismen atıf yapmamış olabileceği kanaatine varılmıştır.

Kaynakça

- Altay, Şeyma. *Tefsirde Yorum ve Öznellik*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım vd. *Fadlül-'İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.
- Belhî, Ebü'l-Kâsım vd. *Fadlül-'İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. ed-Dârü't-Tûnisîyyetü li'n-neşr, ts.
- Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekölü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.
- Bırışık, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Boyalık, Mehmet Talha. *el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Cüşemî, Hâkim. *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2018.
- Cüşemî, Hâkim. *Tahkîmü'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl*. San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2008.
- Çelik, Hasan. *Tefsir Geleneğinde İntihal Olgusu: Neseî - Zemahşerî Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Meânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/204-206. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Efe, Zekeriya. *Zemahşerî Tefsirinin Rivayet Boyutu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Eroğlu, Muhammed. "Hâkim el-Cüşemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/185. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fettâh, İrfan Abdülhamîd. "Cebriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Ğâmidî, Sâlih b. Ğarmullah. *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fi Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. Dâru'l-Endelüs, 1998.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hafâcî, Şehâbeddin. *Hâşiyetü'ş-Şihâb alâ Tefsîr'l-Beyzâvî - İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf ve Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Müeyyedbillâh, İbrâhîm b. Kâsım b. el-İmâm. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*. Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2001.
- Müsâid b. Süleymân. *Şerhu Mukaddimeti't-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl li'bni Cüzey*. 2010: Dâru İbnü'l-Cevzî, ts.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematığı (Hâkim el-Cüşemî Örneği)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. "Necçariyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/482-483. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Pamuk, Fatih. *Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru*. Bolu: Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2023.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

- Solaker, Fatma - Acar, Abdullah. "Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsiri'nde İbâdât Konusunda Mezheplerden Bağımsız Görüşleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020).
- Soyal, Fikret. "Esmâ-Ahkâm (Va'îd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi". *Diyanet İlmi Dergi* 55 (2019), 685-713.
- Şensoy, Sedat. "Nazmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şensoy, Sedat - Yıldırım Sarıkaya, Meliha. "Ta'kîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/457-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İbn Küllâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yıldırım, Ramazan. *Mu'tezile'nin Kelami Polemikleri: Hakim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. bsk., 2016.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/569-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl: Keşşaf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yûsuf Abdurrahmân. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957.
- Zerzur, Adnan Muhammed. *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Zübeyri, Velid b. Ahmed Hüseyin vd. *el-Mevsuatü'l-Müyessere fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İkra ve'n-Nahv ve'l-Luga*. Medine: Mecelletü'l-Hikme, 2003.

Two Representatives of Mu'tazila: al-Jishumī- al-Zamakhsharī Connection and The Originality of The al-Kashshaf

Dr. Fatih PAMUK

Extended Summery

The Mu'tazilite school has made significant contributions to the field of Quranic exegesis, and even scholars from different sects have been influenced by their interpretation of the Quran. However, despite their important contributions to the field of exegesis, there remains a lack of sources on Mu'tazilite exegetes and their works. al-Ḥākim al-Jishumī's "al-Taḥdhīb fī at-Tafsīr" stands out as the most comprehensive surviving Mu'tazilite exegesis. On the other hand, al-Zamakhsharī's "al-Kashshāf" is considered a fundamental source due to its linguistic insights and its role as a foundational reference for other exegeses.

al-Ḥākim al-Jishumī the village of Jusham in the Beyhak region in December 1022, corresponding to Ramadan 413 in the Islamic calendar. He received teachings from various scholars belonging to different schools of thought and delved into the Hanafi fiqh. Some sources claim that he converted from Hanafism to Zaidism, but these claims have been refuted with reasons pointing to their inaccuracy. al-Jishumī was assassinated in Mecca in 494/1101 by opponents of his views. There are mentions in some sources that al-Zamakhsharī, another prominent Islamic scholar, was among al-Jishumī's students.

al-Zamakhsharī; was born in the village of Zamakhshar in the Khwarezm region of Turkestan in 467/1075. His connection to Mu'tazilism is associated with the teachings he received from notable scholars, including al-Hakim al-Djushami, Abu Mudar al-Dabbi, and Ibn al-Malahimi. Zamakhsharī passed away in Jurjāniyyah, within the boundaries of present-day Uzbekistan, in the year 538/1144.

His renowned work, al-Kashshaf, is a highly respected commentary on the Quran in the field of tafsir. Despite being a Mu'tazilite, scholars from various other theological schools have also benefited from this tafsir, and it has maintained its significance from the time of its writing to the present day. Zamakhsharī's influence in the field of exegesis is indeed widely recognized, and his work Al-Kashshaf is considered a significant contribution. While it is true that there are claims about Zamakhsharī being influenced by other scholars and some sources suggesting that he benefited from his teacher Jishumī's al-Taḥdhīb, these assertions might require careful examination. There are claims that Al-Kashshaf bears resemblance to al-Taḥdhīb, suggesting that Zamakhsharī might have used Jishumī's work as a source for his own tafsir. Additionally, the assertion of Zamakhsharī having two Works, Al-Kashshaf al-Qadim and Al-Kashshaf al-jadid, is also worth exploring.

Adnan Zarzur made a study on al-Jishumī's al-Taḥdhīb. He analyzed the exegesis of al-Jishumī and al-Zamakhsharī through some verses and concluded that there was an interaction between the two. He evaluated Zamakhsharī's grammatical explanations in some verses and even found some of his explanations erroneous. Zarzur claims that most of the commentaries and interpretations quoted by al-Zamakhsharī are present in al-Jishumī's tafsir. He says that there are

very few differences in al-Zamakhsharî that are not found in al-Jishumî's commentary. He claims that Kashshaf is based on al-Jishumî's tafsîr in many respects, but that al-Zamakhsharî rearranged the information that al-Jishumî transmitted in an organized manner in a disorganized manner. He says that Zamakhshari saw al-Jishumî's tafsîr before writing his own and quoted from it. He thinks it unfair that he quotes him but does not cite him. This claim has also been made by different sources.

When comparing the two tafsirs in terms of narration, significant similarities are identified. From the perspective of narrations, it is observed that al-Tahdhib is more comprehensive than al-Kashshaf, and Zamakhsharî seems to have shared certain narrations without naming specific individuals, while Jishumî attributed views to particular scholars. In this regard, it can be said that the content of Al-Kashshaf, especially concerning exegesis narrations, bears great resemblance to the Tafsîr of al-Jishumî and is, in some places, almost like a summary his work.

al-Jishumî and Zamakhsharî had different purposes in writing their tafsirs. Zamakhshari prioritized the linguistic intricacies of the Qur'an in his tafsir, focusing more on the eloquence of the Qur'an. He did not emphasize the principles of the Mu'tazilah as the main theme of his tafsir. He mentions rejecting offers to write a tafsir, but due to the inadequacy of scholars in understanding the sciences of interpretation during his time, he felt compelled to start writing a tafsir. In the introduction to his tafsir, he admits that the tafsir works during his time were insufficient. In contrast, al-Jishumî places more emphasis on narrations in his tafsir.

Although al-Jishumî and al-Zamakhsharî share the same theological beliefs, their exegesis shows significant differences in terms of the influence of sectarian identities. Zamakhshari usually hides his Mu'tazilite thought between the lines. al-Jishumî explicitly defends Mu'tazila. al-Jishumî and Zamakhshari also differ in their understanding of the Arabic language and qiraat. In this respect, the two commentaries have their own characteristics.

The study considers the possibility that Zamakhsharî wrote two exegeses, Al-Kashshafu'l-Qadim and Al-Kashshafu'l-Jadid. It suggests that Zamakhsharî might have undertaken a prior extensive work on exegesis before al-Kashshaf, but due to its excessive length, he decided to abbreviate the content. The Notion arises that in order to keep the new work concise, al-Zamakhsharî omitted references to his sources, and consequently, he might not have explicitly attributed ideas to his teacher al-Jishumî.

Keywords: Tafsir, Mu'tazila, al-Jishumî, al-Zamakhsharî, Kalam, al-Tahdhib, al-Kashshaf

İbn Kemmûne'nin Nefsin Ezelî ve Ebedî Olduğunu İspatlamada Kullandığı Deliller

The Evidences Used by Ibn Kammûna to Prove That the Soul Is Eternal and immortality

Dr. Öğr. Üyesi Ersan TÜRKMEN

ersanturkmen@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Trabzon University, Faculty of Theology, Department of History of Philosophy

 [0000-0002-4432-0896](https://orcid.org/0000-0002-4432-0896)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
29 Kasım/November 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	8 Şubat / February 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Türkmen, Ersan. "İbn Kemmûne'nin Nefsin Ezelî ve Ebedî Olduğunu İspatlamada Kullandığı Deliller", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 258, 282.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1397676>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

İbn Kemmūne'nin Nefsin Ezelî ve Ebedî Olduğunu İspatlamada Kullandığı Deliller

Öz ► Bu çalışmada İbn Kemmūne'nin nefsin kadim ve ebedî olduğunu ispatlamada kullandığı deliller incelenmektedir. Başta İbn Sînâ olmak üzere İslam filozoflarının çoğu Aristoteles'i takip ederek nefsin bedenle birlikte yaratılmış olduğunu düşünür. Buna karşın çok az sayıda düşünür Eflâtun'un görüşü olan nefsin kadim olduğunu söyler. Ancak İslam felsefesinin müteahhir döneminde bu görüşte olan İbn Kemmūne dışında neredeyse filozof bulunmamaktadır. İbn Kemmūne; İbn Sînâ ve Sühreverdî gibi filozoflarla nefsin ebedî olduğu konusunda hemfikir olsa da nefsin kadim olduğunu söyleyerek onlardan ayrılır. Filozof bu yöndeki görüşünü ispatlamak için kullandığı delillere *el-Cedîd fi'l-hikme* gibi meşhur eserlerinde yer vermez. Bunun yerine o, delillerini açıklamak amacıyla *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatuhâ* risalelerini yazar. Düşünürün özgün olduğunu iddia ettiği kanıt, birçok mukaddimeden oluşsa da aslında nefsin mizaç ve bileşik olmaması tezi üzerine kuruludur. Bu sebeple filozof, öncelikle kanıtının dayandığı iddiaları ispatlar. Nefsin basit olduğunu ispatladıktan sonra, illetinin de basit olmasının gerekli olduğunu ifade eder. Bu şekilde nefsin yakın nedeninin basit, kadim ve zorunlu olan ilk illet olduğunu ileri sürer. Buna bağlı olarak da filozof "malul illetiyle kaimdir" kaidesine dayanarak nefsin kadim olduğunu söyler. Aynı kaideden dolayı da nefsin ebedî olduğunu ileri sürer. Çalışmada takip edilen yöntem analitik bir yöntem olması sebebiyle, İbn Kemmūne'nin delili bütün yönleriyle ele alınmıştır. Böylece makalenin asıl amaçlarından olan müteahhir dönemde nefsin kadim olduğu görüşünün desteklenmesi hakkında özgün bir örnek üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Meşşâlik, İbn Kemmūne, nefsin kıdemi, nefsin sonsuzluğu.

The Evidences Used by Ibn Kammūna to Prove That the Soul Is Eternal and immortality

Abstract ► This study examines the evidence used by Ibn Kammūna to prove that the soul is eternal and immortal. Most Islamic philosophers, such as Avicenna, follow Aristotle and believe that the soul was created with the body. On the other hand, very few islamic philosopher say that the soul is eternal, and this is essentially Plato's thesis. Yet, during the later period of Islamic philosophy, almost the sole advocate of this perspective is Ibn Kammūna. While Ibn Kammūna agrees with philosophers like Avicenna and Suhrawardî on the eternity of the soul, he distinguishes himself by claiming the soul's antiquity. The philosopher does not include the evidence that he uses to prove his point of view in this direction in his famous works such as *al-Jadîd fil-îhikma*. Instead, he writes the books *Azaliyat al-nafs wa-baqâhü'i-hâ* and *Abediyyet al-nefs wa-baqâhü'i-hâ wa-basâtatu'i-hâ* in order to explain his evidence. The evidence that the thinker claims to be original, although it consists of many premises, is in fact based on the assumption that the soul is not a mood in the body and that it is not a compound. For this reason, the philosopher first proves the claims on which his evidence is based. After proving that the soul is simple, he stated that its cause must also be simple. In this way, he argues that the immediate cause of the soul is the first cause, which is simple, eternal, and necessary. Accordingly, the philosopher says that the soul is eternal, based on the principle that "The effect exists with its cause" He claims that the soul is immortal due to the same principle. Given the analytical approach of this study, Ibn Kammūna's evidence is thoroughly examined. Thus, the article focuses

on providing a unique example supporting the view that the soul is eternal during the later period, one of the main objectives of the study.

Key Words: İslamic philosophy, Peripatetic, Ibn Kammûna, eternal of soul, immortality of soul.

Giriş

İnsanın varlığı, düşünce tarihinde sürekli incelenmesi gereken bir problem olarak ele alınmıştır. Bu sebeple klasik felsefenin konularını oluşturan en önemli meselelerden biri insanın cevheri olarak kabul edilen nefis problemi olmuştur. Söz konusu bu durumun aynıısı İslam felsefesi için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Hatta bu felsefenin ilk filozofu olarak kabul edilen Kindî (ö. 252/866) felsefeyi tanımlarken “İnsanın gücü yettiği kadar ebedî olan küllî varlıkların mahiyetlerini, özlerini ve illetlerini bilmek”¹ yönündeki meşhur tanımını dile getirdikten sonra “insanın kendini bilmesidir”² şeklindeki tanımına yer verir. Söz konusu bu tanımda yer alan “kendi” ifadesiyle insanın özü olan nefis kastedilmiştir.

Esasında felsefenin tabiat kısmının bir konusu olan nefis; varlığı, tanımı, mahiyeti, durumu ve bedenden ayrıldıktan sonraki hali gibi meseleler başlığı altında değerlendirilir. Problemler sınırlı olsa da İslam filozoflarının bu meselelere dönük ortaya koymuş oldukları tezler sayıca çok olup, muhteva itibarıyla da farklılık içermektedir. Aslında söz konusu bu farklılık bir bakıma İslam öncesi filozoflarda da mevcuttur. Örneğin İslam filozofları üzerinde büyük etkiye sahip olan Eflâtun (m.ö. 427-347) ve Aristoteles (m.ö. 384-322) nefsin tanımı ve kıdemi konusunda farklı düşünceler benimsemişlerdir.³ Nitekim söz konusu bu farklılık İslam düşüncesinde daha detaylı olarak varlığını sürdürmüştür. Özellikle nefsin hudûsu ve kıdemi görüşleri İslam düşüncesinde tartışmalara neden olmuştur. Bunun böyle olmasının sebebi kimi düşünörlere göre bu görüşlerin bazısının dinî inançlarla çelişmesidir. Örneğin söz konusu o düşünörlere göre nefsin kadim oluşu, kelim ilminde tartışılıp ve dinen doğru olmadığını sonucuna varılan taaddüd-i kudemâ/kadimlerin çokluğu⁴ meselesiyle ters düşer. Nitekim yine

¹ Kindî, “Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ”, *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* thk. Muhammed Ebû Rîde (Mısır: Dâru'l-fikri'l-‘Arabî, 1950), 173.

² Kindî, “Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ”, 173.

³ Öyle ki Eflâtun nefsin bedenden önce ezeli olarak var olduğunu söylerken Aristoteles nefsin bedenle birlikte var olduğunu ileri sürer. Bk. Eflâtun, *Timaios*, ter. Fuâd Cûrcî (Suriye: el-Hey'tü'l-‘âmmes-Suriyye lil'kitâb, 2014), 210; Aristoteles, *Kitabü'n-nefs*, ter. Ahmed Fuâd el-Ehavni (Kahire: el-Merkez'ü'l-‘Kavmî li't-Terceme, 2015), 7.

⁴ Zorunlu Varlık olan Tanrı dışında başka kadimlerin var olduğunu iddia etmekten ibarettir.

onlara göre sırf bu meseleden ötürü bazı filozoflar küfre düşmüştür.⁵ Fakat filozoflar, geliştirmiş oldukları terminoloji doğrultusunda kavramsal kargaşaya mahal vermeyecek şekilde kendi görüşlerini savunmuşlardır. Böylece İslam filozofları, zahiren din ile çeliştiği zannedilen felsefî görüşlerin gerçekte böyle olmadığını söyleme imkânı bulmuştur. Aslında bu mesele sadece din merkezli tartışılmamıştır. Aksine felsefî zeminde filozoflar arasında çoğu zaman tartışmaya da sebep olmuştur. Öyle ki bu tartışmalar zamanla orijinalliğini kaybetmeyerek İslam felsefesinin son dönemlerinde de kendini göstermiştir. Böylece meseleye dönük görüş beyan eden İbn Rüşd (ö. 520/1126), Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Fahreddîn er-Razî (ö. 606/1210) gibi filozof ve kelamcılardan sonra yaşayan İbn Kammûne de tartışmalara dâhil olmuştur.

Yahudiliğe mensup olan İbn Kammûne felsefenin çeşitli disiplinleri hakkında telif ve serh değerinde çok sayıda eser veren bir filozoftur. O, İslam düşünce tarihinde hem İbn Sînâ (ö. 428/1037) hem de Sühreverdî şârihi olarak kabul edilir.⁶ Birçok açıdan İbn Sînâ'dan etkilense de İbn Sînâ'dan yine birçok meselede farklı düşünür. Söz konusu bu meselelerden biri de nefsin kâdemi konusudur.⁷ İbn Kammûne nefis konusunu kapsamlı olarak en meşhur eseri olan *el-Cedîd fi'l-hikme* kitabında ele alır. Filozof, adı geçen bu eserin beşinci bölümünde nefsin varlığını, tanımını, natik nefsin kuvveleri ve bedenden sonraki halini incelemeye çalışır. Oradaki ifadelerinin genel hatlarıyla aslında Meşşâî filozofların ifadeleriyle bir benzeşme içerisinde olduğu söylenebilir. Örneğin, nefsi ispatlamada kullandığı benlik/özbilinç delili ve natik nefsin kuvvelerini amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayırması bu kabildendir.⁸ Zira filozofun özellikle bu konulara dönük ifadelerinin önemli bir kısmı İbn Sînâ'nın bazı eserlerinde yer alan ifadelerle benzemektedir.⁹ Ancak buna rağmen İbn Kammûne belli tercihlerde bulunarak çoğu Meşşâî filozoflardan ayrılır. Filozofun, İbn Sînâ gibi selefi kabul edilebilen filozoflardan ayrıldığı en önemli mesele nefsin kadimliğidir. Filozof bu meseleyi yukarıda adı geçen eserinde dile getirmez. Aynı şekilde düşünürün felsefî yönelimini

⁵ Örneğin Gazâlî (ö. 1111), filozofları *Tehâfütü'l-felâsife* adlı meşhur eserinde âlemin veya bir parçasının kâdemi meselesi bağlamında tekfir etmiştir. Bk. Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleymân Dünya (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1966), 307.

⁶ Müfit Selim Saruhan, "İbn Kammûne'nin Nefs Hakkındaki Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15, 292.

⁷ İbn Sînâ ise nefis bedenle birlikte hâdis olduğunu ileri sürer. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât* (Mısır: Matba'atü's-Sa'ade, 1937), 184.

⁸ İbn Kammûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, thk. Hamîd el-Kübeysî (Bağdat: Matba'atü Câmî'ati Bağdât, 1982), 412-413.

⁹ Örnekler için bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 163; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yer* (İstanbul: İFAV, 2012), 51-67.

belirlemede önemli bir yere sahip olan *Şerhu't-Telvîhât* ve *Şerhu'l-Usûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilm ve'l-amel* eserlerinde bu görüş detaylı bir şekilde desteklenmez. Aslında filozof nefsin kadim olduğu yönündeki görüşünü, kronolojik olarak adı geçen eserlerinden sonra yazdığı *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ* ve *Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ* adlı risalelerinde ispatlamaya çalışır.

Felsefe tarihinde nefsin kadim olduğunu söyleyen filozoflar olmuştur. Ancak İbn Sînâ sonrası İslam felsefe tarihinde bu görüşü tercih eden İbn Kemmûne dışında muteber filozof bulunmamaktadır. Öyle ki söz konusu dönemde hâkim düşüncenin nefsin bedenle birlikte hâdis olduğu yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yukarıda filozofun eserleri hakkında verilen genel bilgilerden hareketle onun da bu görüşü tercih etmesi belli bir süreç içerisinde olduğunu gösterir. Bazı araştırmacılara göre İbn Kemmûne bu görüşü sırf nefsin kadim olduğunu söylemek için tercih etmez. Onun böyle düşünmesinin asıl sebebi, nefsin kadim olması durumu kabul gören felsefi ilkelere daha uygun olmasından dolayıdır.¹⁰ Çünkü filozofun bu düşüncesi doğrudan zorunlu olan tam illetin varlığına bağlıdır.

Filozofun düşüncelerini ve felsefesini konu edinen ülkemizdeki akademik çalışmalar dikkate alındığında¹¹ spesifik olarak bu delil üzerine çalışmalar yapılmadığı anlaşılabilir. Bu

¹⁰ Lukas Muehlethaler, "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammûna on the Soul's Eternity a Parte Ante", *The Muslim World*, 102/3 (2012), 611.

¹¹ Ülkemizde filozofun düşünceleri hakkında belli çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların, filozofun düşüncelerini anlamakta yardımcı olabilecek değerli çalışmalar olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle filozofun nefis ile alakalı görüşlerini incelemeye koyulan Ömer Mahir Alper'in kitap olarak hazırladığı "*Aklın Hazzı, İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*" adlı çalışması filozofun bu bağlamdaki birçok görüşüne açıklık getirmektedir. Bu hususta dile getirilmesi gereken başka bir çalışma daha bulunmaktadır. O da Fatma Zehra Pattabanoğlu'nun hazırlamış olduğu *İbn Kemmûne ve Felsefesi* adlı eseridir. Yazar söz konusu bu eserinde filozofun genel hatlarıyla felsefesine değinmektedir. Bu iki eser dışında makale düzeyinde çalışmalar da mevcuttur, örneğin Müfit Selim Saruhan'ın kaleme almış olduğu "İbn Kemmûne ve Nefs Hakkındaki Görüşler" adlı çalışması bu türdendir. Fakat yukarıda da söylendiği gibi, adı geçen bu çalışmalar filozofun felsefesi hakkında birçok meseleye dönük bilgi verse de özel olarak çalışmamızın konusunu teşkil eden İbn Kemmûne'nin delilini ele almamıştır. Ülkemizde yapılan çalışmalardan başka yurtdışında makalemizin konusuyla ilişkili olan önemli bir çalışma daha vardır. O da Lukas Muehlethaler'in hazırlamış olduğu "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammûna on the Soul's Eternity a Parte Ante" adlı çalışmasıdır. Yazar söz konusu çalışmasında İbn Kemmûne'nin nefsin kadim olduğunu ispatlamak için kullandığı delili incelemiştir. Orada yapılan incelemeler İbn Sînâ merkezli olduğu için yazar konuyu mukayeseli olarak ele almıştır. Yine söz konusu çalışma İbn Kemmûne'nin delilini tam illetin varlığı üzerine inşa edildiğini öne çıkararak, daha çok delilin bu temeli ile ilgili öncüllerini dikkate almıştır. Dolayısıyla delili oluşturan bazı mantıksal ön mukaddime ve ilkelere değinilmemiştir. Bizim çalışmamız ise İbn

sebeple çalışmadaki amacımız, filozofun kullandığı deliller üzerine analitik bir okuma yaparak delilin kapalı kalan kısımlarına açıklık kazandırmak ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için mukaddimleri mantıksal forma dönüştürerek delilleri kıyas şekline getirmektir. Çalışmanın ilk iki başlığında filozofun düşüncesinde nefsin tanımı ve varlığının ispatı incelenecektir. Filozof hakkında yapılan diğer çalışmalarda da kısmen yer alan bu iki meselenin burada ele alınmasının sebebi, İbn Kemmûne'nin delilinin ön mukaddimleri bu meselelerde bulunmasıdır. Şöyle ki onun bu iki konuya dönük görüşleri açıklığa kavuşmadan delilin ilkeleri, dolayısıyla doğruluğu tespit edilemez. Ancak bu çalışmada tekrara düşülmemesi için söz konusu olan iki meselenin tüm detaylarına değinilmeyecektir. Burada iki meseleyle ilgili filozofun ifadelerinden sadece nefsin kadim ve ezelî olduğunu ispatlamak için oluşturduğu delillerin mukaddimelerini besleyen önermeler dikkate alınacaktır. İkinci ve üçüncü başlıklarda ise çalışmanın ana konusunu oluşturan delillere değinilecektir. Çalışmada takip edilen yöntemin analitik bir yöntem olması nedeniyle de delilin ön ve ana mukaddimleri detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Daha sonra o mukaddimler mantıksal formlara getirilerek İbn Kemmûne'nin delilinde kullandığı kıyas şekilleri tespit edilecektir. Bu sayede filozof delilinin doğruluğunu tespit etmek kolay olacaktır. Sonuçtan önceki başlıkta ise düşünürün delili oluşturma hususunda kaynakları tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece İbn Kemmûne'nin özellikle bu bağlamda görüşünü kanıtlama yöntemi hakkında kapsamlı bir tasavvurun oluşmasının sağlanması mümkün olacaktır. Aslında bir bakıma makalenin asıl amaçlarından biri de İslam felsefesinin müteahhir döneminde nefsin kadim olduğunu söyleyen görüşün desteklenme şeklini tespit etmektir. Bu görüşte olan az sayıda düşünürler arasında en muteberi İbn Kemmûne olduğu için onun delili tercih edilmiştir. Nitekim filozofun bu husustaki kullandığı delilin özgün olduğunu kendisi iddia etmektedir. Amaca ulaşılması için makalede İbn Kemmûne'nin delilleri -filozofu konu edinen diğer çalışmalardan farklı olarak- bütün yönleriyle kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır.

1. İbn Kemmûne'ye Göre Nefsin Tanımı

Nefsi cisimden farklı bir cevher olarak kabul eden İbn Kemmûne¹² onun tanımını yaparken öncelikle bir şeyin hakkında tasavvurun nasıl hâsıl olduğu meselesine değinir.

Kemmûne'nin delilini oluşturan ön mukaddimler dahil tüm öncülleri tahlil etmek suretiyle yapılmıştır. Buna ilaveten filozofu başkasıyla mukayeseli değil, bağımsız bir açıdan inceleyerek delilinde de ilke ve kaide olarak kullandığı mizaç, nefsin tanımı ve varlığına dönük gerekli açıklamaların da analizi yapılmıştır. Böylece kanaatimizce makalemiz var olan bir boşluğu doldurmuştur.

¹² İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, thk. Hamîd el-Kübeysî (Bağdat: Matb'atu Camiati Bağdat, 1982), 409.

Düşünür, önceki filozofların bilginin elde edilmesi bağlamında geliştirdikleri düşüncelerden yola çıkar. Bu sayede o, belli bir varlık veya bir konuya dönük elde edilen tasavvurun, o varlığın mahiyetini başka bir açıdan değil, mahiyet olması bakımından kazanılmışsa o varlık hakkındaki tasavvurun tam olduğunu ifade eder.¹³ Burada dile getirilen tasavvur aslında tasavvurun ilk türüdür. Filozofa göre tasavvurun ikinci türü ise bir varlığın mahiyetinin o varlığın zâtî veya âmme arazlarından oluşan tasavvurdur. Bu tür tasavvurdan elde edilen bilginin eksik olması sebebiyle filozof bu tür tasavvuru eksik tasavvur olarak isimlendirir. İbn Kemmûne tasavvuru bu iki türe ayırdıktan sonra ilk tasavvur türünün tam tanım, ikincisinin ise eksik tanımla (*resm*) elde edildiğini ileri sürer.¹⁴

Filozofun nefsin tanımı bağlamında bu meseleye değinmesinin sebebi, nefis hakkında gerçekleşen tasavvurun hangi türden olduğunu tespit etmek, dolayısıyla nefsin nasıl tanımlandığını açıklamaktır. Ancak filozofa göre bedende olduğu sürece nefis hakkında tam bir tasavvur elde etmek zordur. Bu sebeple nefsin tam tanımını yapmak imkânsızdır.¹⁵ Dolayısıyla bu bağlamda dile getirilen tanımlar ancak *resm* türündedir.

Filozof nefsin tam tanımının yapılmasının imkânsız olduğunu ileri sürdükten sonra, nefsi eksik tanımlarla tanımlamaya çalışır. Kendi tanımını oluşturmadan önce de felsefe tarihinde yer alan bazı meşhur tanımlara değinir. İbn Kemmûne bu hususta üç tanım ele alır. Bunların ilki Aristoteles'e ait olup İslam felsefe tarihinde neredeyse nefsin en meşhur tanımı olarak kabul edilen “nefs; alet sahibi¹⁶ tabii cismin ilk yetkinliği”¹⁷ şeklinde olan tanımdır. Filozof bu tanımı aktardıktan sonra tanıma dönük filozofların açıklamalarına yer verir. Açıklamaların kime ait olduğunu ifade etmese de bu yorumları uzlaştırarak tanımı yeniden; “nefs ilk tabii yetkinlik veya bilkuvve canlı olan alet sahibi tabii cismin ilk yetkinliği”¹⁸ şeklinde inşa edildiğini söyler.¹⁹

¹³ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, thk. Ünsiyye Berhâh (Tahran: Meclis-i Şûra İslamî, 1385), 91.

¹⁴ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 91.

¹⁵ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 92.

¹⁶ Bu ifade ile “organik” manası kastedilmektedir. Ancak kanaatimizce “alet sahibi” ifadesi filozofun meramını daha açık bir şekilde anlatmaktadır. Bu sebeple tercümede söz konusu ifade tercih edilmiştir.

¹⁷ Aristoteles, *Kitabü'n-nefs*, 43.

¹⁸ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 93.

¹⁹ Söz konusu tanım İbn Kemmûne'nin tercih ettiği tanımdır. Filozof tamın kime ait olduğunu açıklamasa da başkalarından aktardığını ifade eder. Bk. İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 93.

İbn Kammûne'nin nefsin hakkında aktardığı ikinci tanımda nefsin “bedeni harekete geçiren cismanî olmayan bir cevher” olduğunu ifade eder. Filozof bu tanımı açıklarken “cismanî olmayan” ifadesiyle cisim türünden olmayan veya cisme hulûl etmeyen bir varlık kastedildiğini ileri sürer.²⁰ Filozofun ele aldığı üçüncü tanım ise Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye (ö. 547/1152) ait olan “Bedene hulûl eden bir güç olup, bedende fiillerde bulunan, bedeni kullanarak farklı zamanlarda ve çeşitli amaçlarla bedenden sâdır olan fiil ve hareketleri belli bir bilinç ve tayin edici özelliklerle gerçekleştiren ve bedenün türsel yetkinliği kendisiyle hâsıl olandır”²¹ şeklindeki tanımdır. Düşünür Ebu'l-Berekât'ın tanımı hakkında açıklamalar yaptıktan sonra, tanımda yer alan “bedene hulûl eden” ifadesini ele alır. Ona göre bu ifade, önceki tanımda kastedilen manaya aykırı değildir. Zira filozof, bu resmdeki hulûl ifadesiyle sadece bir şeyin bir şeyle münasebeti olmasının kastedilmiş olduğunu ileri sürer.²²

İbn Kammûne ele aldığı bu tanımlar arasında açık bir tercihte bulunmaz. Fakat Bağdâdî'nin tanımının daha detaylı ve bu tanım sayesinde nefsin hakkında elde edilen tasavvurun, her ne kadar eksik olsa da diğer tanımların sonucunda hâsıl olan tasavvurlara göre daha tam olduğunu ima eder. Yine bu tanımın diğer tanımlardan farklı olarak nefsin dört türünü de kapsadığını ifade eder.²³ Ancak filozof sık sık bu tanımlara resm adı vererek nefsin mahiyetine dönük tanımlar olmadığını okuyucusuna hatırlatmaya çalışır. Ayrıca filozof, aktardığı tanımlardan istifade ederek de özel olarak insan nefsinin “özgürce hareket etmesi ve idrak etmesi bakımından alet sahibi tabii cismin ilk yetkinliği veya alet sahibi cismin ilk tabii yetkinliği”²⁴ şeklinde tanımlar.²⁵ Filozof, geliştirmiş olduğu bu tanımı nefsin kadim olduğunu ispatlamada da dile getirir. Nitekim tanım ile nefsin kıdemi arasındaki ilişki çalışmanın sonraki bölümlerinde ele alınacaktır.

²⁰ İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 93.

²¹ Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *El-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-hikme*, thk. Yûsuf Mahmûd (Katar: Dâru'l-hikme, 2012), 2: 438.

²² İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 95.

²³ İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 101.

²⁴ İbn Kammûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

²⁵ İbn Kammûne başka bir yerde ise nefsin “cisim, cismin parçası veya cisme hulûl etmeyen, ancak onu yönetmek için cisme taalluk eden bir cevher” olduğunu ifade eder. Bk. İbn Kammûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, 409.

2. Nefsin Varlığının İspatı

Farklı eserlerinde işrâkî bir yaklaşım ile nefsi kendi zatiyla kaim bir nur²⁶ olarak gören İbn Kemmûne, onun varlığını ispatlarken burhânî ve iknâî olmak üzere iki çeşit kanıt türüne başvurur.²⁷ Düşünürün en meşhur kitabı olan *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde bedenden farklı bir cevher olarak kabul ettiği nefsin varlığını, insandan sâdır olan hareket ve idrak etme faaliyetlerinden yola çıkarak ispatlar. Şöyle ki filozofa göre söz konusu o faaliyetlerin kaynağı cisim değil nefstir. Düşünürün, adı geçen eserinde bu konuyla alakalı kullandığı delillerin çoğu önceki filozofların eserlerinde farklı şekillerde bulunmaktadır. Eserde ego/ena mefhumunu merkeze alarak İbn Sînâ'nın yaklaşımına benzer bir yaklaşımla nefsi burhânî bir yöntemle ispatlamaya çalışır.²⁸ Nitekim düşünür bu delili geliştirip kendi eserinde kullanmadan önce İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri üzerine yazdığı şerhte açıklamaya çalışır. İbn Kemmûne söz konusu eserinde İbn Sînâ'nın kullandığı bu delilin, nefsin bedenden ayrı bir cevher olarak varlığını ispatlamak için yeterli ve güçlü bir delil olduğunu ifade eder.²⁹ Filozof yine aynı düşüncelerden hareketle nefsin varlığını bedenden farklı soyut bir cevher olduğunu *el-Kelimâtü'l-vecîze* adlı risalesinde de ispatlamaya çalışır. Söz konusu risale sofistike bir metin olmasıyla³⁰ birlikte nefsin basit ve soyut bir cevher olduğunu ispatlamak için özet değerinde

²⁶ İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telvihât* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1194), vr. 248; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi* (İstanbul: Elis Yayınları, 2014), 213.

²⁷ Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'nin Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004), 39.

²⁸ Filozof özellikle bu bağlamda İbn Sînâ'nın uçan adam metaforundan elde ettiği bilgilerden hareketle nefsin cisimden ayrı bir varlık olduğunu ispatlamaya çalışır. Örneğin filozofa göre insan, bedeninin tamamı veya parça ve organlarının bağımsız olarak varlığını unutabilir. Fakat unutmadığı ve sürekli zihinde hazır bulunan bir bilgi vardır. O da zatının varlığının bilgisidir. Filozofa göre unutulmayan ve sürekli varlığının bilgisinin zihinde hazır bulunan zatın beden veya bedeninin bir organı olmaz. Aksi takdirde onun da unutulması gerekecektir. Filozofun kullandığı başka bir delil ise idrak gücüne bağlı olan delildir. Şöyle ki filozofa göre insan durum kategorisiyle kategorize edilmeyen insanlık gibi tümel varlıkları idrak eder. Onların bu durumdayken somut ve özel durumlara sahip olan beden tarafından idrak edilmesi imkânsızdır. Dolayısıyla onları insanda idrak eden şey beden dışında akli bir cevherdir. Filozof bunun dışında başka delillere de yer verir ve delillerin çoğunda İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin etkisini görmek mümkündür. Zira nefsin varlığını özellikle zat ve idrak yöntemleriyle ispatlamak adı geçen filozoflarda yaygındır. Deliller hakkında bilgi edinmek için bkz. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, 409-414; İbn Sînâ, *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ* (İngiltere: Müessesetü Hindâvî, 2018), 9-10; Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *El-Kitâbu'l-mu'teber*, 2/440.

²⁹ İbn Kemmûne, *Şerhu'l-Usûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilm ve'l-amel*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli 2516), 135.

³⁰ Y. Tzvi Langermann, "İbn Kemmûne'nin el-Kelimâtü'l-Vecîze'sinde Nefs", *Nazariyat* 3/1 (2016), 26.

deliller içermektedir. Nitekim bu delillerin çoğu yukarıda dile getirilen düşüncelere dayalı olarak geliştirilmiştir.³¹

İbn Kemmûne, çalışmanın konusunu oluşturan *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ* risalesinde ise nefsi, ele aldığı tanımlardan hareketle ispatlamaya çalışır. Bu sayede filozof, önceki filozofların tezlerinden yola çıkarak bir şeyin varlığının aynî, zihnî, lafzî ve kitâbî (yazı) olmak üzere dört mertebede olduğunu ileri sürer.³² Bu mertebelerin her biri kendisinden önceki mertebenin de bir göstergesidir. Örneğin kitâbî varlık lafzîyi, lafzî de zihnîyi, zihnî ise aynî varlığı gösterir. Yani filozofa göre bir şeyin tanımı, aslında o şeyin zihinde varlığı gerçekleşmeden yapılmaz. Nitekim zihnî varlık da ancak aynî varlığın gerçekleşmesiyle mevcut olur. Dolayısıyla nefse dönük yapılan tanımlar özünde nefsin zihnî varlığını göstermektedir. Geriye nefsin aynî varlığını, yapılan tanımlar yoluyla ispatlamak kalıyor.

Yukarıda söylendiği gibi filozof nefsin varlığını ispatlamak için idrak ve benlik kavramlarından hareket eder. Şöyle ki İbn Kemmûne'ye göre gündelik hayatta birimizin “ben yaptım” ve “ben idrak ettim” gibi söylemleri, gerçekte var olan bir şeye işarettir. Nitekim beden zamanla değişip yıpranmasına rağmen “şu daha yıllar yaşayacaktır” denir. Bu sebeple ifadede yer alan “yaşayacaktır” söylemiyle beden değil ondan başka bir şey kastedilmiştir. Aynı şekilde “ben idrak ettim” sözündeki idrak edenin bedenden farklı bir şey olduğu anlaşılır. İşte filozofa göre farklı olan o şey aslında önceki tanımlarda yer alan ilk yetkinliğin kendisidir.

İbn Kemmûne'ye göre çalışmanın bir önceki bölümünde yer verildiği tanımların birincisi “ben” olarak ifade edilen nefsi resmetmektedir. Zira hissetmek ve idrak etmek cismin zâtî bir özelliği değil, türün ilk yetkinliğidir. Neticede bu tanım bizi doğrudan nefsin varlığına götürmüştür.³³

³¹ Makalenin giriş kısmında da ifade edildiği gibi, özellikle nefsin tanımı ve ispatı meseleleriyle ilgili filozofun sadece çalışmanın ana konusuna dönük önermelerine yer verilmiştir. Söz konusu bu önermelerin burada yer almasının sebebi, delilin ön mukaddimelerinin doğrudan bu önermelerden beslenmesidir. Ayrıca filozofun ispat yöntemi hakkında geniş bilgiler için bk. Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı İbn Kemmûne'nin Bilgi Teorisi*, 39-46; Fatma Zehra Pattabanoğlu, *İbn Kemmûne ve Felsefesi*, 213-216.

³² İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 95.

³³ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

Bağdâdî'ye ait olan ikinci tanım ise filozofa göre, içermiş olduğu tüm ifadeleriyle doğrudan nefse dönüktür. Dolayısıyla nefsin varlığının lafzî mertebesi belirlenirken bu tanımda hem zihnî hem de aynî mertebeleri de belirlenmiş olur. Üçüncü tanım ile ilgili de filozof, tanımın ortaya çıkardığı bütün ihtimalleri değerlendirir ve onda da kastedilen şeyin nefis olduğunu söyler.³⁴ Sonuç olarak da filozof nefsin aynî varlığını, tanımlardan elde edilen lafzî ve zihnî varlığından yola çıkarak ispatlar.

3. Nefsin Kıdemi

Çalışmanın girişinde söylendiği gibi nefsin hâdis-kadim oluşu meselesi İslam öncesi filozoflar tarafından tartışılmış ve meseleyle ilgili farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin; İslam filozofları üzerinde büyük etkiye sahip olan Eflâtun ve Aristoteles bu bağlamda farklı görüşler benimsemişlerdir. Şöyle ki Aristoteles nefsin bedenle birlikte var olduğunu söylerken³⁵ Eflâtun nefsin bedenden önce kadim olacak şekilde var olduğunu ileri sürmüştür.³⁶ Söz konusu bu felsefî problemin İslam düşüncesine yansımaya gelince bu hususta Aristoteles'i takip eden Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ gibi filozoflar nefsin bedenle birlikte hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁷ Bu görüşü ispatlamak için de farklı deliller sunmuşlardır. Örneğin, İbn Kemmûne'nin felsefesinde önemli bir yere sahip olan İbn Sînâ'ya göre nefis bedenden önce var olsaydı ya bütün bedenler için bir olacaktı veya fertler halinde çok olarak mevcut olması gerekecekti. Oysa bu iki ihtimal de imkânsızdır. Çünkü çok olması için bedenlerin var olması gerekir ve bu sayede onun taayyün etmesi mümkün olur. Onun bütün bedenler için bir olması da söz konusu olamaz. Aksi takdirde şahıslar sadece bedenleriyle birbirinden ayrılmış olur. Fakat gerçekte olan ayrılma sadece bedenle değil nefis ve beden ile gerçekleşen bir şeydir.³⁸ Ancak İslam düşünce tarihinde nefsin hâdis oluşu kanaati her ne kadar revaçta olsa da aksini savunan düşünürler olmuştur. Söz konusu filozoflardan biri de yukarıda adı geçen İslam filozoflarından önce olan ve beş ezeli ilke nazariyesinin³⁹ sahibi olan Ebû Bekir er-Râzî'dir (ö. 313/925). Râzî, tikel nefslerin kaynağı olarak kabul ettiği ve küllî nefis

³⁴ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

³⁵ Aristoteles, *Kitabü'n-nefs*, 7-9.

³⁶ Eflâtun, *Timaios*, 210.

³⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, 189; Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik, 2014), 167.

³⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 189; İbrahim Medkûr, *Fil-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1976), 184.

³⁹ Teori hakkında bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Ebû Bekir Râzî" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 30/480.

olarak adlandırdığı nefsi kadim kabul eder.⁴⁰ Fakat Râzî'nin bu husustaki görüşleri kısmen kapalı kaldığı için onun, bireysel nefsi değil sadece küllî nefsi kadim olarak kabul ettiği düşünülür.

Ancak İslam felsefenin geç dönemlerinde bireysel olan nefsin kadim olduğunu savunan en meşhur düşünürün İbn Kemmûne olduğu söylenebilir. İbn Kemmûne'nin nefsin hâdis olduğu yönündeki görüşünü ispatlamak için ağırlıklı olarak meşşâî filozofların yöntemlerini kullandığını söyleyebiliriz. Fakat filozof bu hususta nefsin kadim olduğunu ispatlamada kullandığı delilin kendisinden önce kullanılmadığı iddiasında bulunarak yeni bir delil ortaya koyduğunu ileri sürer.⁴¹ Ne var ki o, böyle bir iddiada bulunmasına rağmen delilde kullanılan birkaç mukaddime dışında öncüllerin çoğunun önceki felsefe eserlerinde bulunduğunu söylemekten de çekinmez.⁴² Aslında kullanılan mukaddimelerin çoğunun durumunun böyle olması da normaldir. Çünkü düşünürün bu husustaki görüşlerini ispatlamak için kullandığı delil çok sayıda mukaddimelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bunların tamamının özgün olması imkânsızdır. Nitekim filozofun öyle bir iddiası da söz konusu değildir. Aksine onun asıl amacı, diğer filozoflar tarafından doğruluğu kabul edilen mukaddimleri kullanmaktır. Nitekim bunu filozofun delilini oluşturmada takip ettiği yöntemde görmek mümkündür. Şöyle ki o, öncelikle oluşturduğu delilin mukaddimelerinde yer alan iddialarını ispatlamaya çalışır, daha sonra mukaddimleri bir araya getirerek delilini oluşturur. Esasen İbn Kemmûne'nin bu bağlamdaki iddiası, nefsin bedende bir mizaç veya bir mizacın sonucu olmadığı tezi üzerine kuruludur. Bu sebeptendir ki filozof öncelikle nefsin ve mizacın ne olduğuna dair bazı açıklamalarda bulunur.

Çalışmanın önceki bölümlerinde söylendiği gibi İbn Kemmûne nefsin tam tanımının yapılmasının imkânsız olduğunu söyler. Fakat o, yine nefis hakkında eksik bir tasavvur kazandırsa bile resm türünden tanımlar aktarır. Daha sonra aktardığı tanımların ortak yönlerini bir araya getirmek suretiyle “özgürce hareket etmesi ve idrak etmesi bakımından alet sahibi tabii cismin ilk yetkinliği veya alet sahibi cismin ilk tabii yetkinliği” şeklinde yeni bir tanım inşa eder. Söz konusu bu tanımın filozoflar arasında ortaklaşa kabul edilen nefsin manası olduğunu da ileri sürer.⁴³ Böylece İbn Kemmûne nefsin ortak manasını tespit eder,

⁴⁰ Hüseyin Karaman, “Ebû Bekir er-Râzî: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM, 2013), 130.

⁴¹ İbn Kemmûne, *Ebediyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatuhâ*, thk. Ünsiyye Berhâh (Tahran: Meclisi Şûra, 1385), 208.

⁴² İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 168.

⁴³ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 154.

daha sonra başka bir açıdan da mizacın ne anlama geldiğini belirlemek için felsefi eserlere başvurur. Bu sayede de filozoflara göre mizacın “dört unsurun birleşik olan varlıklarda bir araya gelmesi sonucu, zıtlar arasındaki karşıtlık sebebiyle bileşiğin parçalarında hâsıl olan benzer keyfiyetler”⁴⁴ olduğunu ifade eder.⁴⁵ Filozof bu hususta kelamcılardan gelen bazı eleştiri ve bunların cevaplarına yer verse de mizacın genel olarak filozoflarda bu şekilde tanımlandığını vurgular.

İbn Kemmûne yukarıdaki iki kavramın açıklamasına binaen nefsin bir mizaç olmadığını ispatlamaya çalışır. Ancak filozofun nefsin kadim olduğunu ispatlamak için delil, mizaç dışında başka mukaddimelere de dayanmaktadır. Filozof bu mukaddimelerinde şunları iddia eder:

1. Zamansal hâdisin illeti zamansal hâdistir.
2. Zamansal hâdisin illetti sürekli var olan mevcut ile zamansal öncelikten oluşan bir mürekkeptir.
3. Basit olan varlığın nedeni birleşik olamaz.
4. Nefsin birleşik olması imkânsızdır.

Filozof söz konusu delilini oluşturmadan önce yukarıda yer verilen iddiaların doğruluğunu ispatlamaya çalışır. Birinci iddiaya dönük olarak filozof, burada dile getirdiği hâdis kavramını zâtî hâdis -yani bir şeyin kendiliğinde varlığı hak etmiyor olması- anlamında kullanmadığını ifade eder.⁴⁶ Onun böyle bir açıklama yapmasının sebebi ise filozoflarda mevcut olan ve -kadim olarak kabul edildiği halde- Tanrı'dan sâdır olan ilk mâlûl için kullanılan zâtî hâdis ile karıştırılmasını önlemektir. Nitekim İbn Kemmûne'nin hâdisten kastettiği şey zamansal hâdistir.⁴⁷ Dolayısıyla onun varlığa çıkmasını sağlayan şeyin kendisi gibi bir sürece tabi olması gerekir. Bu nedenle ona vesile olan illet de zamansal olarak hâdistir. Filozofun ikinci iddiasının doğruluğu da aslında zamansal hâdisin durumuna bağlıdır. Öyle ki

⁴⁴ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 155.

⁴⁵ İbn Kemmûne'nin burada mizaç için yapmış olduğu tanım İbn Sînâ'cı bir tanımdır. Zira onun benzerine İbn Sînâ'nın *el-Ķânûn fi't-tıbb* adlı eserinde rastlanmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *el-Ķânûn fi't-tıbb*, thk. Muhammed Emîn Ed-Dannavî (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/19.

⁴⁶ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*, 159.

⁴⁷ Hâdis zamansal ve zâtî olmak üzere ikiye ayrılır. Genellikle zamansal hâdis ile içerisinde, öncesi bir sürenin bulunmasıyla ortaya çıkan hâdistir. Bk. İbn Sînâ, “er-Risâle fi'l-Hudûd”, *Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat* (Mısır: Matba'atü'l-Hindiyye, 1908), 102.

zamansal hâdis olarak adlandırdığımız şeyin öncesinde fail illet ve zaman mevcuttur. Bu durumda onun illeti fail ile zamandan oluşan birleşik bir illettir.

Yukarıda gördüğümüz gibi filozofa göre mürekkep bir illetten basit varlığın sâdir olması imkânsızdır. Çünkü mürekkep illetin mâlûle etkisi söz konusu olunca iki ihtimal ile karşı karşıya kalırız. Birinci ihtimal; mürekkep olan illetin parçalarının tamamının mâlûle tesir etmesidir, ikincisi ise mürekkep olan illetin sadece bir parçasının mâlûlü etkilemesinden ibarettir. Birinci ihtimal filozofa göre doğru değildir. Zira parçanın her açıdan bütünden önce olması filozoflar tarafından kabul edilmiştir. Bu durum, mâlûlü etkileme konusunda da geçerlidir. Dolayısıyla parçaların tümü şayet mâlûlü etkileyecek olursa o tümünden önce olan parçanın etkilemesi gerekirdi.⁴⁸ İkinci ihtimal söz konusu olunca da a) ya mürekkep olan her bir parçası mâlûlün bir parçasını etkileyecektir, b) ya da mürekkep olan illetin parçaları bağımsız olarak hiçbir şekilde mâlûlü etkilemeyecektir. Dolayısıyla onların bir araya gelmesiyle basit olan mâlûlü ortaya çıkaracak farklı bir sebebin var olması söz konusu olacaktır. İkinci ihtimalin doğurduğu birinci ihtimal, iddianın aslına ters düştüğü için kendiliğinden geçersiz olarak kabul edilir. İkinci ihtimalden hâsıl olan “pasif parçaların bir araya gelerek etki bakımından aktif bir küme oluşturması” şeklindeki durum da mümkün değildir. Zira o illetin parçaları bir araya geldiğinde başka bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bu durum sayesinde başka bir basit mâlûl var olmuşsa, o basitin ortaya çıkmasına neden olan durumun niteliğine bakılır. Söz konusu harici olan bu durum değerlendirildiğinde a) özünde birleşik, b) teselsüle gidecektir -ki bunun imkânsız olduğu ispatlanmış oldu- c) özünde basittir, yönünde olan bu üç ihtimallerin biri olur ancak. Bu ihtimalleri değerlendirdiğimizde ilk ikisinin imkânsız olduğunu görürüz. Dolayısıyla netice itibarıyla doğru ihtimalin; basit olan şeyin ortaya çıkmasını sağlayan illetin de basit olma ihtimalidir.⁴⁹ Filozof bu şekilde basit olan bir varlığın mâlûlünün illetinin mürekkep olmasının imkânsız olduğunu ispatlamaya çalışır. Aslında o, bu düşüncesiyle nefsin basit olduğunu ispatlamaya zemin hazırlamış olacaktır.

Nefsin basit olduğunu söyleyen İbn Kemmûne onun böyle olduğunu idrak ve bilgi edinme yoluyla ispatlamaya çalışır. Esasında filozofun bu hususta asıl iddiası, insandaki bilen cevherin nefis olmasıdır. Nitekim buna nefsin tanımı başlığı altında değinildi. Orada da söylendiği gibi filozof “ben bildim” sözündeki ben zamirinin, birçok filozof gibi nefse dönük

⁴⁸ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 161.

⁴⁹ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 162.

olduğunu ileri sürer. Bu durumda ona göre insan tarafından idrak edilen bilgilerin tamamı nefis tarafından idrak edilmiştir. Şayet nefis mürekkep olsaydı idrak edilen bilgiler ya eşit olarak parçalara dağılmış ya da orantısız olarak parçalara yüklenmiş veyahut da aynı bilgi iki parçaya hamledilmiş olacaktı. Oysa bu ihtimallerin tümü geçersizdir. Çünkü filozofa göre idrak edilen şey mürekkep olsa da onu oluşturan parçalar basittir, bu durumda basiti idrak eden varlık da basit olmalıdır. Aynı şekilde tek bir bilginin farklı iki parçaya yüklenmesi de tek bir arazın iki mahalle hulûl etmesini gerektirir ki bu da imkânsızdır. Geriye nefsin basit olup tüm bilgileri kendisinin idrak ettiği ihtimali kalır. Nitekim İbn Kemmûne de bu ihtimali tercih ederek nefsin basit olduğunu ifade eder.⁵⁰

İbn Kemmûne yukarıdaki iddialarını ispatladıktan sonra mukaddimelerini bir araya getirerek kıyas türünden olan delilini oluşturur. Filozof burada nefsin mizaç olmadığını söylemeye çalışırken, o hususta oluşturduğu kıyasın mukaddimelerini de nefsin kadim olduğunu ispatlayan kıyasıyla doğrular. Filozofun kıyasının mukaddimelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. *Nefs kadim olmasaydı hâdis olurdu.*
- b. *Oysa hâdis olan her şey mürekkeptir.*
- c. *Ancak hiçbir nefis mürekkep olamaz.*
- d. *Dolayısıyla hâdis olan bir şey nefis olmaz.*

Bu kıyasın sonucu da şu şekilde döndürülür:

- a. *Nefs olan her şey hâdis olmaz.⁵¹*

Buna bağlı olarak da nefsin mizaç olmadığı şu kıyasla ispatlanabilir:

- a. *Nefs kadimdir.*
- b. *Bedendeki mizaç veya o mizaçtan hâsil olan hiçbir şey kadim değildir.*

⁵⁰ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 163-166.

⁵¹ Söz konusu bu netice 1. şekil kıyasın 2. darbının sonucudur. Bu darptan olan kıyasların sonucunun döndürülmüş halinin de doğru olması gerekir. Öyle ki neticenin döndürülmüş hali "hiçbir hâdis nefis değildir". Olacaktır ki bu da mantiken doğru bir sonuçtur.

c. *Dolayısıyla hiçbir nefis mizaç veya mizaçtan sâdır olan bir şey değildir.*⁵²

Filozof böylece nefsin kadim olduğunu ispatlar. Ancak bu bağlamda İbn Kemmûne'nin kullandığı bazı mukaddimleri diğer filozoflarda da görmek mümkündür.⁵³ Nitekim filozofun kendisi de bunu ifade eder. Şöyle ki İbn Kemmûne delilinde kullandığı “her hâdis mürekkeptir” ve “illeti mürekkep olan her mâlûl mürekkeptir” mukaddimleri hariç diğer mukaddimelerin önceki filozofların eserlerinde mevcut olduğunu söyler.⁵⁴ Fakat filozofun ortaya koyduğu delilin terkinin kendisine ait olduğu açıktır. Bu da filozofun aslında bu meseleye dönük özgün olan düşüncelerini gösterebilir.

4. Nefsin Ebedîliği

Çalışmanın önceki bölümünde İbn Kemmûne'nin nefsin kadim ve basit olduğunu geliştirdiği mantıksal delillerle ispatlamaya çalıştığını gördük. Filozofun düşüncelerini ve eleştirilerini okuyucusuna sunmaya çalışırken özellikle ifadelerini mantıksal ilke ve kaidelere uygun bir şekilde oluşturmaya özen gösterdiği söylenebilir. Nitekim o, mukaddimleri çok olan bazı iddialarının doğruluğundan emin olmak için yine mantık ilmine gidilmesinin gerektiğini söyler.⁵⁵ Aslında filozofun özellikle bu ilimde derinleşmesi, düşüncelerini birbiriyle bağlantılı olarak tez haline getirmesini sağlamıştır. Örneğin filozof, nefsin akıbeti hakkındaki görüşlerini beyan ederken, nefsin kıdemi meselesi bağlamında sarf ettiği ifadelere atıfta bulunur. Fakat bu durum filozofun kimi zaman tekrara düşmesine de yol açabilir. Ancak İbn Kemmûne bu durumun farkında olduğu için de konuyla alakalı diğer meseleler bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerini özet bir şekilde ifade eder. Bu özet tarzı da konunun

⁵² Bu sonuç, 2. şekil kıyasın 1. darb kıyastan elde edilen bir sonuçtur. Bu tür darbin sonucunun döndürülmüş hali de doğru olması gerekir. Öyle ki elde edilen netice “hiçbir mizaç nefis olamaz” şeklinde döndürülür.

⁵³ Örneğin İbn Kemmûne'nin delilinde yer verdiği idrak, nefsin cisimden ayrı oluşu, basitliği ve soyut cevher oluşu gibi mukaddimleri İbn Sînâ eserlerinde görmek mümkündür. Özellikle nefsin bedenden ayrıldıktan sonra durumu hakkında İbn Sînâ görüşleri bu tür mukaddimleri içerir. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 182-186.

⁵⁴ İbn Kemmûne, *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ*, 168.

⁵⁵ İbn Kemmûne, *Ebediyyetü'n-nefs ve Bbkâuhâ ve besatihâ*, 208.

bütünlüğüne halel getirmez. İşte yukarıda da söylediğimiz gibi filozofun başka meselelere binaen takrir ettiği konulardan biri de nefsin ebedi oluşu konusudur.⁵⁶

İbn Kemmûne nefsin ezeli olduğunu savunduğu gibi nefsin ebedi (sonsuz) olduğunu da iddia eder.⁵⁷ Söz konusu bu iddiasını da nefsin kademini ispatlamada başvurduğu yöntem ve delilin mukaddimelerine bağlı olarak takrir etmeye çalışır. Nefsi kadim olarak gören İbn Kemmûne onun illetinin de kadim olduğunu söyler.⁵⁸ Öyle ki filozofun bu husustaki görüşü tam illet ile mâlûl arasındaki ilişki üzerine kuruludur. Söz konusu bu mesele ile ilgili düşünürler tarafından kabul edilen “illet tam olursa mâlûl ortaya çıkar” anlamında meşhur bir kaide bulunmaktadır. İbn Kemmûne de tıpkı birçok filozof gibi bu ilkeyi kabul eder.⁵⁹ Bundan hareketle de kadim olan nefsin kadim olmasını gerektiren önemli sebeplerden biri; onun illetinin kadim olması olduğunu ileri sürer⁶⁰ ve bu görüşünü farklı yöntemlerle ispatlamaya çalışır. Dolayısıyla nefsin tam illeti kadim olduğu için mâlûl nefsin ezelde var olması gerekir. Filozof buna bağlı olarak var olan bir şeyin de var olduktan sonra yok olma ihtimalini ele alır. İbn Kemmûne'ye göre, bir şeyin var olduktan sonraki durumu onu doğrudan varlığa çıkaran illetin durumuna bağlıdır. Şayet illet, illet olma özelliğini kaybederse veya yok olursa mâlûl de yok olmuş olur. Yani bu durumda illetin yokluğu mâlûlün yokluğuna

⁵⁶ İbn Kemmûne nefsin ezeliğini ispatlamak için farklı eserlerinde çeşitli deliller kullanır. Örneğin filozof *Şerhu't-Telvihât* eserinde Sühreverdî'nin delillerini açıklayarak bir takım kanıt sunmaya çalışır. Düşünür, orada özellikle nefsin bedene yüklenen bir araz olmadığını söyleyerek nefsin beden yok olmasıyla birlikte yok olmayacağını ifade eder. Filozof bunun dışında iknâî türünden olan yine aynı eserde müellife bağlı kalarak birçok delile de yer verir. Ancak çalışmamız özellikle İbn Kemmûne'nin özgün olduğunu iddia ettiği delilleriyle ilgili olduğu için diğer deliller burada detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. Diğer deliller için Bk. İbn Kemmûne, *Şerhu't-Telvihât*, vr. 223.

⁵⁷ Filozof, bu görüşünü daha açık olarak kapsamlı olan *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde ifade etmeye çalışır. Söz konusu eserde İbn Kemmûne nefsin sonsuz olduğunu ispatlamak için öncelikle nef ile beden arasında olan münasebetin nasıl olduğunu izah eder. Özellikle bu münasebeti öncelik ve sonralık bakımından değerlendirir ve beden nefsten zâtî veya zamanî olarak önce olmadığını ileri sürer. Bedenin önce olmadığına göre, aynı şekilde illiyet bakımından da nef ile beden arasında bir bağlantının olmadığı anlaşılır. Aslında filozof bunu söyleyerek o iki şeyin farklı cevherler olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. İlliyet bağının olmaması da beden yok olması sonucunda nefsin de yok olması gerekmez olduğunu ifade eder. Nitekim filozof nefsin yok olması için onu var kılan illetin yok olması gerektiğini düşünür. İbn Kemmûne söz konusu eserinde nefsin sonsuz olma durumunu doğrudan kadim olmasına bağlamaz. Bu bağlantıyı özellikle çalışmanın ana kaynağını oluşturan risalelerde görebiliriz. Makalenin giriş kısmında da söylendiği gibi, söz konusu eserler bağlantılı bir şekilde okunduğunda muhtemelen bu düşünce filozofun felsefesinde sonradan gelişmiş olduğu söylenebilir. Bk. İbn Kemmûne, *el-Cedîd fi'l-hikme*, 463-468.

⁵⁸ İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 207.

⁵⁹ İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 207.

⁶⁰ İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 207.

sebepl olmuş olur.⁶¹ Oysa kadim olan nefsin var olmasına sebepl olan illet, zorunlu ve kadim bir varlıktır. Dolayısıyla yokluğunun mantıken düşünülmesi imkânsızdır.

İbn Kemmûne mümkün, basit ve kadim olan nefsin ebedî olduğunu ispatlarken aslında bir açıdan da onu var kılan illetin durumunu da ele alır. Bu sayede filozof nefsin var olduktan sonra yok olması için ya illetin yok olması ya da tam olan o illetin tam illet olma özelliğini kaybetmesi gerektiğini ileri sürer. Ancak filozof nefsin illetinin –teselsülü iptal ettikten sonra zorunlu varlık olan yaratıcı olduğunu ileri sürer.⁶² Buna bağılı olarak da tam bir illet ile var olan mâlûlün yok olması, o illetin de yokluğunu gerektirdiğini ifade eder. Yani bir bakıma filozof bu şekilde Tanrı'nın sonsuzluğunu da özellikle bu mesele bazında nefsin sonsuzluğuna bağılar. Aksi takdirde nefsin yokluğu onu var eden tam illetin yokluğunu iktiza eder.

Filozofun nefsin ebedî olduğunu ispatlamada kullandığı delili, kıdem meselesinde ileri sürdüğü delilin mukaddimelerini dikkate alarak aşağıdaki kıyas şekline dönüştürebiliriz.

- a. *Kadim olan nefsl, kadim olan tam bir illet sebebiyle var olmuştur.*
- b. *Tam bir illetten ezelde sâdır olan mâlûlün yok olması tam illetin yok olması veya eksilmesine bağılıdır.*
- c. *Nefsin tam illeti tam illet olup kadim ve değışmez bir illettir.*
- d. *Dolayısıyla nefsl var olduktan sonra yok olamaz.*

5. İbn Kemmûne'nin Kaynakları

İbn Kemmûne, felsefî kelamın yetkin düşünürlerinde kabul edilen Fahreddin er-Râzî gibi isimlerden sonra yaşayan bir filozoftur. Bu vesileyle o, felsefî konulara dönük yapılan tartışmaların çoğuna vakıf olduğu gibi zıt görüşleri savunun fırkaların argümanlarına da ittıla etme imkânına sahip olmuştur. Bu sayede filozofun kısmen uzlaştııcı bir yaklaşıma sahip olduğundan da kendi görüşlerini izah ederken eklektik bir yapıya sahip olduğu görülebilir.

Çalışmanın önceki bölümlerinde dile getirildiğı gibi İbn Kemmûne, nefsin kadim olduğunu söyleyerek öncelikle Aristoteles ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflardan ayrılmıştır.

⁶¹ İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 205.

⁶² İbn Kemmûne, *Ebediyetü'-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*, 206.

Aynı şekilde o, bu söylemiyle birlikte nefsin ezeli olduğunu söyleyen Eflatûn'un görüşünü benimsemiş olmuştur. Ancak filozof Meşşâî filozoflardan bu meselede ayrılrsa da kendi görüşünü tkrir ederken sık sık Meşşâî yöntem ve ilkelere başvurur. Bunun en açık örneği nefsin tanımı konusudur. İbn Kemmûne bu mesele bağlamında ikisi Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflara ait olmak üzere üç tanım ele alır. Üçüncüsü ise başta İbn Sînâ olmak üzere Meşşâî filozofları birçok açıdan eleştiren Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'ye aittir. Böylece filozof tanım konusunda geliştirmiş olduğu tanım için adı geçen filozofları kaynak olarak gösterir. Özellikle *Ebediyyetü'-nefs ve bekâuhâ* risalesinde Bağdâdî'nin tanımını daha doğru bulmasının sebebi de muhtemelen Bağdâdî'nin bu hususta kısmen Eflatûn'u takip etmesinden mütevellittir.

İbn Kemmûne'nin nefsin varlığı konusunda da başta İbn Sînâ ve Bağdâdî olmak üzere diğer filozoflardan istifade ettiği söylenebilir. Öyle ki filozof nefsin varlığını bedenden farklı bir cevher olduğunu söylerken özellikle adı geçen bu iki filozofta meşhur olan idrak ve ego delillerine başvurur.⁶³ Fakat o, bu delilleri yeniden inşa etmeye çalışır. Nefsin ezeli olması meselesinde ise filozofun bu hususta benimsediği görüşün kaynağı Eflatûn'un düşüncesi olduğu düşünülse de o görüşü savunma bağlamında filozofun geliştirmiş olduğu delillendirme yöntemleri, birbirinden farklı çeşitli kaynaklardan beslenmektedir. Örneğin, filozof nefsin kadim olduğunu ispatlamak için ortaya koyduğu delil, birçok filozof tarafında dile getirilen mukaddimelerden oluşmaktadır. Bu delillerin temelinde yine idrak meselesi yattığı için söz konusu bu mukaddimleri İbn Sînâ'da⁶⁴ görmek mümkün olur.⁶⁵ Aynı şekilde filozof sıklıkla Meşşâî filozofların kabul ettikleri ilkelere başvurur ki bu ilkeler sayesinde kendi görüşünü savunur. Bu durum nefsin ebedi olduğu söylemi için de geçerlidir. Zira filozof bu iki iddiasını birbirine bağlı olarak delillendirmiştir.

Düşünürün kaynakları arasında, adı filozof tarafından dile getirilmese de İbn Rüşd'ün de yer aldığı düşünülebilir. Bilhassa bunu hudûs ayırımında görmek mümkündür. Çünkü İbn Kemmûne nefis için "hâdis" ifadesinin kullanılması kimi zaman mümkün manasında olduğunu

⁶³ Bu iki filozof bu delilleri kullanarak nefsin varlığını ispat ederler bk. İbn Sînâ, *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ* 9-10; Ebu'l-Berekât Bağdâdî, *El-Kitâbu'l-mu'teber*, 2/440.

⁶⁴ İbn Kemmûne'nin İbn Sînâ'dan istifade ettiği başka bir hususta kullandığı kavramların tanımı hususudur. Örneğin mizaç ve zamansal hâdis kavramlarını İbn Sînâ'nın tanımlarıyla tanımlar. Çalışmanın önceki bölümlerinde bunlara işaret edilmiştir.

⁶⁵ Örneğin; İbn Kemmûne tarafından bir mukaddime olarak kullanılan nefsin basit oluşu, aslında İbn Sînâ tarafından nefsin sonsuzluğunu ispatlamak için delil olarak kullanılmaktadır. Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, 182-186.

ileri sürer. Filozofun bu yöndeki ifadeleriyle İbn Rüşd'ün ifadeleri arasında bir benzerlik mevcuttur.⁶⁶

Sonuç

Felsefenin çeşitli disiplinleri hakkında kaleme almış olduğu eserler sayesinde çağdaşları nezdinde itibar sahibi olan İbn Kammûne birçok felsefî konuda özgün görüşler beyan etmekten geri kalmamıştır. Nefsin ezeli ve ebedî olduğu meselesi de o konulardan biri olmuştur. Özellikle İbn Sînâ ve Sühreverdî'den etkilendiği bilinen İbn Kammûne'nin uzlaştırıcı bir felsefî yönelime sahip olduğu da malumdur. Filozofun böyle bir özelliğe sahip olması eski felsefî problemlere yeni çözümler üretmeye de yol açmıştır. Nitekim filozof nefsin durumu hakkında da yeni bir yol izlemeye çalışmıştır. Filozofun meşhur olan *el-Cedîd fi'l-hikme* adlı eserinde nefs teorisini detaylı olarak genellikle Meşşâî felsefeye uygun bir şekilde işledikten sonra Meşşâî filozoflardan belli hususlarda ayrılır. Örneğin İbn Kammûne, nefsin hâdis olduğunu kabul eden Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflara karşı çıkararak onun kadim olduğunu ileri sürer. Bu bağlamda o, Eflatûn'u takip etse de görüşünü desteklemek için Eflatûncu filozofların argümanlarıyla yetinmeyerek yeni bir kanıt geliştirmeye koyulmuştur. Filozof söz konusu bu deliline *Ezeliyyetü'n-nefsi ve bekâuhâ* ve *Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besatatihâ* adlı iki risalesinde yer verir.

Yukarıda adı geçen eserlerde İbn Kammûne nefsin ezeli ve ebedî olduğu yönündeki görüşlerini kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak o, bu husustaki iddiasını kanıtlamak için önceki filozoflarda mevcut olmayan bir delil ortaya koyduğunu da iddia eder. İbn Kammûne'nin bu bağlamda geliştirmiş olduğu delil rasyonel bir delil olup burhânî bir kıyasa dönüşebilecek tarzda oluşturulmuştur. Delilin yapısı ve terkihi önceki filozoflarda mevcut değildir. Ancak delili oluşturan mukaddimelerin çoğu ise diğer filozofların eserlerinde farklı bir şekilde yer aldığını görebiliriz. Nitekim filozofun kendisi de bunu ifade eder. Ağırlıklı olarak idrak ve

⁶⁶ Öyle ki İbn Rüşd âlemin kâdemi meselesi bağlamında firkalar arasındaki ihtilafın kısmen ismi olduğunu söylemiştir. Yine ona göre bu bağlamda âlemin kadim olduğunu söyleyenler onun illetsiz olacak şekilde gerçek manada kadim olduğunu söylememişlerdir. İbn Kammûne'nin de bu meseledeki görüşü bir bakıma bu ayırım üzerine inşa edilmiştir. Ancak filozof bundan öte âlemin hâdis olduğunu söyleyen filozofların da kastettiği mana öncesinde zamanın bulunduğu mananın olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre bu ifadeyle ancak mümkün kastedilmektedir. İbn Rüşd'ün görüşleri için bk. İbn Rüşd, *Faşlu'l-makâl fi mâ beyne's-şer'â ve'l-hikme mine'l-ittişâ*, thk. Muhammed İmâra (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1969), 42.

hüviyete dayalı olan söz konusu delil, Eflatûncu bir düşünceyi ispatlamaya yönelik olmasına rağmen Meşşâî ilke ve kaidelere dayanmaktadır. Şöyle ki İbn Kemmûne, delili özellikle o ilkelere riayet ederek oluşturmaya dikkat etmiştir. Bunu yaparken de mevcut olan farklı felsefî yönelimlere mensup olan filozofların düşüncelerine ne kadar hâkim olduğu izlenimini bırakır.

İbn Kemmûne'nin bu konuya dönük geliştirmiş olduğu delilin terkip itibarıyla önceki felsefî eserlerde mevcut olmaması, delile değer kazandırmıştır. Zira bu durum, geç dönemlerde olsa bile İslam düşüncesi kapsamında kadim felsefî problemlere dönük yeni çözümlerin üretildiğinin bir göstergesidir. Buna ilaveten delilin mantıksal olması, mantık ilmini kullanan kelamcılar tarafından da dikkate alınmasını gerektirecektir. Nitekim filozofun da asıl gayesi delilini mantık ilkelerine uygun bir şekilde geliştirip onun burhan türünden bir kanıt olduğunu göstermektir. Bu hususta filozofun başarılı olup olmaması konusu nisbi olsa da onun yeni bir yol sunduğu kesindir.

Çalışmanın öz kısmında da yer alan bulgular dikkate alındığında filozof bu hususta geliştirdiği özgün deliller sayesinde yenilikçi bir filozof olarak kabul edilebilir. Özellikle savunduğu düşünce, çoğu filozof tarafından kabul edilmediği için de İslam felsefesinde Meşşâî kaidelerle barışık alternatif bir yönelim sunmuştur. Ancak bu düşünce belli bir süreç zarfında olgunlaştığı için bu açıdan da filozofun eserlerinin kronolojik olarak bağlantılı bir şekilde incelenmesi gerekir. Nitekim bu husus İbn Kemmûne hakkında yeni çalışma alanı sağlayabilir. Ayrıca bu süreç zarfında Meşşâî felsefeye karşı tutumunun nasıl bir değişikliğe uğradığı tespit edilmelidir.

Kaynakça

Aristoteles. *Kitabü'n-nefs*. ter. Ahmed Fuâd el-Ehavnî. Kahire: el-Merkez'ü'l-Ḳavmî li't-Terceme, 2015.

Alper, Ömer Mahir. *Akılın Hazzı İbn Kammûne'nin Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı kitapları, 2004.

Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *El-Kitâbu'l-mu'teber fi'l-ḥikme*. thk. Yûsuf Mahmûd. Katar: Dâru'l-ḥikme, 2012.

Durusoy, Ali. *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yer*. İstanbul: İFAV, 2012.

Eflâtun. *Timaios*, ter. Fuat Cûrcî. Suriye: el-Hey'tü'l-âmmes-Suriyye lil'kitâb, 2014.

Fârâbî. *Kitabu'l-Mille*. thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-meşriḳ, 1991.

Gazâlî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleymân Dünya. Mısır Dâru'l-Ma'ârif, 1966.

İbn Kammûne. *Ezeliyyetü'n-nefs ve bekâuhâ*. thk. Ünsiyye Berhâh. Tahran: Meclis-i Şûra İslamî, 1385.

İbn Kammûne. *Ebediyyetü'n-nefs ve bekâuhâ ve besâtatihâ*. thk. Ünsiyye Berhâh. Tahran: Meclisi Şûra, 1385.

İbn Kammûne. *el-Cedîd fi'l-ḥikme*. thk. Hamîd el-Kübeysî. Bağdat: Matba'atü Câmî'ati Bağdât, 1982.

İbn Kammûne. *Şerhu'l-Usûl ve'l-cümel min mühimmâti'l-ilm ve'l-amel*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli 2516. 1-293.

İbn Kemmûne. *Şerhu't-Telvîhât*. Ankara: Millet Kütüphanesi. Feyzullah Efendi. 1194. 1-252.

İbn Rüşd. *Faşlu'l-makâl fi mâ beyne's-şerî'a ve'l-hikme mine'l-ittişâl*. thk. Muhammed İmâra. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1969.

İbn Sînâ. *en-Necât*. Mısır: Matba'atü's-Sa'ade, 1937.

İbn Sînâ. *Risale fi ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâlihâ*. İngiltere: Müessesetü Hindâvî, 2018.

İbn Sînâ. *el-Kasidetü'l-ayniyye*.

İbn Sînâ. *el-Ķânûn fi't-ıbb*. thk. Muhammed Emîn Ed-Dannavî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Sînâ. "er-Rîsâle fi'l-Hudûd" *Tisu Resail-i fi'l Hikme ve't Tabiyyat*. Mısır: Matba'atü-Hindiyye, 1908.

Karaman, Hüseyin. "Ebû Bekir er-Râzî: İlhadın Gölgesinde Bir Filozof". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM, 2013.

Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/479-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kindî. "Risâle fi hudûdi'l-eşyâ' ve rüsûmihâ". *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Ebû Rîde. Mısır: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1950.

Langermann, Y. Tzvi "İbn Kemmûne'nin el-Kelimâtü'l-Vecîze'sinde Nefs", *Nazariyat* 3/1 (2016). 23-43.

Medkūr, İbrahim. *Fil-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1976.

Muehlethaler, Lukas. "Revising Avicenna's Ontology of the Soul: Ibn Kammūna on the Soul's Eternity a Parte Ante". *The Muslim World*. 102/3 (2012), 597-616.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra. *İbn Kemmûne ve Felsefesi*. İstanbul: Elis Yayınları, 2014.

Saruhan, Müfit Selim. "İbn Kemmûne'nin Nef Hakkındaki Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 6/15 (2005). 289-300.

Toktaş, Fatih "İhvân-ı Safâ: Din-Felsefe İlişkisi ve Siyaset". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kay. İstanbul: İSAM, 2013.

Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik, 2014.

The Evidences Used by Ibn Kammûna to Prove That the Soul Is Eternal and immortality

Assist. Prof. Ersan TÜRKMEN

Extended Abstract

In this study, the evidence developed by Ibn Kammûna (d. 1284) to support the view that the soul is eternal, and immortal is examined. Ibn Kammûna authored numerous books in various fields of philosophy. It can be said that the most famous of these works is *al-Jadid fil-ihikma*. However, beyond this work, the philosopher has penned other works, particularly those that could determine his philosophical orientation. Notably, among these works are his commentaries on Avicenna's (d. 1037) *al-Ishārāt* titled *Sharḥ al-Ishārāt* and his explanations of Suhrawardī's (d. 1234) *Talwīḥāt* in the form of *Sharḥ al-Talwīḥāt*. Especially considering these two commentaries and the content of the book *al-Jadid fil-ihikma* It can be argued that the philosopher was a thinker who was influenced by the Ishraq philosophy within a broader Peripatetic orientation. However, despite being influenced by Peripatetic philosophers, he diverges on many issues. One of these matters is the state of the soul before the body. The philosopher departs from philosophers such as Aristotle (384-322 B.C.) followed by Al Farabi (d. 950) and Avicenna by asserting the primordial nature of the soul. Although this idea rooted in the thoughts of Plato, Ibn Kammûna endeavored to defend his idea while adhering to the Peripatetic methods. Although the philosopher generally expresses his thoughts on the soul in his mentioned works, he specifically turns to writing independent treatises to prove the primordial nature of the soul. For this reason, the philosopher wrote two books named *Azaliyat al-nafs wa-baqāhū'i-hā* and *Abediyyet al-nefs wa-baqāhū'i-hā wa-basātātu'i-hā* to present his evidence to his readers. Ibn Kammûna claims that in these two books he has developed new evidence to prove that the soul is eternal. Although the evidence developed by the philosopher is original in terms of content and conclusion, it is possible to say that most of the propositions that constitute the evidence were also present in previous philosophers. In his work, the thinker proves the existence of the soul before proving that it is eternal. While proving the existence of the soul, Ibn Kammûna starts from the premises of self and cognition found in the works of Ibn Sina. However, although the premises he uses in this regard are similar to the premises of other philosophers, he differs from other philosophers in terms of the composition of the evidence. We said that the idea where Ibn Kammûna differs from

Peripatetic philosophers like Ibn Sina is that he claims that the soul is eternal. The philosopher tries to prove this idea using logical methods. His evidence in this context depends on proving that the soul is not a temperament in the body. So much so that the philosopher defends this idea and states that the soul is not a temperament. In fact, the evidence he uses in this regard depends on the accuracy of four main claims. The claims are as follows: a) The temporal creature is caused by the temporal creature. b) The cause of temporal creation is complex. c) A simple entity cannot have a complex cause. d) The soul is a simple being. After proving these claims in different ways, the philosopher claims that the soul is eternal. Because, according to him, since the soul is simple, the reason that created it must also be simple. Based on this, the philosopher expresses that the reason that creates the soul is the simple, necessary being. Thus, he argues that it is impossible to imagine it disappearing within a certain period of time. because the soul exists together with the reason that created it. The fact that the agent who created it is eternal also requires that it be eternal. Thus, Ibn Kammūna tries to prove his thoughts. This proof method of the philosopher can be transformed into logical syllogism. We can say that it is a method. So much so that he creates his evidence here according to the second form of syllogism. It is possible to be sure of the accuracy of this form of syllogism by returning the results. The philosopher claims that the rotated version of the result of the syllogism he created is also correct. Given the analytical nature of the approach taken in this study, Ibn Kammūna's evidence has been thoroughly examined, providing an original example to support the view that the soul is primordial during the later period.

Şihâbuddin el-Mercânî'nin Kazan Bölgesinde Kilinan Havl Namazi Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

The Evaluation of Şihâbuddin al-Mercânî's Views on the Havl Prayer Performed in the Kazan Region.

Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI

htahtaci@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Hadis

 [0000-0002-0657-6268](https://orcid.org/0000-0002-0657-6268)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

29 Kasım/November 2023

Kabul Tarihi / Accepted

1 Şubat / February 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tahtacı, Hakan. "Şihâbuddin el-Mercânî'nin Kazan Bölgesinde Kilinan Havl Namazi Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 284,310.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1397801>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1397801](https://doi.org/1051702/esoguifd.1397801)

Şihâbuddin el-Mercânî'nin Kazan Bölgesinde Kılınan Havl Namazı Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Öz ► İslâm inancında, imandan sonra öne çıkan önemli unsurlardan biri ibadettir. Müslümanlar, Allah'a olan saygı ve sevgilerini ifade etmek amacıyla ibadet yoluyla O'nun rızasını elde etmeye çabalarlar. İbadet, Allah ve Rasûlü tarafından belirlenen özel davranış biçimlerini yerine getirme gayretidir. İslam âlimleri, ibadetlerin belirli şart ve şekillerle yapılması gerektiği konusunda ittifak halindedirler. Namaz, İslam'ın temel şartlarından biri olup bu prensiplere dayalı en bilinen ibadet örneğidir. Ancak, zaman içinde bazı topluluklarda ortaya çıkan uygulamalar sünnet ve bid'at tartışmalarına yol açmıştır. Örneğin, 19. ve 20. yüzyılda Kazan Türkleri arasında yaygın olan havl namazı, dönemin âlimleri arasında ihtilafa sebep olmuştur. Şihâbuddin Mercânî'nin 19. yüzyılda yaptığı detaylı açıklamalar, bu konuya ışık tutmaktadır. Ancak günümüze kadar havl namazı ile ilgili akademik bir değerlendirmenin olmaması konunun incelenmesini gerekli kılmaktadır. Çalışma, Mercânî ve havl namazıyla ilgili özet bir bilgilendirme sunarak, Mercânî'nin havl namazına dair görüşlerini, delillerini ve vardığı sonuçları incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, delillerin hadis ilmi perspektifinden değeri ve vakıya olan delâlet potansiyeli tartışılmaktadır. Geçmişte benzer bir namazın klasik eserlerde yer almaması göz önüne alınarak, Hz. Peygamber ve ashâbının kıldığı namazlarla havl namazı mukayese edilmektedir. Böylece havl namazının kaynağı ve hükmü konusunda elde edilebilecek sonuçlar belirlenmektedir. Delillerin incelenmesi Kazan bölgesinde havl namazının kılınmasında Hanefî fıkıh eserlerinin etkisini gösterirken, aynı zamanda Şîa rivayetlerinin bu uygulamada etkili olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır. Havl namazı, Şîa rivayetlerinin Sünnî fıkıh ve ahlak eserlerine geçişinin örneklerinden biri sayılabilir. Mercânî'nin tanımladığı şekilde bu namazın Hanefî doktrininde mubah kabul edilebileceği, ancak uygulamada dini bir dayanağının olmamasının, onu bid'at-ı izâfî kategorisine sokabileceği çalışmada belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivâyet, Havl Namazı, Tecdîd, Mercânî, Bid'at.

The Evaluation of Şihâbuddin al-Mercânî 's Views on the Havl Prayer Performed in the Kazan Region

Abstract ► In Islamic belief, one of the prominent elements following faith is worship. Muslims strive to attain the pleasure of Allah through worship as a means of expressing their respect and love for Him. Worship is the effort to fulfill specific behavioral patterns determined by Allah and His Messenger. Islamic scholars unanimously agree that worship should be performed in accordance with certain conditions and forms. Prayer, being one of the fundamental requirements of Islam, is the most well-known example of worship based on these principles. However, certain practices that emerged over time in some communities led to debates on Sunnah (traditions of Prophet Muhammad) and bid'ah (innovations in religious practices). For instance, the Havl prayer, widespread among the Kazan Turks in the 19th and 20th centuries, caused disagreement among scholars of that period. Detailed explanations made by Şihâbuddin al-Mercânî in the 19th century shed light on this matter. Nevertheless, the absence of an academic assessment of the Havl prayer until today makes it necessary to examine the issue. This study aims to provide a summary of Mercânî 's views, evidence, and conclusions regarding the Havl prayer by offering an overview of Mercânî and the Havl prayer. In this context, the value of evidence from the perspective of hadith science and its potential reference to the case are discussed. Considering the absence of a similar prayer in classical works, a comparison is made between the Havl prayer and the prayers performed by Prophet Muhammad and his companions. Thus, the study aims to determine the source and ruling of the Havl prayer. The examination of evidence indicates the influence of Hanafi jurisprudential works on the performance of the Havl prayer in the Kazan region, while also revealing the impact of Shia narrations on this practice. The Havl prayer can be considered an example of the transition of Shia narrations into Sunni jurisprudential and ethical works. The study suggests that,

as defined by Mercânî, this prayer may be considered permissible in Hanafi doctrine, but the lack of a religious basis in practice could classify it as an innovated practice within the framework of relative bid'ah.

Keywords: Hadith, Narration, Tajdîd, Haval Prayer, Mercânî, Bid'ah.

Giriş

Türk-İslam genel yerleşim bölgelerinin kuzeydoğu kısmında bulunan Kazan vilayeti, Volga (İdil) nehrinin Kazan (Kazanka) nehriyle birleştiği bölgede, eski Bulgar Devleti toprakları üzerine kurulmuştur. Şehir ismini Kazan nehrinden alırken, Kazan Devleti'ne de ismini vermiştir. Tarihi Kazan Devleti, günümüzde Tataristan, Çuvaş Cumhuriyetleri, Vot (Udmurt), Mari (Çirmiş) Muhtar Ülkeleri, eski Simpir ve Penza vilayetleri ile Başkırđistan Cumhuriyeti, Perm, Vyatka, Nijniy-Novgorod, Samar, Sarı-tav, Sarı-tin (Tsaristin), Tambov ve Zıryan vilayetlerinin bazı kısımlarının oluşturduğu bölgede yer almaktadır.¹

Bölge nüfusunu Bulgarlar, yerleşik hayata geçmiş Türk kavimlerinden müteşekkil Kazanlılar, askerî gruplar halinde buraya gelip yerleşen yarı göçebe Türk Uygurları ile Fin kavimleri oluşturmaktadır.² Kazan Türkleri ise yukarıda kapsamını belirttiğimiz alanlarda yani tarihi Kazan ülkesinde yaşamakta olan ve Orta-İdil şivesi (Kazan Türkçesi) ile konuşan bütün Türklere verilen ortak addır.³

İslâm'ın bölgede tanınması, komşu Mâverâünnehir'e Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) komutasında gelen cihad ordusu ile başlamıştır.⁴ Ancak Kazan bölgesinde İslâm'ın resmi din haline gelmesi Bulgar Hanı Almuş (Almuş) Han'ın Müslüman olmasıyla (310/922) mümkün olmuştur. Böylece Bulgar Devleti, ilk Müslüman Türk Devleti unvanını kazanmıştır.⁵

Bulgar Devleti Moğol istilaları sebebiyle yıpranmış ve Batu Han'ın kumandasındaki Moğol-Tatar istilasıyla birlikte, yerine Altın Orda Devleti kurulmuştur. Altın Orda Devleti'nde de İslâmiyet yayılmış ve Batu Han'dan kısa bir süre sonra Berke Han (1257-1266) döneminde

¹ Nadir Devlet, "Kazan Hanlığı (1437-1552)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 9/ 344.

² Reşit Rahmeti Arat, "Kazan", *İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 6/505; Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 9-10.

³ Kazan isminin verildiği diğer vilayetler için bk. Aynuddin Ahmerov, *Kazan Tarihi*, (Kazan: Beyânu'l-Hak İdaresi, 1909), 5-7.

⁴ Mustafa Çağatay Uluçay, *İlk Müslüman Türk Devletleri*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1975) 106-107; Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emeviler-Abbâsiler*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979), 56-57.

⁵ Ahmet Taşağıl, "İdil Bulgar Hanlığı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000) 21/472-474.

İslâmiyet resmen kabul edilmiştir. Böylece Moğollarla birlikte bölgeye gelen Kıpçak Türkleri sayesinde, bölgede geniş bir Müslüman-Türk unsuru oluşmuştur.⁶

Altın Orda Devleti 14. asırda siyasi mücadelelere sahne olmuştur.⁷ Zayıflayan devletin son hükümdarı Uluğ Muhammed kendini bağımsız Kazan Devleti'nin hükümdarı ilan etmiştir. Böylece bölgede ikinci Müslüman-Türk Devleti olan Kazan Devleti kurulmuştur. Uluğ Muhammed bölgedeki asıl tehlikenin Moskova Knezliği olduğunu düşündüğü için seferlerini Moskova'ya yönelterek onları yenilgiye uğratmış, fidye ve haraca bağlanmıştır.⁸

Uluğ Muhammed'den sonra Kazan Devleti'nin Moskova karşısında siyasi ve askeri üstünlüğü azalmış, 1487 yılında Kazan şehri Ruslar tarafından ilk işgale uğramıştır. 1552 senesinde ise Kazan Devleti tamamen yıkılmıştır. Tarihte eşine az rastlanır bir katliam ile Türkler bölgede zor durumda bırakılmıştır.⁹

Ruslar, Kazan Devletinin ilhakından sonra ilk defa Müslüman bir tebaaya sahip olmuşlardır. Bu anlamda bocalayan Ruslar, Müslüman halkı sindirmek ve Hıristiyanlaştırmak için her türlü zulme başvursalar da çabaları sonuçsuz kalmıştır. Bu sebeple politika değiştirerek Müslüman-Türk tebaaya daha yumuşak bir tutum sergilemeye başlamışlardır. Bunu fırsat bilen Kazanlılar 18. asırdan itibaren ticaret alanında güçlenmiş, kültürel ve ilmi yönden gelişmelerle bunu devam ettirmişlerdir. Dinî ve millî kimliklerini korumaları için uygun bir ortam mahiyetinde telakki ettikleri bu dönemle birlikte Kazan'da tecdid hareketi hız kazanmıştır. Tecdid hareketi ile birlikte eski usûl eğitime ve mollaların geleneksel tavırlarına karşı çıkan ilmî bir grup oluşmaya başlamıştır. Onların ana gayelerinden biri Kitap ve sünnetten uzaklaşan halkı tekrar bu iki kaynağa döndürmek, bid'at ve hurafelerden arındırmaktır.¹⁰ Ancak halkın genelinin mutad ameli haline gelen bid'atler karşısında olumsuz bir tavır sergilemenin sosyal açıdan, olduğu hal üzere devam ettirmenin ise dini hassasiyetler açısından zor bir durum olduğu bilinmektedir.

⁶ Devlet, "Altın Ordu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 9/ 141; İbrahim Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 17-18.

⁷ Timur ve Toktamış arasındaki mücadele için bk. Devlet, "Altın Ordu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 9/117-119.

⁸ Arat, "Kazan", 6/506.

⁹ Arat, "Kazan", 6/515-516; Akdes Nimet Kurat, "Rus Hâkimiyeti Altında idil-Ural Ülkesi (Eski Kazan Hanlığı ve Başkurt İli XIX. Yüzyıla Kadar)", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 23/ 3-4, (1965), 91-126; Beydilli, "Rusya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/257.

¹⁰ Akdes Nimet Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Dergisi*, 24/ 3-4, (1966), 96-97; Maraş, *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*, 20-21.

Bid'at, geniş ve dar kapsamlı olarak iki şekilde tarif edilmektedir. Geniş kapsamlı tarifte: "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan her şey bid'attir." Bu geniş tarif bid'atin iki kısma ayrılmasını zorunlu hale getirmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkmış olsa da yapılmasında mahzur bulunmayan meseleler bid'at-ı hasene; yapılması uygun olmayan işler ise bid'at-ı seyyiedir.¹¹ Bid'atı dar kapsamlı olarak tanımlayanlar ise, "Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey" diye tarif etmişlerdir.¹² Görüleceği üzere bu ihtilâf terimsel bir anlaşmazlık olup ikisinde de yasaklananlar, dinden olmadığı halde din adına ve dine uymayan sonradan ortaya çıkarılanlardır. Çünkü her iki taraf da dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan ve dine uymayan dinî inanç ve uygulamaların reddedilmesinin gerekliliği konusunda görüş birliği içindedir.¹³

Neticede bid'at-ı seyyie ya da mutlak bid'at olarak tanımlanan uygulamalar kendisinden sakınılması gereken fiillerdir. 19. ve 20. asırlarda Kazan bölgesinde hâkim düşünce ve tavır karşısında oluşan fikirlerin eserlerde işlenmesi ile birlikte, bölgedeki bazı adetler gün yüzüne çıkmıştır. Bu adetlerin bazıları diğer Müslüman ülkelerde mevcut fiillere benzerlik gösterirken bazıları ise bölgeye has bir hal almıştır. Sünnet ve bid'at bağlamında bölgede konu edilen meselelerden biri de Mercânî (ö. 1889) tarafından dile getirilen ve Kazan câmilerinde umûmen kılınan havl namazıdır.

Çalışmada akademik mecrada henüz konu edilmemiş olan havl namazı gündeme taşınarak, Mercânî ve havl namazı hakkında kısa bir bilgilendirmeden sonra Mercânî'nin havl namazı konusundaki görüşleri nakledilecek, meseleye dair getirdiği deliller ve vardığı sonuçlar belirlenecektir. Konuya dair getirilen delillerin hadis ilmi açısından değeri ile vakiya delâletinin imkânı tartışılacaktır. Geçmişte aynı isimle kılınan bir namazın klasik eserlerde de nakledilmemiş olması sebebiyle, Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından kılınan ve ümmet tarafından devam ettirilen farz, vacip ve müstehap namazlar ile havl namazının kılınış şekli mukayese edilecektir. Böylece havl namazının kaynağı ve hükmü konusunda varılabilecek sonuçlar belirlenecektir.

¹¹ Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 6/129-131.

¹² Kazanlı âlim Rızâeddin b. Fahreddin'in görüşü de bu yöndedir. Bk. Rızâeddin b. Fahreddin, *Dinî ve İctimaî Meseleler*, çev. Ömer Hakan Özalp (İstanbul: Özgü Yayınları, 2017), 267.

¹³ Yaran, "Bid'at", 6/129.

1. Şihâbüddin el-Mercânî (1818-1889)

Şihâbüddin el-Mercânî, 19. yüzyılda Kazan Bölgesinde etkili bir İslam âlimi ve ıslahatçı olarak tanınmaktadır. Doğum tarihi 15 Ocak 1818'dir (7 Rebülevvel 1223). Hakkında daha çok kullanılan Mercânî nisbesi, ailesinin Mercân köyüne yerleşmesinden gelmektedir. Mercânî, dinî ilimlere ilgi duyan ve birçok ilim erbabını barındıran bir aileye mensuptur.¹⁴

Mercânî, Arapça ve kıraat ilimleriyle babasının medresesinde çocuk yaşlarında tanışmıştır. Daha sonra fıkıh, kelim, mantık, hadis ve belâğat dersleri almıştır. Eğitimine ek olarak Arapçasını geliştirmek amacıyla Arapça eserleri defalarca mütalaa ettiğini kendisi belirtmektedir.¹⁵ Kazan bölgesinde aldığı eğitimi yeterli görmeyen Mercânî, meşhur medreselerin bulunduğu Buhara ve Semerkant bölgesinde eğitimini tamamlamaya gitmiştir. Çeşitli medreselerden dersler almış ancak Kur'ân ve hadis ilimlerinin yeterince okutulmamasını sebep göstererek eleştirilerde bulunmuştur. Kazan'a dönüşünden sonra müderrislik yapmış, ilmi çalışmalarına devam etmiştir. Ayrıca Tatar Muallim Mektebi'nde dini ilimlerin öğretilmesine katkıda bulunmuştur. Mercânî, 1880 yılında hacca gitmiş, İstanbul'u ziyaret etmiş ve bazı İslamî ilimlerin öğretilmeye başlandığı okullara katkıda bulunmuştur. Ayrıca İzmir ve İskenderiye'yi ziyaret etmiştir.¹⁶ İslamî ilimlerde yetkin öğrenciler yetiştirmek amacıyla kendi medresesinde eğitim vermeye devam etmiştir. Aynı zamanda eserler yazmış ve ölümüne kadar ilme hizmet etmiştir. Mercânî, 18 Nisan 1889'da vefat etmiştir.¹⁷

Mercânî, İslâm ilimlerindeki geniş bilgisi, eleştirel düşünce yeteneği ve öğrencileri üzerindeki etkisi ile tanınan bir İslam âlimi olarak hatırlanır. Onun ilmî mirası, İslam dünyasında uzun süreli bir etki bırakmış ve özellikle ilimlerin modernleştirilmesi ve çağdaştırılması sürecine katkıda bulunmuştur.¹⁸ Mercânî, birçok eser yazmış ve bu eserlerde

¹⁴ Şeher b. Şeref, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", *Mercânî*, Nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydullin, (Kazan: Maarif Matbaası, 1915), 3; Ailesinden ilim ile hemhal olmuş kimseler hakkında bilgi için bkz. Şeher b. Şeref, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", 5-7.

¹⁵ Şeher b. Şeref, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", 16.

¹⁶ Şeher b. Şeref, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", 135-159; Rızaeddin b. Fahreddin, *Rihletü'l-Mercânî* (Kazan: Çirikov Matbaası, 1897), 3-11.

¹⁷ Şeher b. Şeref, "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli", 190-194.

¹⁸ Şihâbüddin Mercânî'nin doğumunun yüzüncü yılında 1333 yılında Kazan Maarif Matbaası'nda neşredilen "Mercânî" isimli eser geniş bir mecmua olup Mercânî'nin hayatının bütün safhalarını en geniş ve en güzel inceleyen eserdir. Kendisini takip eden talebeleri tarafından ele alınan bu eser bölgede Mercânî'ye verilen önemi ortaya koymaktadır. Bu eser "Modern Çağın Şafağında Bir İslam Âlimi Şehabeddin Mercânî" kitabında bazı sadeleştirmelerle birlikte Türkçeye kazandırılmış olsa da eserin fazla kısaltılması ve eksiklikleri göze çarpmaktadır.

İslam ilimlerini farklı perspektiflerden ele alabilmiştir.¹⁹ Bu eserlerin İslam dünyasında önemli bir etki oluşturduğunu söylemek mümkündür. Mercânî'nin ölümünden sonra eserleri ve öğrencileri onun mirasını sürdürmüştür.²⁰

2. Havl Namazı

Kazan bölgesinde bir kimse vefat ettiğinde veya vefat haberi geldiğinde, akşam namazının farzı kılındıktan sonra mescitte müezzinin nidasıyla cemaatle iki rek'at namaz kılınmaktadır. Namazdan sonra müezzin cemaate “Kıldığınız namazların sevabını falanca kimseye bağışlar mısınız?” diye sorduğunda cemaat “bağışladık” diye karşılık vermektedirler.²¹

Bu namazın havl ve hevl şeklinde iki isim ile anıldığını Kazanlı âlim Mercânî ifade etmektedir.²² Namazın isminin havl “حول” olduğu kabul edilirse “yıl, sene, hareket, değiştirmek, dönüştürmek”²³ gibi manalara gelen bu kelimenin namazın kılınış şekli de göz önüne alındığında muhtemel manası, kişi tarafından ölüye havale edilen, bağışlanan namazdır. Namazın isminin hevl “هول” olduğu kabul edilirse “korku, korkuya düşmek, kuşku, endişe”²⁴ gibi manalara gelen bu namazın, ölümün korkutuculuğuna veya ölen kişinin amelinin eksikliğinden korkulmasına nispetle böyle isimlendirildiği akla gelmektedir.

Hadis, fıkıh ve tefsir kaynakları incelendiğinde Havl veya Hevl şeklinde isimlendirilen bir namazın zikredilmediği görülmektedir. Bu sebeple isim üzerinden bir hareket noktası belirlemek yerinde olmayacaktır. Bunun yerine namazın içeriğini dikkate alarak bir sonuca varmaya çalışmak daha uygundur. Havl namazında dikkat çeken hususlar şu maddelerde sınırlandırılabilir:

1. Bir kimsenin ölmesi veya ölüm haberinin ulaşması durumunda kılınması
2. Akşam namazından sonra ikâme edilmesi

¹⁹ Mercânî eserlerinin birçoğunu Arapça olarak kaleme almıştır. Eserlerinden bazıları hakkında bilgi için bk. Ahmet Kanlıdere, “Mercânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/ 169-172.

²⁰ Mercânî'nin yetiştirdiği talebelere meşhur olan 33 talebesinin isim ve hayatları hakkında bilgi için bkz. Şehîr b. Şeref, “Mercânî'nin Tercüme-i Hâli”, 111-125.

²¹ Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, Darulkutub (Erişim 08 Kasım 2022), 20; Rızâeddin b. Fahreddin, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, (Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1916), 438.

²² Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 20.

²³ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdır, 1990), “havl”, 11/184.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “hevl” 11/711.

3. İki rek'at olması

4. Cemaatle kılınması

5. Kılınan namazın vefat eden kimseye bağışlanması

Havl namazının kılınışı açısından Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından uygulanan bir namaz olup olmadığını belirlemek bid'at-sünnet bağlamında bir sonuca varmak adına önem arz etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber en şerli işlerin din namına sonradan çıkarılan bid'atler olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Sadece Kazan bölgesinde kılındığını bildiğimiz Havl namazı hakkında bölge âlimleri dışında bir beyânın bulunmaması öncelikle Mercânî'nin bu konuda görüş ve delillerini aktarmayı gerekli kılmaktadır.

2.1. Havl Namazı ile İlgili Mercânî'nin Görüşleri

Kazan bölgesinde Havl namazını tarif edip bu konu ile ilgili malumat verenler Mercânî ve Rızâeddin b. Fahreddin'dir. Her ikisi de tarif ettikleri şekilde bölgelerinde kılınan namazın farz-ı ayn mesabesinde bir ibadet olarak karşılandığını ifade etmektedirler. Ancak onlara göre havl namazı bid'at olan bir adettir. Rızâeddin b. Fahreddin, sahabe ve tabiîn döneminde böyle bir namazın kılınmadığını ifade ederek terk edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.²⁶ Ancak Mercânî'nin tavrı Rızâeddin b. Fahreddin'den farklıdır. O bu namazın kendi bölgesinde uygulanış şekliyle bir bid'at olduğunu ancak sonradan eklenen bazı ilavelerin çıkarılması ve bazı eksikliklerin tamamlanması halinde bir sünnete dönüşeceği kanaatinde-dir.²⁷ Mercânî'nin bu konuda bazı deliller ileri sürmesi, onun bu iddia ve delillerinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Binaenaleyh kılınan namazla ilgili ilk tartışma konusu ölüye sevap bağışlanmasının imkânının edille-i şeriyye bağlamında değerlendirilmesidir.

2.1.1. Ölüye Sevap Bağışlanması

Mercânî *Barku'l-Vamîd* adlı eserinde Havl namazını tarif ettikten sonra şu sözleri sarf etmektedir. "Bir insan namaz, oruç, hac, sadaka ve Kur'ân kırâatı gibi ibadetlerinin sevabını bir başkasına bağışlayabilir. Bu sevap da bağışlanan kimseye ulaşır ve Allah'ın izniyle bundan faydalanır. Hanefîlerin görüşü de budur."²⁸

²⁵ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâburî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), "Cum'a", 43.

²⁶ Rızâeddin, *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*, 434-444.

²⁷ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 19-21.

²⁸ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 19.

Bazı Hanefî fıkıh kitaplarında her türlü ibadetin sevabının ölümlere bağışlanabileceği görüşünün Ehl-i sünnetin genel görüşü olduğu ifade edilmektedir.²⁹ Ancak Kemal İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) bu yaygınlaşmış algıya karşı çıkararak Mâlikî ve Şâfiîlere göre sadece hac ve mâli ibâdetlerde sevabın bağışlanmasının mümkün olabileceğini ifade etmiştir.³⁰ Aslında bedenî ibâdetlerin ölüye bağışlanması konusu Hanefîlerin diğer mezheplere karşı savunduğu bir görüştür. Bunun sadece Mu'tezile'ye karşı bir tutum olmadığı Mâlikî ve Şâfiîlerin genel fikirlerine de aykırı olduğu açıktır. Hanefîler arasında ise Mercânî'nin naklettiği sözler konusunda bir ittifaktan söz etmek mümkündür.

Mercânî, “Şüphesiz insana kendi yaptığından başka karşılık yoktur.”³¹ âyet-i kerimesini delil getiren Mu'tezile'nin muhalif görüşüne değinmiştir. Âyetin sibâkında İbrahim ve Musa (a.s) şeriatinde var olduğuna işaret edilen durumun³² şeriatimizde olmadığına dair bir delil de yoktur. Âyetin zâhirinden anlaşılan durum, bir kimsenin amelinden bir başkasının hiçbir vecihle yararlanamayacağıdır.³³ Ancak Mercânî, Mu'tezile'nin tutumuna yine âyetler ile cevap vermektedir. Kur'ân-ı Kerim'de anne babaya dua etmek³⁴ ve meleklerin müminlere istiğfarda bulunmaları³⁵ gibi meseleler bir kimsenin amelinden başkalarının faydalanabileceğini göstermektedir. Yine sünnetten birçok rivâyetin bu konuda delil niteliğinde olabileceğini hatta kadr-i müşterek olup tevâtür seviyesinde karar kıldığını ifade etmektedir. Bu sebeple “Şüphesiz insana kendi yaptığından başka karşılık yoktur.”³⁶ âyetinin zâhir manası ile hareket etmemek gereklidir.³⁷

2.1.2. Musibet Anında Namaz Kılınması

Mercânî, şeriat tarafından bela ve sıkıntılı durumlara sabretmenin ve musibetlerden namaz ile iltica edilmesinin emredildiğini ifade etmiştir. “*Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan)*

²⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts), 1/183; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 3/63.

³⁰ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr li'l-Âcizi'l-Fakîr- Şerhu Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/142.

³¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), en-Necm 53/39.

³² Mezkûr âyetin sibâkında “*Peki ona bildirilmedi mi; Mûsâ'nın kitabında bulunan şu hikmet dolu öğütler? Ve çok vefakâr İbrâhîm'in sahifelerinde yer alan şu ilâhî prensipler*” âyetlerinden sonra Musa ve İbrahim (a.s) şeriatinde verilen öğüt ve prensiplere dikkat çekilmiştir. Bk. en-Necm 53/36-42.

³³ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 19.

³⁴ el-İsrâ 17/24

³⁵ el-Mü'min 40/7-9

³⁶ en-Necm 53/39.

³⁷ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 19.

yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir.”³⁸ âyet-i kerîmesi bunun delilidir. Hz. Peygamber'in korkutucu bir durumla karşılaştığında namaza sığınması ve İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) (r.a) yolda giderken kardeşi Kusem'in (ö. 57/676) vefat ettiğini işittiğinde devesinden inerek iki rek'at namaz kılması Mercânî'nin bu konuda delilleridir.³⁹

Mercânî ayrıca ölüye sevabın bağışlanması ile ilgili olarak *Aynu'l-İlm* isimli eserden “Veli ilk günün gecesinde kolayına gelen bir şeyi tasadduk eder. Eğer buna gücü yetmiyorsa iki rek'at namaz kılar ve sevabını bağışlar.” rivâyetini nakletmiştir. Rivâyette velinin tahsis edilmesinin, veli olmayanların bu fiili yapamayacağı anlamına gelmediğine işaret etmiştir.⁴⁰

2.1.3. Namazın İsmi ve Kılınış Şekli

Mercânî'ye göre iki veya daha fazla namaz kılıp sevâbını ölüye bağışlayan her kimse kendisi ecir kazandığı gibi sevabı da Allah'ın izniyle ölüye ulaşır. Ancak şeriatin emretmediği ve isimlendirmede bir şekilde bunu yapmamak şarttır. Nitekim ona göre Havl ve Hevl isimleriyle anılan bu namazda sünnete uygun olmayan bazı durumlar mevcuttur. Bunlar, kişinin öldüğü ya da ölüm haberinin ulaştığı günün akşam namazının akabinde iki rek'at namazın kılınması, yani belli bir vaktin tahsis edilmesi ile birlikte namazın iki rek'atla sınırlandırılmasıdır. Ayrıca nâfile olan bu namazın cemaat halinde ikame edilmesi de uygun değildir.⁴¹

Mercânî, Havl namazı hakkında bazı ismini zikretmediği Kazanlı âlimlerin de kendisiyle aynı görüşte olduğunu bildirmektedir. Ancak onlar bu ameli düzeltmek yerine adet haline gelmiş bu tavrı devam ettirmektedirler. Örneğin bazı imamlar cemaatle kılınmaması gereken bu namazı nezretmek suretiyle farz mesabesinde bir konuma yerleştirmektedirler. Kendileri ve cemaatlerine yaptırdıkları bu nezr sayesinde de namazı cemaatle kılmaktadırlar. Lakin Mercânî'ye göre böyle bir hile ile de uygulanan amel, bid'at olmaktan çıkmamaktadır. Aksine fikhin caiz görmediği, farz kılana başka bir farzı kılmanın uyması durumuyla mevcuttaki bir bid'ate bir yanlış uygulama daha eklenmektedir.⁴²

2.1.4. Mercânî'nin Önerisi

Mercânî, bir kimsenin vefat haberi ulaştığında namaz kılma ve sevabını bağışlama ameliyesinin devam ettirilmesi gerektiği düşüncesindedir. Ancak o, belli bir vakte tahsis

³⁸ el-Bakara 2/45.

³⁹ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 20.

⁴⁰ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 20.

⁴¹ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 20.

⁴² Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 19-21.

etmenin, sadece iki rek'at olarak eda etmenin ve cemaatle kılmanın, sünnet olan bir fiilin bid'at haline gelmesine sebep olduğunu ifade etmektedir. Kendisi de fiili olarak bu namaza devam etmiş, bir ölüm haberi geldiği anda münferiden iki veya daha fazla rek'at namaz kılıp bu namazı vefat eden kişiye bağışlamıştır. Cemaatini de bu fiili böylece yapmaları konusunda teşvik etmiştir.⁴³

Mercânî'nin önerisi kendi delil ve izahları neticesinde uygun görülmele birlikte burada sünnetten getirmiş olduğu üç rivâyetin delil olma niteliğinin araştırılması gerekmektedir.

3. Mercânî'nin Delillerinin Tahlil ve Tenkidi

Mercânî'nin Hz. Peygamber'in musibet anında namaz kıldığına dair getirdiği delil:

كَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ فَرَعَ إِلَى الصَّلَاةِ

Hz. Peygamber korkutucu bir iş olduğunda namaza sığıyordu.⁴⁴

Mercânî'nin *Barku'l-Vamîd* isimli eserinde naklettiği ibare hadis kaynaklarında nakledilen rivâyetlere benzerlik göstermekle birlikte lafzen aynısı bulunmamaktadır. Ancak bu rivâyet aynı lafız ile birçok tefsir kitabında nakledilmektedir. Tefsir kitaplarında nakledilen rivâyetlerin ana kaynağı ise Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân* adlı eseridir. Taberî aynı manayı içeren iki farklı tariki arka arkaya nakletmektedir.⁴⁵ Birinci rivâyet, Mercânî'nin de aktardığı şekliyle tefsir kitaplarında genelde nakledilen tarihtir. Ancak bu rivâyet senedinde meçhul kimseler olması sebebiyle sağlam görülmemiştir.⁴⁶

İkincisi ise hadis kaynaklarında Ebû Dâvud (ö. 275/889), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından nakledilen aynı manayı ihtivâ eden şu rivâyettir:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا حَزَبَهُ أَمْرٌ صَلَّى

Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem bir iş onu korkuttuğunda namaz kılırdı.⁴⁷

⁴³ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 19-21.

⁴⁴ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 20.

⁴⁵ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/12.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/12, (dipnot 1).

⁴⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Adil, Mürşid vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001), 38/33; Süleyman bin el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), "Tetavvu", 22; Ebûbekir Ahmed b.

Görüleceği üzere iki rivâyet arasında anlam bakımından bir fark yoktur. Mercânî'nin konuyu inceleme tarzı, tefsir kitaplarını kaynak olarak kullanmış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çünkü rivâyetin akabinde İbn Abbas'tan (r.a) mevkûf olarak naklettiği ikinci delil de tefsir kitaplarında birinci rivâyetin akabinde nakledilmektedir.⁴⁸

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ لَمَّا نُجِيَ إِلَيْهِ أَخُوهُ قُتِّمٌ وَهُوَ فِي سَفَرٍ إِسْتَرْجَعَ وَأَنَاخَ وَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre İbn Abbas seferde iken kardeşi Kusem'in vefat haberi kendisine ulaşınca devesinden indi ve iki rek'at namaz kıldı.⁴⁹

Mercânî ikinci delilinin kaynağını İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) olarak gösterse de İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-Ğâbe*'de senediyle birlikte tahrir ettiği mevkûf rivâyet ile arasında farklılıklar mevcuttur. *Üsdü'l-Ğâbe*'de nakledilen rivâyet şu şekildedir:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ نُجِيَ إِلَيْهِ أَخُوهُ قُتِّمٌ وَهُوَ فِي مَنَزِلِهِ فَاسْتَرْجَعَ وَأَنَاخَ عَنِ الطَّرِيقِ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ فَأَطَالَ فِيهِمَا الْجُلُوسَ ثُمَّ قَامَ إِلَى رَاحِلَتِهِ وَهُوَ يَقْرَأُ . " وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ۖ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ "

İbn Abbas (r.a) yoldayken kardeşi Kusem'in vefat haberi kendisine ulaşınca yolunu değiştirdi, devesini çöktürüp oturuşu uzun olan bir namaz kıldı. Sonra bineğine doğru kalkarken "Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir"⁵⁰ âyet-i kerimesini okudu.⁵¹

Muhtemelen Mercânî tefsir kitaplarından naklettiği ibâre için bir kaynak bulmak istemiş, aynıysa olmasa da benzeri olan *Üsdü'l-Ğâbe*'de nakledilen rivâyeti kaynak olarak göstermiştir. Müfessirler genelde Mercânî'nin naklettiği rivâyetlere Bakara suresi 45. ayet bağlamında temas etmişlerdir.⁵² Bu rivâyetin başka tarihleri hadis kitaplarında daha uzun haliyle İbn Ebî Âsım (ö. 287/900) ve Beyhakî'nin eserlerinde tahrir edilmiştir.⁵³ İbn Hacer (ö.

Hüseyn Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 4/516-517.

⁴⁸ İki rivâyeti aynı konu bağlamında nakleden Müfessirlerden biri de İbn Kesîr'dir. Bk. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Riyad: Dâr'u Tayyibe li'n-Neşrî ve't-Tevzî, 1999), 1/252-253.

⁴⁹ Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 20.

⁵⁰ el-Bakara 2/45.

⁵¹ Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012), 1004.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/ 14; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/252-253.

⁵³ İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-Müsenna*, thk. Bâsım Faysal Ahmed, (Riyad: Dâru'r-Râye, I, 319); Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, 12/173.

852/1449) ve Aynî (ö. 855/1451), Taberî'de nakledilen tarîkin hasen olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁴

Konu hakkında Mercânî'nin dile getirdiği üçüncü delil ise şudur.

يَتَصَدَّقُ الْوَلِيُّ قَبْلَ مُضِيِّ لَيْلَتِهِ بِشَيْءٍ إِنْ تَبَسَّرَ وَ إِلَّا يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ وَ يَهْبَهُ النَّوَابِ

Veli -ölümün gerçekleştiği- ilk günün gecesinde kolayına gelen bir şeyi tasadduk eder. Eğer buna gücü yetmiyorsa iki rek'at namaz kılar ve sevabını bağışlar.⁵⁵

Hadis eserlerinde kaynağını bulamadığımız rivâyeti, Mercânî *Aynu'l-İlm* isimli eserden naklettiğini bildirmiştir. Mercânî'nin *Aynu'l-İlm* ismiyle zikrettiği eser, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* isimli eserine Muhammed b. Osman el-Belhî (ö. 830/1427) tarafından kaleme alınan ihtisardır. Nitekim Kazan bölgesinde medreselerde bu eseri okutmak yaygındır. Hatta bir medrese talebesine hadis ilminden ne okuduğu sorulduğunda, hadis eseri olmamasına rağmen talebe *Aynu'l-İlm* okudum diye cevap vermektedir.⁵⁶ Eserde bu ifade bir hadis rivâyeti şeklinde geçmeyip sohbet adabı ile ilgili verilen bilgiler içerisinde yer almaktadır. Ancak Mercânî'nin naklettiği kısım, Belhî'nin zikrettiğinin bir kısmıdır. Belhî'de geçen ibârenin tamamı şu şekildedir:

يَتَصَدَّقُ الْوَلِيُّ قَبْلَ مُضِيِّ لَيْلَةٍ بِشَيْءٍ تَبَسَّرَ وَ إِلَّا يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ بِالْفَاتِحَةِ وَ آيَةِ الْكُرْسِيِّ وَ التَّكَاثُرِ عَشْرًا فِي كُلِّ وَ يَهْبَهُ النَّوَابِ

Veli ilk günün gecesinde kolayına gelen bir şeyi tasadduk eder. Eğer buna gücü yetmiyorsa rek'atlerinde Fâtiha ve on Âyete'l-kürsî diğerinde Fâtiha ve on Tekâsür okuyarak iki rek'at namaz kılar ve sevabını bağışlar.⁵⁷

Mercânî'nin *Aynu'l-İlm*'den naklederken okunacak surelerle ilgili kısmı nakletmemesi dikkat çekici bir husustur. Belki de Mercânî, bid'ati engellemek uğruna deliller sunduğu bir namaza yeni bid'atler eklemek istememiştir. Veyahut kendi bölgesinde söz konusu namazda husûsî Kur'ân ayetleri okunmadığı için de bu kısmı görmezlikten gelmiş olabilir. Lakin müellifin mevsûkiyeti adına son iki rivâyette Mercânî'nin uyguladığı metod doğru olmasa gerektir.

⁵⁴ Ebû'l-Fazl Şihâbudin Ahmed el-Askâlânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1930) 3/172; Aynî, Bedreddin, *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, ts.), 13/100.

⁵⁵ Mercânî, *Barku'l-Vamid*, 20.

⁵⁶ Bünyamin Erul, "Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazması Eserler Üzerine" *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 4/2 (2006), 110.

⁵⁷ Muhammed b. Osman Belhî, *Aynu'l-İlm*, (İstanbul: Matbaatü'l-Keyine, 1291/1874), 71.

Mercânî dikkat çekmese de benzer şekilde İmamzâde (ö. 573/1177) ismiyle meşhur, Muhammed b. Ebû Bekir, ilmihâl ve ahlak kitabı niteliğindeki *Şir'atü'l-İslâm* isimli eserinde sünnet olarak bu ameli tavsif etmektedir. "Sünnet olan velinin cenazenin ilk gününde kolayına gelen bir şeyi tasadduk etmesidir. Eğer verecek bir şey bulamazsa iki rek'at namaz kılar. Her rek'atta Fatıha suresi ile birlikte Âyete'l-kürsî ve Tekâsür suresini onar defa okur. Namazını bitiren kişi "Allah'ım benim kılmış olduğum namaz ile ne murat ettiğimi sen bilirsin. Kılmış olduğum namazın sevabını falan meyyitin kabrine gönder." der. Allah Teâlâ çokça sevap ile birlikte, kabre nur, hasene ve şefaât gönderir."⁵⁸

Şir'atü'l-İslâm isimli eserin muhakkiki Ali Muhammed Zeydân Sevâid ilgili rivâyetin hadis kitaplarında bulunmadığını ifade etmiştir.⁵⁹ Ayrıca ilgili eser Osmanlı döneminde çok meşhur olsa da Leknevî gibi bazı âlimler tarafından içerisinde münker ve aslı olmayan rivâyetlere yer verilmesi yönüyle eleştirilmiştir.⁶⁰ İlgili rivâyeti Elbânî, *Ahkâmu'l-Cenâiz* isimli eserinde nakletmiş ve bu amelin bid'at olduğuna ve sünnette yerinin olmadığına işaret etmiştir.⁶¹

Görüleceği üzere Mercânî'nin havl namazı ile ilgili delil olarak kullandığı ilk iki rivâyet muhaddislerce makbul görülse de namazın kılınıp ölüye bağışlanması ile ilgili naklettiği son rivâyet, münker ve aslı olmaması gerekçeleriyle terk edilmiştir. Nakledilen rivâyette namazlarda okunması gereken surelerle ilgili kısım, Mercânî tarafından nakledilmese de hem *Aynu'l-İlm* hem de *Şir'atü'l-İslâm*'da beyân edilmiştir.

4. Havl Namazına Bazı Yönlerden Benzeyen Diğer Namazlar

Kazanlılar arasında kılınan havl namazının tam bir karşılığının hadis kaynaklarında bulunamaması ve Mercânî tarafından delil getirilen rivâyetlerden sonuncusunun münker olması sebebiyle bu namaza benzerlik arz eden namazlar fıkıh kitapları yardımıyla incelenecektir. Böylece benzer ve ayrı olan durumlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Havl namazı ile benzerlik arz eden namazlar Sünnî kaynaklarda bilinen ve meşhur olan cenaze namazı, kûsûf ve husûf namazı, Alamet namazı ile Şîa fıkıh kitaplarında nakledildiğine rastladığımız hediye, vahşet ve defn-i cenâze isimleriyle anılan namazlardır. Benzerlikleriyle birlikte bu namazlar hakkında bilgi verilerek havl namazı ile mukayese edilecektir.

⁵⁸ Muhammed b. Ebû Bekir İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed Zeydân Sevâid, (Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2000), 2/466.

⁵⁹ İmamzâde, *Şir'atü'l-İslâm*, 2/466 (Muhakkikin notu).

⁶⁰ Muhammed Abdülhay Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî Terâcîmi'l-Ĥanefiyye* nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs, (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324/1906), 161.

⁶¹ Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Ahkâmu'l-Cenâiz*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1986), 256.

4.1. Cenaze Namazı

Havl namazının cenaze için kılınması bu namazın ilk olarak cenaze namazı ile ilişkisini akla getirmektedir. Fakihlerce farz-ı kifâye kabul edilen cenaze namazı⁶², rükû ve secdesi olmayan bir namazdır. Kıyam ve tekbirler namazın rükünleri olarak kabul edilmektedir. Cemaatle kılınan bu namaz aslında namazdan çok bir niyazdır. Yani cemaatin Allah'a hamd ve sena etmesi, Hz. Peygamber'e salât ve selam getirmesi ile hem ölene hem de bütün Müslümanlara dua etmekten ibarettir.⁶³

Cenaze namazının kılınması için belirli bir vakit olmaması ile birlikte zorunlu bir durum olmadığı müddetçe kerâhet vakitlerinde kılınmamalı ve cenaze mümkün olduğu kadar hızlı defnedilmelidir.⁶⁴ Öncesinde gasl ve tekfin işlemleri, akabinde ise defin işlemi gerçekleşmesi hasebiyle daha çok öğlen ve ikinci namazlarından sonra ifa edilmektedir.

Cenaze namazının havl namazı ile ortak noktası sadece ölen kişinin arkasından kılınmasıdır. Kılınış biçimi ve diğer yönleriyle havl namazına benzemediği açıktır. Zaten Kazan bölgesinde cenaze namazı kılındıktan sonra mevta orada olsun ya da olmasın Havl namazının kılındığı bilinmektedir.

4.2. Kûsûf ve Husûf Namazı

Muteber hadis kaynaklarında bazı rivâyet farklılıkları olmakla birlikte güneşin tutulma anında Hz. Peygamber'in kûsûf namazı kıldırıldığı bildirilmektedir.⁶⁵ Güneş tutulmasının Hz. Peygamber'in oğlu İbrâhim'in vefatı ile aynı zamana denk gelmesi sebebiyle bazı kimseler İbrahim'in vefatı ile güneşin tutulmasını ilişkilendirmişlerdir. Hz. Peygamber'in güneşin tutulması bitene kadar uzun süren bir namaz kıldırıldıktan sonra câhiliye döneminden kalan bu tarzda yanlış bir itikadı düzeltmek adına cemaatine hitap ederek "Ay ve güneş Allah'ın varlığını ve kudretini gösteren alâmetlerdendir. Bunlar hiç kimsenin ölümünden veya doğmasından dolayı tutulmaz. Ay veya güneş tutulmasını gördüğünüz zaman açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin"⁶⁶ dediği nakledilmektedir.

⁶² Alâüddin Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1982), 1/300.

⁶³ Buhârî, "Cenâiz", 56.

⁶⁴ Buhârî, "Cenâiz", 51; Tirmizî, "Cenâiz", 41.

⁶⁵ Rivâyetlerde rükû ve secdelerin çok uzun olduğu ittifakla sabit gözükmektedir. Ancak her rek'atta kaç rükû yapıldığı, hangi surenin okunduğu ya da cehrî mi hafî mi kılındığı gibi mevzularda farklılıklar mevcuttur. Bk. Buhârî, "Kûsûf", 1-19; Müslim, "Kûsûf", 1,3.

⁶⁶ Buhârî, "Kûsûf", 1, 2, 6, 9, 15, 17, 19; Müslim, "Kûsûf", 1-4, 10, 29; Nesâî, "Kûsûf", 10.

Fakihler ilgili hadisler ve Hz. Peygamber'in namazı kıldırması binaen kûsûf namazının sünnet olduğu görüşündedirler. Ayrıca Hanefîlerden Kâsânî (ö. 587/1191) emir kipiyle gelen rivâyetin namazın vacip olduğuna delil olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Kûsûf namazı ezan ve kâmet getirilmeden cemaatle ya da münferiden kılınabilir. Ancak fakihlerin çoğunluğuna göre bu namazın cemaatle kılınması daha faziletlidir.⁶⁸ Rivâyetlerde genellikle "es-salâtü câmiatün" nidasıyla cemaate çağırıldığı ifade edilmektedir.⁶⁹

Hz. Peygamber'in "Ay veya güneş tutulmasını gördüğünüz zaman açılıncaya kadar namaz kılın, dua edin"⁷⁰ rivâyeti sebebiyle ay tutulması durumu da güneş tutulması ile birlikte değerlendirilmiştir. Ancak Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmâm Mâlik (ö. 179/795), Husûf (ay tutulması) namazının sünnet olmadığını ifade etmişlerdir. Çünkü risâlet devrinde ay tutulması defalarca olduğu halde Hz. Peygamber'in bu durumda namaz kıldığı nakil olunmamıştır.⁷¹ Onlara göre böyle bir durumda tek başına iki rek'at namaz kılınabilir ve bu müstehaptır. İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'e göre ise Husûf namazı da Kûsûf namazı gibi sünnettir ve cemaatle kılınabilir.

Kûsûf ve husûf namazının kendine has durumları şunlardır:

1. Güneş veya ayın tutulma anında kılınması
2. İki rek'at olması
3. Cemaatle kılınması (Hanefîler'de Kûsûf namazı cemaatle kılınabilirken husûf kılınmamaktadır.)

Kûsûf ve Husûf namazı, adından da anlaşılacağı üzere güneş ve ay tutulması anında kılınmaktadır. Bu yönüyle Havl namazı ile ilişkisi kurulamazken, iki rek'at ve cemaatle kılınması yönünden benzerlik göstermektedir. Namazın kılınış amacı ile ilgili farklı yorumlar yapılırken genel tutum, Hz. Peygamber'in korkutucu bir durum olduğunda namaz kılmasıdır. Güneş ve ayın tutulmasının korkutuculuğu ise kıyametin kopacağı zamanda meydana gelecek alametlerden olmasındandır. Nitekim kıyametin kopacağı anda meydana gelecek olaylardan biri de ayın tutulmasıdır.⁷²

⁶⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 1/ 275.

⁶⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 1/ 280.

⁶⁹ Buhârî, "Kûsûf", 3; Müslim, "Kûsûf", 20-29.

⁷⁰ Buhârî, "Kûsûf", 1, 2, 6, 9, 15, 17, 19; "Bed'ü'l-Halk", 4; "İtk", 3; Müslim, "Kûsûf", 1-4, 10, 29; Nesâî, "Kûsûf", 10.

⁷¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 1/ 282.

⁷² Kıyâme 74/8.

4.3. Alâmet Namazları

Güneş ve ay tutulmasında olduğu gibi deprem, şiddetli fırtına ve sürekli esen korkutucu rüzgâr ve yıkıcı sel felâketleri meydana geldiğinde, İslâm âlimleri namaz kılmayı meşru görmüşlerdir. Nitekim İbn Abbas (r.a) Basra'da deprem olduğunda Kûsûf namazına benzer bir namaz kılmış ve şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ'nın onlarla kullarını korkuttuğu, uyarıcı belâ ve musibetlerin ineceğine delâlet eden âyetlerin namazı bu şekildedir."⁷³ Hanefî fakih Kâsânî, İbn Abbas'tan nakledilen rivâyeti delil göstererek şöyle demiştir: "Şiddetli rüzgâr esmesi, deprem meydana gelmesi, karanlık çökmesi, yağmurun sürekli yağması gibi ürkütücü ve dehşet verici olmasından dolayı korku ve endişe verici bütün durumlarda namaz kılmak müstehaptır."⁷⁴ Kasânî'nin dikkat çektiği "korku ve endişe verici bütün durumlarda namaz kılmak müstehaptır" sözü, İbn Abbas'tan mevkuף olarak nakledilen ve Mercânî'nin de Havl namazı için delil olarak kullandığı şu rivâyetle bağlantılı görülebilir. "İbn Abbas (r.a) yolda giderken kardeşi Kusem'in vefat ettiğini işittiğinde önce "İnnâ lillahi ve innâ ileyhi raciûn" şeklinde dua edip ardından devesinden inerek iki rek'at namaz kılmıştır."⁷⁵

Görülebileceği üzere hadis rivâyetlerinde Kûsûf durumunda Hz. Peygamber tarafından kıldırılan namaza benzer bir namazı, İbn Abbas (r.a) deprem anında ve kardeşinin vefat etmesi durumunda da kılmıştır.

Alâmet namazında dikkat çeken durumlar şunlardır.

- 1- Korkutucu bir durumun (deprem, fırtına, sel ve vefat) vukua gelmesi halinde kılınması
- 2- İki veya daha fazla rek'at olarak kılınması

Alâmet namazlarıyla benzerlik gösteren Havl namazı, vefat edenin haberinin alınması durumunda kılınması yönüyle İbn Abbas'ın (r.a) uygulamasına benzemektedir. Ancak bu namazların cemaatle kılınması yönünde bir bilgi yoktur. Ayrıca namazın belli bir vakte tahsisi de bulunmamaktadır. En önemlisi de İbn Abbas'ın (r.a) kıldığı namazın sevabını vefat eden kardeşine bağışladığı ile ilgili rivâyetlerde bir malumat bulunmamaktadır. Aksine şârihler İbn Abbas'ın korkutucu ve üzücü bir olayın vukua gelmesi durumunda, dünyevî üzüntülerden kurtulmak ve sabretmek için namaz kılarak Allah'a iltica ettiğini ifade etmişlerdir. Nitekim

⁷³ Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982), 3/101; Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dar'ul-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/ 343; İbn Abbas'tan nakledilen hadisin sahih-sâbit bir hadis olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 2/ 521.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 1/282.

⁷⁵ Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, 12/173; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Çâbe*, 1/907; Mercânî, *Barku'l-Vamîd*, 20.

“Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir.”⁷⁶ Âyet-i kerîmesi ve “Esas sabır musibetin ilk başa geldiği anda gösterilmelidir.”⁷⁷ hadisi ile birlikte meselenin ayrıntılandırılması İbn Abbas'ın sevap bağışlamak yönünde bir tavır sergilemediğini ortaya koymaktadır.

4.4. İmâmiyye Şîasında Defin Gecesinde Kılınan Hediye ve Vahşet Namazı

Vesâilu'ş-Şia isimli eserde hediye namazı başlığında Hür el-Âmilî (ö. 1104/ 1693) Kaf'emî'nin (ö. 905 /1499) *el-Misbah*'ından naklettiği rivâyette “Defin gecesinde Hediye namazı iki rek'at olarak kılınır. Birinci rek'atte Fatıha suresi ve Âyete'l-Kürsî, ikinci rek'atta Fatıha suresi ve on defa Kadir suresi okunur. Selam verdiğinde “Allah'ım Muhammed ve ehl-i beytine rahmet et. Namazımın sevâbını falan kimsenin kabrine ulaştır.” diye dua eder.”⁷⁸ Diğer bir rivâyette ise “Birinci rek'atta iki İhlas suresi, ikinci rek'atta ise on defa Tekâsür suresi okur ve ilk rivâyetteki şekliyle dua eder.” şeklinde nakledilmiştir.⁷⁹

Humeynî (ö. 1989), *Tavdîhu'l-Mesâil*'de kabir gecesinde ölüler için iki rek'at Vahşet namazı kılınmasının müstehab olduğunu ifade etmiştir. Kılınan namaz sonrasında rivâyette nakledilen filân lafzı yerine vefat eden kişinin adının söylenmesi gerekir. Humeynî, Vahşet namazı diye isimlendirdiği bu namazın cenazenin defnedildiği ilk geceden itibaren kılınabileceğini ifade eder. Ancak ona göre gecenin ilk bölümünde ve yatsı namazından sonra kılınması daha faziletlidir.⁸⁰

İmâmiyye Şîa'sı tarafından muhaddislerin sonuncusu olarak isimlendirilen Muhaddis en-Nûrî'nin (ö. 1320/1902) eserinde Huzeyfe b. Yemân'dan (ö. 36/656) nakledilen rivâyette Hz. Peygamber'in “Ölü için kabre konulduğu ilk geceden daha çetin bir saat yoktur. Öyleyse ölüleriniz için sadaka vermekle onlara merhamet edin. Eğer sadaka verecek bir şey bulamazsanız iki rek'at namaz kılın.” buyurduğu aktarılmıştır. Bu namazın nasıl kılınması gerektiği yukarıda naklettiğimiz şekilde dile getirildikten sonra ise “Allah Teâlâ kabre ellerinde elbise olan bin meleği o saatte gönderir. Sûra üflenecek gün gelene kadar kabri genişletilir.

⁷⁶ el-Bakara 2/45.

⁷⁷ Buhârî, “Cenâiz”, 31; Tirmizî, “Cenâiz”, 13.

⁷⁸ Muhammed b. el-Hasan Hür el-Âmilî, *Tafsîlü Vesâilü'ş-Şia ilâ Tahsil Mesâilü'ş-Şeri'a*, 2. Baskı, thk. Seyyit Muhammed Rıdâ (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1414/1993), 8/168.

⁷⁹ Hür el-Âmilî, *Tafsîlü Vesâilü'ş-Şia*, 8/169.

⁸⁰ İmâm Rûhullah Mûsevî Humeynî, *Tavdîhu'l-Mesâil*, (Tahran: Müessese'i Tanzim ve Neşr Asar-ı İmam Humeynî, 1386/1966), 100 (638-640. Meseleler).

Namaz kılana ise güneşin üzerine doğduğu varlık sayısınca hasene verilir ve kırk derece makamı yükseltilir.⁸¹ ifadelerine yer verilmiştir.

Hediye, vahşet ve defin gecesi namazı gibi farklı isimlerle İmâmiyye Şîâsı kaynaklarında anılan bu namazın kılınış şekli açısından kendi aralarında bir ihtilâf görünmemektedir. Namaz ile ilgili dikkat çeken hususlar şunlardır:

- 1- Bir kimsenin ölmesi veya ölüm haberinin ulaşması durumunda kılınması
- 2- Gecenin ilk bölümünde özellikle yatsı namazından sonra kılınması
- 3- İki rek'at olarak eda edilmesi
- 4- Rek'atlerde okunacak surelerin belli olması
- 5- Kılınan namazın ölen kişiye bağışlanması

Görülebileceği üzere vahşet namazının cemaatle kılınmasına dair bir durum Şîâ eserlerinde aktarılmamıştır. Belli bir vakte tahsisi özellikle de gece vakitlerinde kılınması, iki rek'at olarak eda edilmesi ve vefat eden kişiye bağışlanması, bu namazın Havl namazına benzerliklerini ortaya koymaktadır. Her ne kadar okunacak sureler hakkında Mercânî'nin anlatımında bir tavır sergilenmese de referans olarak gösterdiği eserde okunacak surelerle Şîâ rivâyetleri mutabıktır.

Sonuç

Kazan bölgesinde umumen kılınan ve farz-ı ayn seviyesinde bir ibadet algısıyla uygulanan Havl namazı âdeti bazı yönlerden Hz. Peygamber ve ashâbının uygulamalarına benzerlik gösterse de tam karşılığı bulunmamaktadır. Bu sebeple Kazanlı âlim Rızâeddin b. Fahreddin ile birlikte son dönem eserlerinden özellikle fetvâ niteliği taşıyan kitaplar bu namazın bid'at olduğunu ifade etmişler ve kılınmamasını tavsiye etmişlerdir.

Hadis ve fıkıh ilimlerinde temâyüz eden Kazanlı âlim Mercânî ise bazı delilleri ortaya koymak suretiyle bu âdetin ibadet olan şeklini tavsif etmeye çalışmış ve cemaatle kılınmaması, belli bir rek'ate ve vakte tahsis edilmemesi gibi bazı değişikliklerle halkın bu âdete devam etmelerini tavsiye etmiştir. Mercânî'nin önerilerine uygun şekilde kılınan namazın Hanefîler tarafından mubah karşılanması mümkündür. Nitekim diğer mezheplere muhâlif olarak Hanefîler, ölen kimseye bedenî ibadetlerin sevabının bağışlanabileceğini savunmaktadırlar.

⁸¹ Hâc el-Mirzâ Hüseyin Muhaddis en-Nûrî, *Müstedrekü'l-Vesâ'il ve Müstenbetü'l-Mesâ'il*, 1. Baskı, (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1407/1986), 2/113.

Ancak Hanefîlerin delillerinden farklı olarak Mercânî'nin kılınan namazın sevabının ölüye bağışlanması yönünde getirmiş olduğu delil, meselenin farklı bir yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bu rivâyet incelendiğinde Mercânî'nin nakıs olarak *Aynu'l-İlm*'den naklettiği ibârenin aslında İmâmiyye Şîası eserlerine dayandığı ortaya çıkmaktadır. Şîî âlimler tarafından vahşet namazı adıyla anılan ve mübah bir ibadet olarak kabul edilen bu namaz, Huzeyfe b. Yemân yoluyla Hz. Peygamber'e dayandığı iddia edilen bazı rivâyetlerle Şîa hadis kaynaklarında desteklenmektedir. Hanefî İmâmzade'nin *Şir'âtü'l-İslâm* isimli eserinde ve Gazzâlî'nin *İhyâ*'da nakletmediği halde eserine muhtasar olarak yazılan *Aynu'l-İlm* isimli eserde, bu rivâyetlerin senedsiz ve kaynağı olmadan sünnet vasfıyla nakledilmesi Şîa rivâyetlerinin Sünnî fıkıh ve ahlâk eserlerine geçişine bir örnek mahiyetindedir. İmâmzâde'nin Buhâra'da müftü ve vaizlik görevlerinde bulunduğu bilinmektedir. İlmî yönden Buhâra ile sıkı ilişki içinde olan Kazan bölgesinde bu âdetin İmâmzâde'nin eseriyle yerleşmiş olma ihtimali mevcuttur. Ayrıca Kazanlılar arasında hadis eseri olarak kabul edilen ve medreselerde çokça okutulan *Aynu'l-İlm* eseriyle de havl namazı amelinin yaygınlaştığı ve meşrulaştığı söylenebilir.

Şîa kaynaklarının etkisi tartışılmaksızın Mercânî'nin tarif ettiği şekilde bu namazın kılınması Hanefî doktrinince mübah bir ibadet görüntüsündedir. Ancak Havl namazının bazı yönleriyle dinî bir delile dayanıyormuş intibayı vermesine rağmen uygulandığı biçimiyle delilden mahrum olduğu da görünmektedir. Bu sebeple havl namazının delilden mahrum olduğu halde bir delile dayanıyormuş intibayı veren bid'atler olarak kategorize edilen bid'at-ı izâfî içerisine dâhil edilebileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1403/1982.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil, Mürşid vd. Beyrut:Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001.
- Ahmerov, Aynuddin. *Kazan Tarihi*. Kazan: Beyânu'l-Hak İdaresi, 1909.
- Arat, Reşit Rahmeti. "Kazan". *İslam Ansiklopedisi*. 6/505. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru Turâsi'l-Arabî, ts.
- Belhî, Muhammed b. Osman. *Aynu'l-İlm*. İstanbul: Matbaatü'l-Keyine, 1291/1874.
- Beydilli, Kemal. "Rusya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/257. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2008.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dar'ul-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-Îmân*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassâr Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Devlet, Nadir. "Altın Ordu", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Devlet, Nadir. "Kazan Hanlığı (1437-1552)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebû Dâvûd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *Ahkâmu'l-Cenâiz*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1986.

Erul, Bünyamin. "Kazan-Tataristan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazması Eserler Üzerine"
Hadis Tetkikleri Dergisi. 4/2 (2006), 107-125.

Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Humeynî, İmâm Rûhullah Mûsevî. *Tavdîhu'l-Mesâil*. Tahran: Müessesese'i Tanzim ve Neşr Asar-ı
İmam Humeynî, 1386/1966.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan. *Tafsîlü Vesâilî's-Şia ilâ Tahsîl Mesâilî's-Şeri'a*. 2. Baskı, thk.
Seyyit Muhammed Rıdâ. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1414/1993.

İbn Ebû Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-Müsenna*.
thk. Bâsım Faysal Ahmed. Riyad: Dâru'r-Râye, ts.

İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbudin Ahmed el-Askâlânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk.
Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1930.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâr'u
Tayyibe li'n-Neşrî ve't-Tevzî, 1999.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed İbn Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır,
1990.

İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dakâik*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife,
ts.

İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2012.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî.
Fethu'l-Çadîr li'l-Âcizi'l-Fağîr- Şerhu Fethu'l-Kadîr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İmâmzâde, Muhammed b. Ebû Bekir. *Şir'atü'l-İslâm*. thk. Ali Muhammed Zeydân Sevâid. Gazze:
el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2000.

Kanlıdere, Ahmet. "Mercânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/169-172. Ankara:
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Kâsânî, Alâüddin. *Bedâiu's-Sanâi fî Tertîbi's-Şerâi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1982.

Kurat, Akdes Nimet. "Rus Hâkimiyeti Altında idil-Ural Ülkesi (Eski Kazan Hanlığı ve Başkurt İli XIX. Yüzyıla Kadar)", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 23/3-4, (1965), 91-126.

Kurat, Akdes Nimet. "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Dergisi*, 24/ 3-4, (1966), 95-194.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî Terâcimi'l-Ḥanefiyye*. nşr. M. Bedreddin Ebû Firâs. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324/1906.

Maraş, İbrahim. *Türk Dünyasında Dinî Yenileşme (1850-1917)*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.

Mercânî, Ebû'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn. *Barku'l-Vamîd*, PDF: <https://darulkutub.com/uploads/books/fc795e87fc52c2564ba9ec782111c1757bc49465> (08.11.2022).

Merğmânî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.

Muhaddis en-Nûrî, el-Hâc el-Mirzâ Hüseyin. *Müstedrekü'l-Vesâ'il ve Müstenbetü'l-Mesâ'il*. 1. Baskı, Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1407/ 1986.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc en-Nisâburî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.

Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.

Rızâeddin b. Fahreddin. *Cevâmiu'l-Kelim Şerhi*. Kazan: Tataristan Kitap Neşriyatı, 1916.

Rızâeddin b. Fahreddin. *Dinî ve İctimaî Meseleler*. çev. Ömer Hakan Özalp. İstanbul: Özgü Yayınları, 2017.

Rızaeddin b. Fahreddin. *Rihletü'l-Mercânî*. Kazan: Çirikov Matbaası, 1897.

Şehir b. Şeref. "Mercânî'nin Tercüme-i Hâli". *Mercânî*. nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydullin. 2-193. Kazan: Maarif Matbaası, 1915.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taşığıl, Ahmet. "İdil Bulgar Hanlığı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/ 472-474, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Hâlid Abdu'l-Ğanî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.

Uluçay, Mustafa Çağatay. *İlk Müslüman Türk Devletleri*. 2. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1975.

Üçok, Bahriye. *İslam Tarihi Emeviler-Abbasiler*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1979.

Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 129-131. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

The Evaluation Of Şihâbuddin Al-Mercânî 'S Views On The Havl Prayer Performed In The Kazan Region.

Assist. Prof. Hakan Tahtacı

Extended Summary

The Kazan Province was established on the territory of the former Bulgar State, where the Kazanka River joins the Volga River. The Kazan State covered a vast area, including Tatarstan, Chuvashia, Udmurt, Mari, Bashkortostan, and other regions. The population in the region consisted of Bulgars, Kazan Tatars, Uyghurs, and Finno-Ugric peoples. The adoption of Islam in the region became possible with the conversion of the Bulgar Khan Almış to Islam in 310/922. Following the Golden Horde, the Kazan State was founded but was destroyed by the Russians in 1552. Despite prolonged national and religious oppression, the Kazan Tatars, taking advantage of a partially moderate shift in Russian policy, strengthened their position in trade and led cultural developments. In the 18th century, a renewal movement in Kazan, initiated by a group opposing traditional education and innovations, aimed to preserve the religious and cultural identity of the Muslim-Turkic community in the Kazan region and eliminate innovations (bid'ah). One of the strong representatives of the renewal movement was considered Şihâbuddin al-Mercânî, who emerged as an influential Islamic scholar in the 19th century in the Kazan region with his works and students. In his work "Barku'l-Vamid," Mercânî discussed the Havl prayer, a congregational prayer unique to the Kazan region.

The Havl prayer is performed in the mosque with the muezzin's call after the obligatory evening prayer when news of someone's death arrives. After the prayer, the muezzin asks the congregation to donate the reward of their prayers to the deceased, and the congregation responds positively. Mercânî debated whether this practice was an innovation (bid'ah) or a recommended tradition (sunnah). Although he considered it an innovation in its current form, he suggested that with some modifications and corrections, it could be transformed into a recommended tradition. Mercânî presented three narrations related to the Havl prayer. The first one is seeking refuge in prayer in frightening situations, a practice attributed to Prophet Muhammad (Peace and blessings be upon him). The second narration involves Ibn Abbas (May Allah be pleased with him.) praying two rak'ahs when he received news of his brother's death during a journey. The third narration suggests giving charity or, if not possible, performing two rak'ahs of prayer on the first night of the deceased's death. Mercânî 's citation of a Shia tradition related to the Havl prayer, resembling a practice called "vahshat" prayer, indicates the influence of Shia sources in the region. While Mercânî acknowledged that the Havl prayer had some basis, he criticized its current form for lacking proper religious evidence. He categorized it as an "apparent innovation" that gives the impression of having evidence while being devoid of it. Therefore, he suggested that the Havl prayer, despite appearing to have some basis, could be considered a relative innovation without solid evidence.

Mercânî presents three narrations for the Havl prayer. The first is the act of seeking refuge in prayer in a frightening situation. Indeed, the narration that "the Prophet Muhammad sought refuge in prayer when faced with a frightening matter" is reported with similar wording by Tabari, Abu Dawood, Ahmad ibn Hanbal and Beyhaki. The second narration involves Ibn Abbas, who, upon receiving news of his brother Qusem's death during a journey, dismounted from his camel and prayed two rak'ahs. Although there is no deficiency in the authenticity of this narration, Ibn Abbas's act of praying based on the verse "Seek help through patience and prayer. Indeed, prayer is difficult except for the devoutly submissive" indicates that he prayed not to donate the reward to his deceased brother but to show patience in a challenging situation before Allah.

The last proof that Mercânî, brings regarding the matter is the narration: "A friend (Wali) gives something easy on the night of the first day of death. If he is not able, he performs two rak'ahs of prayer and donates the reward." Mercânî's evidence, different from the proofs of the Hanafis, regarding the donation of the reward of the prayer to the deceased, reveals a different aspect of the issue. Upon examination, it becomes apparent that the expression Mercânî narrates from *Aynu'l-Ilm* is actually based on Imami Shia works. This prayer, known as the "vahshet" prayer in Shia sources and accepted as a permissible act of worship, is supported by some narrations claiming to trace back to Prophet Muhammad through Huzeyfe bin Yeman. The fact that these narrations are transmitted without a chain of narrators and sourcelessly in Shia hadith sources and then find their way into Sunni jurisprudence and ethical works through the brief mention in *Aynu'l-Ilm*, a work not mentioned by Imam Ghazali, is an example of the transition of Shia narrations into Sunni literature. Imamzade, known to have served as a mufti and preacher in Bukhara, where he had close ties to knowledge, might have contributed to the establishment of this practice in the Kazan region. It can also be said that the widespread acceptance and legitimacy of the Havl prayer as a hadith work among the people of Kazan is associated with *Aynu'l-Ilm*, which is considered a hadith work among the Kazan locals and is frequently studied in madrasas.

Without debating the influence of Shia sources, the practice of performing the Havl prayer as described by Mercânî appears permissible within the Hanafi doctrine. However, despite giving the impression of being based on some religious evidence, it seems to lack proper evidence in its actual implementation. Therefore, it is possible to categorize the Havl prayer, which appears to have some basis while being devoid of solid evidence, as an "apparent innovation" included in the category of relative innovations that give the impression of having evidence.

Keywords: Hadith, Narration, Tajdîd, Hawn Prayer, Mercânî, Bid'ah.

Hâbuddin el-Mercânî'nin Kazan Bölgesinde Kılınan Havl Namazı Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Dr. Öğr. Üyesi, Hakan Tahtacı

Geniş özet

Kazan vilayeti, Volga nehrinin Kazanka nehrine katıldığı bölgede eski Bulgar Devleti toprakları üzerinde kurulmuştur. Kazan Devleti, Tataristan, Çuvaşistan, Vot, Mari, Başkırdistan ve diğer bölgeleri içeren geniş bir alanda yer alır. Bölgedeki nüfus, Bulgarlar, Kazanlılar, Uygurlar ve Fin kavimlerinden oluşur. İslam'ın bölgede benimsenmesi, Bulgar Hanı Almış'ın Müslüman olmasıyla (310/922) mümkün olmuştur. Altın Orda Devleti'nin ardından Kazan Devleti kurulmuş, ancak 1552'de Ruslar tarafından tamamen yıkılmıştır. Kazanlılar, uzun süren millî ve dinî baskı sonrası, Rusların kısmen ılımlı yönde politika değişikliğini fırsat bilerek ticarete güçlenmiş ve kültürel gelişmelere öncülük etmişlerdir. 18. Asırda Kazan'da tecdid hareketi, geleneksel eğitime ve bid'atlara karşı çıkan bir grup tarafından başlatılmıştır. Tecdid hareketinde, Kazan bölgesindeki Müslüman-Türk topluluğunun dini ve kültürel kimliğini koruma ve bid'atlerden kurtulmuş bir düzen vurgusu yapılmaktadır. Tecdid hareketinin güçlü temsilcilerinden biri kabul edilen Şihâbuddin el-Mercânî, eserleri ve talebeleri ile 19. yüzyılda Kazan Bölgesi'nde etkili bir İslam âlimi olarak öne çıkar. O, Kazan Türkleri arasında farz-ı ayn mesabesinde telakki edilerek cemaat ile kılınan Havl namazını Barku'l-Vamîd isimli eserinde konu edinmiştir. Sadece Kazan bölgesinde kılındığını bildiğimiz Havl namazı hakkında bölge âlimleri dışında bir beyânın bulunmaması öncelikle Mercânî'nin bu konuda görüş ve delillerini aktarmayı gerekli kılmaktadır. Buna göre Kazan bölgesinde bir kimse vefat ettiğinde veya vefat haberi geldiğinde, akşam namazının farzı kılındıktan sonra mescitte müezzinin nidasıyla cemaatle iki rek'at namaz kılınmaktadır. Namazdan sonra müezzin cemaate “Kıldığınız namazların sevabını falanca kimseye bağışlar mısınız?” diye sorduğunda cemaat “bağışladık” diye karşılık vermektedirler. Mercânî bu âdetin bid'at mi yoksa sünnet mi olduğu konusunda fikirler geliştirmiştir. Her ne kadar Kazan'da uygulandığı şekilde bu amelî bid'at olduğunu düşünse de halkın genelinin mutad amelî olan bu fiil karşısında olumsuz bir tavır sergilemek de kendi dönemi için hassas bir durum haline gelmiştir. Mercânî, havl namazının kendi bölgesinde uygulanış şekliyle bir bid'at ancak bazı ilavelerin çıkarılması ve bazı eksikliklerin tamamlanması ile bir sünnete dönüşeceği kanaatindedir. Buna göre bir kimsenin vefat haberi ulaştığında namaz kılma ve sevabını bağışlama ameliyesi devam ettirilmelidir. Namazı belli bir vakte tahsis etmek, sadece iki rek'at olarak eda etmek ve cemaatle kılmak ise bu fiilî bid'at haline getirmeye sebep olmaktadır.

Mercânî'nin havl namazı için üç rivâyete yer vermektedir. Bunlardan birincisi korkutucu bir durumda namaza sığınma ameliyesidir. Nitekim “Hz. Peygamber korkutucu bir iş olduğunda namaza sığınır” rivâyetinin Taberî, Ebû Dâvud, Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî tarafından benzer lafızlarla nakledildiği görülmektedir. İkincisi ise İbn Abbas'ın seferde iken kardeşi Kusem'in vefat haberi

kendisine ulaşınca devesinden inip ve iki rek'at namaz kılması ile ilgili rivâyettir. Her ne kadar bu rivâyetin sıhhatinde bir eksiklik olmasa da İbn Abbas'ın bu namazı "Sabrederek ve namaz kılarak (Allah'tan) yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah'a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir" âyetini dayanarak kılması, kıldığı namazın sevabını ölen kardeşine bağışlamak yerine zor bir durumda Allah'a karşı sabrını göstermek amacıyla olduğunu ihsas ettirmektedir. Mercânî'nin konu hakkında getirdiği son delil ise "Veli -ölümün gerçekleştiği- ilk günün gecesinde kolayına gelen bir şeyi tasadduk eder. Eğer buna gücü yetmiyorsa iki rek'at namaz kılar ve sevabını bağışlar" rivâyetidir. Hanefilerin delillerinden farklı olarak Mercânî'nin kılınan namazın sevabının ölüye bağışlanması yönünde getirmiş olduğu delil, meselenin farklı bir yönünü ortaya çıkarmaktadır. Bu rivâyet incelendiğinde Mercânî'nin nakıs olarak Aynu'l-İlm'den naklettiği ibârenin aslında İmâmîyye Şîası eserlerine dayandığı ortaya çıkmaktadır. Şîa âlimler tarafından vahşet namazı adıyla anılan ve mübah bir ibadet olarak kabul edilen bu namaz, Huzeyfe b. Yemân yoluyla Hz. Peygamber'e dayandığı iddia edilen bazı rivâyetlerle Şîa hadis kaynaklarında desteklenmektedir. Hanefî İmâmzâde'nin Şîr'âtü'l-İslâm isimli eserinde ve Gazzâlî'nin İhyâ'da nakletmediği halde eserine muhtasar olarak yazılan Aynu'l-İlm isimli eserde, bu rivâyetlerin senedsiz ve kaynağı olmadan sünnet vasfıyla nakledilmesi Şîa rivâyetlerinin Sünnî fıkıh ve ahlâk eserlerine geçişine bir örnek mahiyetindedir. İmâmzâde'nin Buhâra'da müftü ve vaizlik görevlerinde bulunduğu bilinmektedir. İlmî yönden Buhâra ile sıkı ilişki içinde olan Kazan bölgesinde bu âdetin İmâmzâde'nin eseriyle yerleşmiş olma ihtimali mevcuttur. Ayrıca Kazanlılar arasında hadis eseri olarak kabul edilen ve medreselerde çokça okutulan Aynu'l-İlm eseriyle de havl namazı amelinin yaygınlaştığı ve meşrulaştığı söylenebilir.

Şîa kaynaklarının etkisi tartışılmaksızın Mercânî'nin tarif ettiği şekilde bu namazın kılınması Hanefî doktrinince mübah bir ibadet görüntüsündedir. Ancak Havl namazının bazı yönleriyle dinî bir delile dayanıyormuş intibayı vermesine rağmen uygulandığı biçimiyle delilden mahrum olduğu da görünmektedir. Bu sebeple havl namazının delilden mahrum olduğu halde bir delile dayanıyormuş intibayı veren bid'atler olarak kategorize edilen bid'at-ı izâfî içerisine dâhil edilebileceğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rivâyet, Havl Namazı, Tecdîd, Mercânî, Bid'at.

Nasîrüddin Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Siyaset Ahlâkı

Politics Ethics in Nasir al-Din al Tusi and Kınalizade Ali

Dr. Öğr. Üyesi, Özkan KERİMOĞLU

ozkankilbas@gmail.com

Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Bilim Dalı

Gumushane University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy

 [0000-0002-4354-7749](https://orcid.org/0000-0002-4354-7749)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

30 Kasım/November 2023

Kabul Tarihi / Accepted

13 Şubat / February 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kerimoğlu, Özkan "Nasîrüddin Tûsî ve Kınalızâde Ali'de Siyaset Ahlâkı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 312, 342.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1398518>

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Nasîrüddin Tûsî ve Kınalizâde Ali’de Siyaset Ahlâkı

Öz ▶ Doğasında medeniyet olan insanlar bir araya gelip toplulukları oluşturunca mutlu bir şekilde yaşamak için belli bir düzene de ihtiyaç duymuşlardır. Çünkü sadece bir arada yaşamak medeniyet ve mutlu bir yaşam için yeterli değildir. Bu yüzden insanlar medeniyet ve mutlu yaşam için gerekli olan düzenin sınırlarını, şartlarını ve ilkelerini belirlemişlerdir. Bireyin ve toplumun mutluluğunu, birlik beraberliğini temin etmek için de bazı erdemler belirlemişlerdir. Toplumun her bireyi bu erdemlere göre yaşadığında düzen sağlanacak ve medeniyet kurulmuş olacaktır. Bu gelişimin sağlanmasında siyaset ve ahlâk kavramlarının çok büyük önemi ve etkisi bulunmaktadır. Bu çalışmada siyaset ve ahlak konularını kapsayan eserler yazan, düşünce yapıları, tespit ve önerileri birbirine yakın olan iki düşünürün siyaset ahlâkı ile ilgili düşünceleri, iki temel eser *Ahlâk-ı Alâî* ve *Ahlâk-ı Nâsırî*’den hareketle değerlendirilecektir. Çalışmamızın yöntemini de bu iki temel eserde konumuzla ilgili görüşlerin benzer ve farklı yönlerinin tespiti ve günümüz açısından değerlendirilmesi oluşturacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Kınalizâde Ali, Nasirüddin Tûsî, Siyaset, Ahlâk.

Politics Ethics in Nasir al-Din al Tusi and Kınalizade Ali

Abstract ▶ When individuals, inherently capable of civilization, come together to form societies, they require a certain order in order to live happily. Merely coexisting is insufficient for civilization and happy life. Therefore, people have determined the boundaries, conditions and principles necessary for civilization and a happy life. They have also established virtues to ensure the happiness and unity of both the individual and the community. When every member of society lives according to these virtues, order is maintained and civilization is established. Politics and ethics play a crucial role in achieving this development. In this study, the thoughts on political ethics of two philosophers whose works encompass politics and ethics, and whose thought structures, findings and recommendations are similar, will be evaluated based on two fundamental Works, “Akhlaq-ı Ala’i” and “Akhlaq-i Nasri”. The methodology of our study will involve identifying the similarities and differences in the views on our subject in these two fundamental works and evaluating them from the perspective of today.

Keywords: Islamic Philosophy, Kınalizade Ali, Nasir al-Din al-Tusi, Politics, Ethics.

Giriş

Ahlâk, siyasetin temel yapı taşlarından biridir. Siyasetin ahlâkı içine almadan işlemesi ya da ahlâkın siyasi alanın dışına çıkarılması, siyaseti de ahlâksız bir hale büründürmektedir. Bilerek veya bilmeyerek ahlâki değerleri sistemine dâhil etmeyen ve ahlakı öteleyen bir siyaset anlayışı en temel ilkesinden yoksun demektir. Siyasetin işleyişi için bu denli önemli ve siyasetin temel yapı taşı olan ahlâk nedir? sorusunu cevaplamak çalışmamıza katkı sağlayacaktır. *Ahlâk*, “belli dönemde belli insan topluluklarınınca benimsenmiş olan, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini

düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin bütünüdür.”¹ Toplumsal ilişkilerde “bireylerin uymaları beklenen ve talep edilen davranışlar” olarak da tanımlanan ahlâkın içeriğini oluşturan kuralların kişilere ve çağlara göre değişkenlik gösterdiği ve bu konuda farklı fikirlerin olduğu söylenebilir.² Ancak bu durum, ahlâkı bireysel ve toplumsal yaşamın evrensel ve temel özelliği olmaktan çıkarmaz. Dünyanın her yerinde en asgari düzeyde, toplumsal yaşam içerisinde bireylerin benimseyip kabullendiği ve değerli bulduğu etik kurallar vardır. Bunlar bireysel ve toplumsal yaşamın düzeni için korunur. Bu kurallar bir değer olarak “iyi-kötü”, “doğru-yanlış”, “güzel-çirkin” şeklinde nitelendirilen davranış ve eylemleri içermektedir. Bu yönüyle ahlâk, sadece kişisel olarak doğruluğu kabul edilen değerler ve normlar değil, aynı zamanda kültürel süreç içerisinde aktarılan, sosyal hayatın temel kurallarını oluşturan doğru ve yanlış davranış biçimlerini de içermektedir. Bu özelliği ile ahlâk, bireysel ve toplumsal varlığı ayakta tutan değerler sistemini oluşturmaktadır. Bu bağlamda ahlâki yargılar da, temelde “iyi”, “kötü” değerlendirmesine dayanırlar. Bu perspektifte ahlâken doğru olan “iyi”, ahlâken yanlış olan da “kötü” olarak tanımlanmaktadır. Bu bir değer sorunudur ve kendini ticaret, siyaset, hukuk ve iş dünyası başta olmak üzere hayatın her alanında göstermektedir.³ İnsan yaşamının kolektif karakterinden kaynaklanan siyasetin⁴ bu alanlar içinde önemli bir yeri olduğunda şüphe yoktur.

Siyaset, bir yönüyle, toplumsal yaşam içerisinde bireylerin birleşip kaynaşmalarını gerçekleştirmek ve adil bir yönetim kurmak için bir araç olarak görülse de; diğer yönüyle, toplumdaki değerlerin dağıtımıyla ilgili bir çıkar çatışması, bir iktidar yarışı, dolayısıyla bir mücadeledir. Siyaset temelde iktidarı elde etme, iktidarda mümkün olduğu kadar daha uzun zaman tutunma ve iktidarı tüm toplum üyelerini kapsayacak şekilde kullanma mücadelesi ve yöntemi olarak betimlenebilir.⁵ Eskiden beri insanlar arasında, siyasetin tanımı konusunda birbirleriyle çelişen iki zıt yaklaşımın olduğunu ifade etmek gerekir. Bir tarafta siyasetin bir savaş olduğunu ileri sürenlerin⁶ yaklaşımı varken, diğer tarafta da siyasetin adaleti ve düzeni egemen

¹ İsmail Kılıoğlu, *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988), 135; Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 1/1-9; Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989), 1/10-14.

² Bedia Akarsu, *Ahlâk Öğretileri-I Mutluluk Ahlâkı*, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970), 1.

³ Norman Barry, “Political Morality as Convention”, *Social Philosophy & Policy*, 21/1 (Winter 2004), 265-292.

⁴ Nihat Bulut, “Siyaset-Ahlâk İlişkisi Bağlamında Siyasi Etik Komisyonu Kurulması Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11 (2007), 1-28.

⁵ Davut Dursun, “Siyaset ve Ahlâk: Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu”, <http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr/etik/1.1/dursun.pdf>, Erişim Tarihi: 20.09.2023; Maurice Duverger, *Politikaya Giriş*, çev. Samih Tiryakioğlu, (İstanbul: Varlık Yayınları, 1984), 12-13; Özkan Kerimoğlu, “Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Fârâbî Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi*, 1, 2020, 20-46.

⁶ H.Ömer Özden-Osman Elmalı, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018), 98.

kılmak için verilen bir mücadele olduğu yaklaşımı söz konusudur. İlk yaklaşımı savunanlar için siyaset, belli bir azınlığın çoğunluk üzerinde hâkimiyet kurmasına ve ayrıcalık elde etmesine, ikinci yaklaşımı benimseyenler için ise siyaset, insanların birleşip kaynaşmasına, adalet ve düzeni kurmaya yaramaktadır. Siyaset ve ahlak görüşleri çok benzer olan iki düşünürün siyaset anlayışının ikinci yaklaşıma yakın olduğu görülmektedir. İnsanın sosyal bir varlık olmasını siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerinin hareket noktası yapan Tûsî ve Kınalızâde, bu bağlamda bireysel ve toplumsal kaynaşma, yardımlaşma ve mutluluk için adalet ve düzen, adalet ve düzen içinde siyasal bir lideri zorunlu görmüşlerdir. Çalışmanın öznesi olan filozofların siyaset ahlakı ile ilgili görüşlerini ele almadan önce ‘siyaset’ kavramının kökenine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Siyaset olgusu, yönetilenleri etkileme, iktidarı elde tutma, zorla alma, yeniden dağıtma ya da tahsis etme amacıyla yapılan toplumsal bir etkinlik⁷ olarak tanımlanmaktadır. Genel olarak Doğu’da devleti ve halkı yönetme etkinliği siyaset kavramı ile ifade edilmiştir. Türklerin Farslardan, onların da Araplardan almış olduğu *siyaset* kelimesi “ıslah etmek, idare etmek”⁸ anlamlarını içermektedir. Arapça kökenli bir kavram olan siyaset, seyis kelimesi ile aynı kökten gelmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi hem ahlâk hem de siyaset kavramlarının üzerinde ittifak edilen tek bir tanımının olmaması ahlâk-siyaset ilişkisi konusunda da bir belirsizliğe neden olmuştur. Oysaki ahlâk-siyaset ilişkisi, insanlık tarihinde üzerinde en çok konuşulan, tartışılan, çalışmalar yapılan bir konudur. Buna rağmen karmaşanın devam etmesinin başlıca sebebi nazari açıdan bakıldığında ahlâk ve siyaset kavramlarının mahiyetiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Ahlâk genellikle bireyin hayatı ile ilgili değerleri, normları, ilkeleri ve standartları belirler. Siyaset ise toplulukla, toplumla, milletle, uluslararası ilişkilerin oluşturduğu düzenle ilgilidir. Bireyi ve toplumu yakından ilgilendiren bu iki alanı eserlerinde geniş bir şekilde değerlendiren Kınalızâde ve Tûsî’nin düşünceleri çalışmamızın temel konusudur. Her iki düşünürle ilgili çalışmalar incelendiğinde Tûsî’nin hayatı, eserleri, din ve toplum ile ilgili görüşleri, ahlâk felsefesi, evrim hakkındaki düşünceleri araştırmacılar tarafından çalışma konusu yapılmıştır. Aynı şekilde Kınalızâde’nin kâinat ve insan hakkındaki görüşleri, hayatı, *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri, ahlâk eğitimcisi, nefis görüşü gibi konular üzerine çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar ahlak ve siyaset konularını önemseyen iki düşünürün siyaset ahlakı hakkındaki düşüncelerinin incelenmesinin alana katkı oluşturacağı düşüncemize kaynaklık etmiştir. Çalışmada Tûsî ve Kınalızâde Ali’de konunun nasıl ele alındığına değinilecektir.

⁷ Veysel Bozkurt, *Değişen Dünyada Sosyoloji*, (Bursa: Ekin Yayınları, 2009), 121.

⁸ Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 37/294-299; A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 135.

1. Kınalızâde Ali'de Siyaset Ahlâkı

Çalışmamızın temel kaynak eserlerinden biri olan Kınalızâde Ali'nin *Ahlâk-ı Alâî'si* Osmanlı döneminde yazılmış en kapsamlı ahlâk eserlerinin başında gelmektedir. Özellikle geleneksel ahlâk kültürünü sistematik olarak vermesi bakımından en iyi eserlerden biridir. Bu yüzden de çok beğenilen ahlâk kitabı olmuştur. Üç ana kitaptan oluşan eserin ilk bölümünü "İlmu'l-ahlâk", ikinci bölümünü "İlmu tedbîri'l-men zil", üçüncü bölümünü ise "İlmu tedbîru'l-medine" konusu oluşturmaktadır. Eserin siyaset ahlâkı ile ilgili bölümleri incelendiğinde çalışmamızda yer vereceğimiz üzere Tûsî'nin görüşlerinden büyük ölçüde istifade edildiği görülmektedir. Eserde Kınalızâde Ali'nin bazı siyasi ve sosyal konuları Tûsî'den farklı olarak "İlmu tedbîri'l- Men zil" başlığı altında incelediği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde ferdi ahlâka ait konuların yer aldığı ilk bölümde adalet konusu değerlendirilirken siyaset ahlâkıyla ilgili fikirlere de yer verilmiştir. Bu değişikliğe cemiyeti büyük bir aile olarak görmesi ve sosyalleşmenin ailede başlaması düşüncesi vesile olmuş olabilir.⁹ Zaten düşünürün kendisi de "İlmi Ahlâk" başlıklı birinci bölümün hemen başında İlmî ahlâktan bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır: "Bu (İlmi Ahlâk), ilm-i müfred (ferdi ahlâk) menzilesindedir; ilm-i tedbirü'l-men zil ve ilmi tedbirü'l-medine ki, anlarda şahsın sair ebna-i neviyle olan ihtilat ve muamelesi muteberdir ve mürekkeb menzilesindedir."¹⁰ Anlaşılmaktadır ki filozof, aile ahlâkıyla siyaset ahlâkını sosyal alanlar olması itibarıyla, ferdi ahlâktan farklı ve müşterek bir alan olarak görmektedir.

Ahlâk kitaplarında siyaset ahlâkı konusuna insanın sosyal bir varlık oluşu ile başlanması bir alışkanlık haline gelmiştir. Kınalızâde'nin de devam ettirdiği bu anlayışa göre siyaset, insanların toplu yaşamaya mecbur ve muhtaç olmasının doğal bir sonucudur. İnsanın fitratında var olan gelişme eğilimi onu toplu yaşamaya mecbur bırakmıştır. Çünkü insan fizyolojik açıdan olduğu gibi, sosyal ve ahlâki yönden de eksik ama gelişmeye elverişli bir varlık olarak yaratılmıştır. Düşünür, insanın eksik taraflarının tamamlanmasını ve gelişiminin gerçekleşmesini insanların birbirleriyle yardımlaşma (muâvenet) içinde olmalarına bağlamaktadır. Bu yardımlaşmanın gerçekleşmesi de sosyal birlik ve beraberliği, siyasi bütünlüğü gerektirmektedir. İnsanın nefsinin ve neslini yaşatabilmesi için hemcinslerinin yardım ve hizmetine diğer canlılardan daha çok ihtiyaç duyduğu genel kabul gören bir gerçektir. İnsanların bir arada yaşama ihtiyacı, Kınalızâde Ali'nin siyaset felsefesinde büyük önem arz etmektedir. Çünkü ona göre bir arada yaşam olmadan şehirleşme ve medenileşme meydana gelmez. O 'insan içtima ve temeddün etmeyince meâş edemez' diyerek kanaatini

⁹ Ayşe Sıdıka Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, (İstanbul:2005), 423-428; Ersan Ersoy, "Devlet Ahlâkı veya Ahlâklı Devlet", *Sosyolojca*, ed. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, 2015/9, 96-117.

¹⁰ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Hazırlayan: Mustafa Koç, (İstanbul: Klasik, 2017), 41.

belirtmektedir. Filozof, birlikte yaşam ve toplumsallaşmanın varlığını insanların ilimde, zenginlikte, yetenekte eşit olmamasına bağlamaktadır. “Ümmetimin ihtilafı geniş rahmettir”¹¹ hadisi şerifini de bu bakış açısıyla yorumlayan düşünürü göre bu insanların sahip olduğu ilim, zenginlik ve yetenek konusundaki farklılık, sosyal dayanışmaya dayalı bir yaşamı hem mecbur kılmakta hem de katkı sunmaktadır. Çünkü insan fitratı gereği yaşamını idame ve ikame ettirebilmek için, ihtiyaç duyduğu her şeyi kendisi temin edebilecek potansiyele sahip değildir. İnsanın güçlü yönleri olduğu gibi zayıf, eksik tarafları da söz konusudur. Toplumsal yaşam, yetenek, bilgi, servet gibi alanlardaki farklılığın telafi edilmesine imkân tanımaktadır.

Toplumsal hayatın gerekliliği ve sürdürülebilirliğinin önemi kadar beraberinde getirdiği pek çok sosyolojik, siyasi, hukuki, ticari, psikolojik problemin de çözüm beklediği ve bunların çözümünün bireyin ve toplumun mutluluğu için önem arz ettiği bilinmektedir. Kınalızâde bunların çözümünde aktif yaptırım, yönlendirme etkisi ve yetkisi olan devlet ve siyaset kurumunun kurulmasını önermiş, bu kurumların çözüm için en çok adalete ihtiyaç duyacağını söylemiştir. Birlikte yaşamın sağlıklı bir şekilde devamı, adalet ve eşitlik kavramlarının objektif ve hakkaniyetli bir anlayışla uygulanmasına bağlıdır ve düşünür de konuyu bu başlık altında incelemektedir. Çünkü adaletin temel şartı eşitliktir ve hatta ona göre adalet eşitlikten oluşmaktadır.¹² Birlikte yaşam yardımlaşma, dayanışma, paylaşma gibi kazanımların yanında çekişme, çatışma ve haksızlık gibi problemleri de içermektedir. Bu problemlerin çözümü ise insanın iyiyi yapıp kötüden kaçmasındadır.¹³ Başka bir çözüm de adalet ve eşitlik anlayışı üzerine kurulan ve bu anlayış doğrultusunda çalışan hukuk sistemindedir. Böyle bir hukuk sisteminin inşa ve idamesinin de Kınalızâde’ye göre üç temel şartı vardır.

1.Şeriat-ı mutahhere: Bu şartın felsefe terminolojisinde karşılığı nâmûs-i ilâhî’dir. Bu insanın fitratı gereği medeni olmasının getirdiği bir ihtiyaçtır. “İnsan temeddün ve içtimaa muhtaç imiş”, insan medeniyyün bi’t-tabdır” dediğimiz budur.¹⁴

2.Âdil-i sâmit (para): İnsanlar ürettiklerinden karşılıklı olarak yararlanırken aralarında denkliliği sağlamak için bir “mutavassıt-ı mukavvim” (sabit bir araç)¹⁵ gereklidir ki bu da dinar

¹¹ Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kari, *Mişkâtü'l Mefatih Şerhu Mişkâti'l Mesâbih*, (Beyrut: Dâru'l Fikr, 2002), 6/3432.

¹² Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, Tercüman 1001 Temel Eser, Baskıya Hazırlayan, Hüseyin Algül, 135; Nihat Keklik, *Türklerde Ahlâk ve Dünya Görüşü*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001), 94.

¹³ Hüseyin Öztürk, “Ahlâk Olgusunda Kınalızâde’nin Yeri”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı İçinde*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 397.

¹⁴ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, Tercüman 1001 Temel Eser, Hazırlayan: Ahmet Kahraman, 132.

¹⁵ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 133.

veya dirhem yani paradır. Düşünürde bu sabit araç için selefleri gibi 'sessiz adil' deyimini kullanmıştır.

3.Âdil-i natık (devlet başkanı): Toplumsal hayatın akışı içerisinde para her zaman adalet, eşitlik getirmediği gibi eşitsizlik ve ahenksizlikleri de engelleyemez. Bu yüzden böyle problemlerin ıslahı için hükmünü yürütecek bir devlet başkanına ve hukuk teşkilatına¹⁶ ihtiyaç vardır. Kınalızâde'nin bu üç şartını kendi döneminde değerlendiren Aristoteles, siyasetle ilişkilendirdiği ve siyaset anlamı yüklediği bu şartları namus diye tanımlamıştır.

Düşünürün siyaset ahlakı adına ortaya koyduğu önemli tespitleri söz konusudur. Bunlardan birisi toplumsal birlik ve dayanışmanın devletin kurucu ve yaşatıcı unsuru, tefrika ve menfaat çekişmelerinin ise yıkıcı unsurlar olduğu düşüncesidir. Kınalızâde bunun tecrübeyle bilindiğini ileri sürerek, güzel bir üslupla bazı tarihi bilgiler verir. Endülüs İslam Devletinin yıkılışı sürecinde yaşananlar buna örnektir. İttifak yerine tefrikayı tercih edip, istiklal ve saltanat kurarak birbirlerine düşmanlık edince düşman galip gelip topraklara sahip oldu.¹⁷ Ali Efendi, devletin devamlılığı açısından çok önemseydiği birlik ve beraberliğin önemini tarihi tecrübelerle örnekendirerek, bu bağlamda siyaset ahlâkı açısından önemseydiği yöneten-yönetilen ilişkisine de eserinde yer vermiştir. Kınalızâde'nin yöneten-yönetilen ilişkisi ile birlikte birlik beraberliği, devletin devamı açısından ana unsur olarak görmesi meseleye zaman üstü ve evrensel baktığının delilidir.

Kınalızâde Ali eserinde konu ile ilgili olarak yönetici için padişah ve sultan, yönetilen için ise reaya ve ahali kavramlarını kullanmaktadır. Eski siyaset tarzında yöneten yukarda, yönetilen ise aşağıda kabul edildiğinden siyaset ahlâkı eserlerinde de bu anlayış doğrultusunda yöneticinin halka adalet, merhamet, şefkat gibi erdemleri göstermesi beklenmektedir. Bu yüzden de siyaset ahlâkı eserlerinde bu erdemler öne çıkmaktadır. Filozof, padişahların sahip oldukları yetki ve konumları gereği söylediklerinin yerine geldiğini, emirlerinin aynen uygulandığını ve yaptıklarının hesabını vermek gibi bir durum olmadığı için de, zamanla onların elem ve ceza konusunda itidali kaybettiklerini söylemektedir. Bu yüzden padişahlar küçük hatalara büyük cezalar verebilmekte ve verilen cezayı da önemsiz görebilmektedir. Filozof ceza ve suç arasında olması gereken uyuma dikkat çekmiş ve bu bağlamda etki ve yetki sahibi insanları uyararak, hakkaniyete uymayan cezalandırmaların toplumun birliğine ve huzuruna zarar vereceğini belirtmiştir. Güncelliğini koruyan bu tespitin ne kadar isabetli olduğu zaman zaman günümüzde gerçekleşen hadiselerde kendini göstermektedir. Padişah ile ilişkilerin usulünü de ele alan düşünür, onu alevli ateşe benzeterek 'onsuz olmaz ama fazla

¹⁶ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 132; Nurettin Topçu, *Ahlâk*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 93.

¹⁷ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 210.

yaklaşmaya da gelmez' gibi orta bir yol tavsiye etmiştir. Siyaset öğretisinin önemli ilkelerinden sevgi, güven, ahlaki ele alan Ali Efendi, yönetici-yönetilen ilişkileri konusunda erdemli ülkenin yöneticisi ile erdemsiz ülkenin yöneticisinin halka yönelik tutumundaki önemli farka dikkat çekmiştir. Erdemli ülkenin reisi Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmayı ve mutluluğu elde etmeyi amaç edinmiştir. Erdemli yönetici, halkını sevdikleri ve dostları gibi görür. Halkının büyüklerini babası, gençlerini kardeşi, küçüklerini de evladı olarak kabul eder. Erdemsiz ülkenin yöneticisi ise üstünlüğü, tasallutu ve nefsinin arzularına uymayı kendine amaç edinmiştir ki bunun yolu kötülüktür. Erdemsiz ülkenin yöneticisi, zulme sarılarak reayasını kulları ve köleleri gibi görür.¹⁸ Kinalizâde'ye göre, devletin istikbalini düşünen akıllı yönetici halkın sevgisini, dostluğunu ve güvenini kazanmalıdır. Ona göre ülkenin gelişmesi, halkın refahı, İslami değerlerin yükselmesi, halkın güven ve sevgisinin kazanılmasına bağlıdır. Düşünür bunu nice savaşlar vererek Kudüs'ü geri alan Selahattin Eyyubi ve Osmanlı devleti ile örneklemiştir. Bu örnekler, insanlara, halkın sevgi, güven ve desteğinin yöneticinin başarısında, devletin kalkınma ve ilerlemede, problemlerin çözümünde büyük etkisi olduğunu göstermektedir. Kinalizâde, eserinin 'Siyaset-i Melik ve Adabı Müluk Beyanındadır' başlığı altında erdemli ülkenin yöneticisini 'imam-ı hak ve halife-i mutlak' olarak niteliyor. Fârâbî'nin el-Medînetü'l-Fâzıla, Tûsî'nin Ahlâk-ı Nâsırî ve Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî adlı eserleri incelendiğinde, filozofun erdemli-erdemsiz siyaset ve yöneticide olması gereken nitelikler konusundaki düşüncelerinin, seleflerinin fikirleri ile büyük oranda benzerlik arz ettiği görülecektir. Kinalizâde'yi onlardan ayıran en önemli husus ise yöneticilere tecrübe olması için İslam ve Osmanlı tarihinden bol miktarda örneği eserine almasıdır.¹⁹ Ahlâk bilginlerinin yöneticide olması gereken bazı hasletler belirlediğini söyleyen Kinalizâde, 'fazla gayretli olmak, halkı gözetmek, işleri güzellikle yürütmek ve halkın mutluluğu için çalışmak anlamlarını içeren 'himmet (gayret) yüceliğini' bunlardan biri olarak görmüştür.²⁰ Bu hasletin amacı, hem din hem devlet işleri için gayret etmek, devletin ve toplumun emniyetini sağlamak, adalet ve siyasetin dengesini temin etmektir. Amacın gerçekleşmesi, yöneticinin, ordunun ve emri altındakilerin itaatini kazanmasına bağlıdır. Düşünür, Homeros'tan itibaren kendi dönemine kadarki bütün devletlerin tarihini araştırdığını, Osmanlı askerinin itaat ve bağlılığını, ümera ve önde gelenlerinde olan saygı ve edebi başka hiçbir toplulukta görmediğini söylemiştir.²¹ Döneminin hâkim anlayışı gereği Kinalizâde de devlet başkanını "zıllullah" ve

¹⁸ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 187-188.

¹⁹ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 189-191-192-193.

²⁰ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 191; Alper Özmen, "Yönetim Ahlâk-İlişkisi Bağlamında Ahlâklı Yönetim Arayışı: Kinalizade Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri Çerçevesinde Bir Değerlendirme", *Türk İdare Dergisi*, 484/2017, 251-269.

²¹ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 206.

“halifetullah” olarak anmıştır.²² Hz. Peygamberin vefatı ile Hulefâ-yi Râşidîne halifetü resûlillâh veya emîrül-mü'minîn denilmesine karşılık toplumun kayıtsız şartsız itaatini sağlayabilmek için Muâviye “halifetullah”²³ unvanını kullanmış ve İslam tarihinde yeni bir dönem başlamıştır. Bu tanımlama, devleti ve başkanını kutsal gören anlayışın doğmasının temel nedenlerindedir.²⁴ Ancak İslam düşünce tarihinde devleti ve başkanını kutsal gören anlayıştan ayrılan, devletin ve başkanının vatandaşa karşı sorumlulukları olduğunu ileri süren, bu sorumlulukları tayin ve tespit eden düşünürler de olmuştur. Mâverdî bu düşünürlerden birisidir. O yazdığı el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn adlı eserleri ile bu anlayışın dışında yer aldığını göstermiştir. Mâverdî, anılan eserlerinde devletin sorumluluklarını tanımlamıştır. Dinin himayesi, ülkenin savunulması, iç-dış tehditlere karşı mal ve can güvenliğinin sağlanması, yasaların adaletle uygulanması, ülkenin imarı, devlet kadrolarının ehil kişilerden oluşturulması gibi hususlar temel yükümlülükler arasındadır. Devlet yöneticisi bu görevlerini etkin bir şekilde yerine getirmelidir. Çünkü Mâverdî'ye göre bu temel işlevler, hem kamunun hem de Allah'ın hakkıdır.²⁵

Kınalızâde'ye göre devlet başkanında bulunması gereken bir diğer vasıf ise ‘görüş ve düşüncede isabetli olmaktır’. Filozof yöneticinin bu melekeye sahip olmasını neden istediğini gerekçeleri ile izah etmiş ve günümüzde de önemini ve geçerliliğini koruyan uyarı ve tespitlerde bulunmuştur. Ona göre bu özellik ancak zekâ-akıl duruluğu ile yaratılmış ve tecrübe sahibi olan kişilerde bulunur. Yöneticinin özellikle geleceğe yönelik konularda tutarlı olması; halkın mutluluğu, güvenliği ve devletin bekası için büyük önem arz etmektedir. Yönetici, önemli anlarda karar verebilmeli ve kararında sebat etmelidir. Her gayret ve himmet sahibine lazım olan bu hasletin yönetici için daha da elzem olduğunu ileri süren filozofa göre, reisin kararından vazgeçmesi statüsüne yakışmaz. Bunun için de yönetici bir iş yapacağı zaman o konuyu bütün yönleri ile araştırmalı ve ona göre karar vermeli, karar verdikten sonrada kararını uygulamalıdır. Çünkü alınan karar pek çok kimseyi ilgilendirdiği için, karardan vazgeçmek olumsuz eylemlere, söylemlere vesile olacak, muhalif kimselerin elini güçlendirecek ve belirlenen gayeye ulaşmak konusunda engel teşkil edecektir. Filozof, azim ve sebatın kuvvet

²² Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlakı*, 135-136.

²³ Casim Avcı, “Hilafet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/539-546.

²⁴ Bu anlayış bir kamu hukukunun, devletin vatandaşa karşı sorumluluklarını düzenleyen bir hukuk literatürünün oluşmasına engel olmuştur.

²⁵ E. Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ved'Dîn*, thk. Yasin Muhammed Sevvas, (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018), 204-205; Pınar Bilgin, “Güvenlik Çalışmalarında Yeni Açılımlar: Yeni Güvenlik Çalışmaları”, *Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 8/14 (2010), 69-96; Özkan Kerimoğlu, “Mâverdî'nin Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin İslahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/1 (2001), 107-132.

ve ihtiyata dayanması gerektiğini ifade ederek, sağlam olmayan karar ve ihtiyatsızlık durumunda karardan vazgeçilmesini önermektedir. Ona göre, isabetli olmayan kararda ısrar etmek gereksiz, yersiz bir inat ve kibirdir. Çünkü inat ve direnmeyi sebat zannedenlerin hem zafere ulaşamadığını hem de askere, kendine, devletine ve halkına zarar verdiğini gösteren pek çok tarihi örnek mevcuttur.²⁶ Akıl-zekâ sahibi, tecrübeli ve yetkin devlet başkanına düşen görev, verdiği kararı ve gücünü birleştirirken kâmil manada bir araştırma yapmaktır.

Yöneticiliğin gerektirdiği bir diğer haslet ise sıkıntılar karşısında tahammül ve sabır gösterebilmektir. Devlet yöneticileri herkesten daha sabırlı ve tahammüllü olmak zorundadır. Sabırsızlık ve tahammülsüzlük devlete, millete telafi edilemeyecek zararlar verebilir. Reislik görevinin gerektirdiği bir başka nitelik zengin olmaktır. Bu şartın sebebini Kınalızâde aksi durumda yöneticinin devletin hazinesini ve şahsi malını israf etme ve mal edinme hastalığına yakalanma ihtimali olarak açıklamaktadır. Fakirlik onlardan uzak olmalıdır, çünkü devlet başkanı zengin olursa halkın malına göz dikmez, gayret ve çabasını devlet işlerine yönlendirir. Devlet başkanlığı makamına da zenginlik yakışır. Düşünür, milletin malının harcanması konusunda devlet yöneticilerine orta yolu tutmalarını tavsiye etmektedir. Çünkü orta yol anlayışı ile hareket edilmediğinde ya cimrilik ve fazla kısma ya da saçıp savurma, israf söz konusu olacaktır. Cimrilik ve fazla kısma askerler başta olmak üzere görevlilerin bölünmesine ve yönetime nefret duymasına vesile olacaktır ki bu da onların vazifelerinde ihmal, ihlal ve gönülsüzlüğe yol açacaktır. İsraf da zararlıdır çünkü devlet görevlilerinin ihtiyacı konusunda kısıp; diğer konularda yapılan saçıp savurma, israf, devletin yıkılmasına yol açacaktır.²⁷ Milletin malının doğru yerde harcanmamasının nedenlerini de inceleyen düşünür, bu nedenler arasında tecrübesizlik, kadına ve hizmetçilere düşkünlüğü en önemli sebep olarak görmektedir. Bunlar hazinenin boşalma nedenidir. Kınalızâde'nin sabır, israf, cimrilik ile ilgili tavsiyeleri günümüzde yaşanan siyasi problemlere çözüm niteliği taşımaktadır. Özellikle israf, güncel ekonomik sorunların temel nedenleri arasında sayılmakta ve çözüm olarak israfın önlenmesi önerilmektedir.

İyi bir yönetici idare ettiği halkın ve ordunun bağlılığını tam olarak sağlayabilen yöneticidir. Özellikle ordunun, devlet görevlilerinin, idaresi altındaki halkın tamamının reise ve kanunlara son derece bağlı olmaları devletin bekası, milletin beraberliği ve mutluluğu için hem zorunlu hem de önemlidir. Komutan ve askerlerin devlet yöneticisine isyan etmesi devletin yıkılmasına, milletin bölünmesine vesile olur. Filozof, itaatsizliğin bu kişileri helak edeceğini söylemektedir. Sıffin savaşında yaşananları buna örnek olarak gösteren Kınalızâde,

²⁶ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 200.

²⁷ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 202.

zeki, engin ufuk sahibi bir yöneticinin olası böyle durumları hesap ederek gerekli tedbirleri almasını ve meseleyi büyümeden çözmesi gerektiğini söylemektedir.²⁸ Devlet yönetimine talip olan kişide bulunması gereken son özellik ise zorunlu olmamakla beraber filozofa göre soy, neseptir. Kendisi nesebin hükümdarlık ve siyasette yararlı olacağına ve fayda sağlayacağına inanmaktadır. Çünkü ona göre fitratı gereği insan kendine denk gördüğü birine itaat etmek ve ondan emir almak istemez. Bu da kargaşaya, düzenin bozulmasına, isyana ve kan dökülmesine yol açar. Ataları yöneticilik yapmış kişiler devlet başkanı olursa, insanların itaat etmesi kolay olacak, bu da beraberinde birliği, huzuru getirecektir. Yönetici bu sorumluluklarını sağlıklı bir şekilde yerine getirirse halkın ona olan sevgisi, itaati ve desteği artar. Hatta halkın bu lideri desteklemesi bir görev halini alır. Ancak görevlerini gereği gibi yerine getirmese devlet ve yönetici hukuki olmayan bu durum için sorumlu tutulur ve yargılanır, hatta halkta yönetime karşı öfke, isyan duygusu gibi istenilmeyen tutum ve davranışlar baş gösterir. İnsanlar bu duygularını eyleme dökmek için uygun zamanı oluşturmaya ve beklemeye başlarlar. Kınalızâde, adaletten, doğruluktan, haktan ayrılıp zulme düşen yöneticinin dünyevi ve uhrevi ceza ile cezalandırılması gerektiğini ve dünyevi cezanın yönetimden el çektirme ya da öldürülme şeklinde olacağını söylemiştir. Filozofun zorunlu görmese de olmasının fayda sağlayacağını düşündüğü soy-nesep ilkesi dönemi gereği önemsense de günümüz siyaset anlayışında çok itibar edilen bir özellik olduğu söylenemez.

Zalim yöneticileri iblislerin kardeşleri ve şeytanların halifeleri olarak değerlendiren Kınalızâde, bu gibilerin devlet başkanı olarak adlandırılmasının gerçekte fasit ve geçersiz olduğunu ifade etmiştir.²⁹ Bu bağlamda tarihte ayyaşlık, işret, israf, adaletsizlik, ehliyet ve liyakat kurallarına uymama gibi erdemsizlikler yüzünden başarısız olmuş, devleti çökmüş liderlerden örnekler vererek mevcut yöneticileri dolaylı olarak uyarmak istemiştir. Sadece yöneticinin lider gücüyle yürütülen siyasetin yaşayamayacağını ifade eden Kınalızâde'ye göre siyasal liderin ve halkın toplumu ayakta tutan erdemlerle uyumlu bir yaşam biçimi benimsemesi ve bu erdemleri siyasi-sosyal ilişkilerine yansıtması gerekmektedir. Kötü yöneticiye karşı uygulanabilecek herhangi bir hukuki normdan bahsetmeyen Kınalızâde Ali, padişahın nasihate ihtiyaç duyması durumunda Hz. Musa ve Hz. Harun'un Firavun ile olan iletişiminin hatırlanmasını istemektedir. İki elçiden de Firavuna karşı yumuşak sözle hitap etmelerini³⁰ isteyen ayetin mucibince yumuşak ve saygılı bir tavır takınılmasını, zorlama, şiddet, eziyet ve katılıktan ise uzak durulması gerektiğini tavsiye etmektedir. Düşünürün

²⁸ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 203.

²⁹ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, 140-141.

³⁰ Taha 20/44.

‘siyasal yaşamın sadece lider g¼c¼yle sağlıklı devam edemeyeceği, halkın ve y¼neticinin birlikte erdemli yaşam s¼rmesi gerektiği’ tespiti siyasi ahlak ¼ğretilerinin temel prensiplerindedir.

Kinalizâde Ali’nin eserinde ele aldığı ve g¼ncelliđini her daim koruyan savaş ahlâkı ile ilgili fikirlerini de değerlendirmek çalışmamıza katkı sağlayacaktır. Siyaset-savaş-ahlâk kavramları doğal olarak birbirini çağrıştıran bir mahiyete sahiptirler. Kinalizâde savaş ahlâkı diye nitelendirebileceğimiz bazı ilkeler belirlemiştir. Bunlar;

1-Lider, d¼řmanlarını iyi tanımalı ve d¼řmanlarını asla k¼c¼msememelidir.³¹

2-Zorunlu olmadıkça savaşı tercih etmemeli, savaşın getireceği zararları iyi analiz etmeli; savaşmak zorunda kaldığında ise asla amacı mal ve esir elde etmek, topraklarını genişletmek olmamalıdır.³²

3-Orduda birlikten ve birliğin sağlandığından emin değilse savaşa girmemelidir. ¼nk¼ b¼yle bir durumda iki d¼řman arasında kalır.³³

4-Padişahın kendisi bizzat savaş alanında bulunmamalıdır, ¼nk¼ başına bir Şey gelirse savaşın kazanılma ihtimali kalmaz.³⁴

5-Padişah savaşın komutasını savaş tekniklerini iyi bilen, akıllı, sabırlı kimselere vermelidir.³⁵

6-Savaşta hile (strateji) caiz, zul¼m ise caiz değildir. Devlet y¼neticisi, d¼řman tarafla daha ¼nce yapılan antlaşmayı bozmak zorunda kalırsa bunu karşı tarafa bildirmelidir. D¼řman barış isterse reis savaşta ısrar etmemelidir.³⁶

7-Savaş sırasında yağmayı kesinlikle yasaklamalı, savaş sonrasında ise yağma ve ¼ld¼rmede ileri gidilmesine m¼saade etmemelidir.³⁷ Kinalizâde, elde edilen zaferden sonra, o beldede katliam yapmanın aklen de, dinen de m¼mk¼n olmayacağını s¼ylemiřtir. Aksine d¼ř¼n¼r “kudret nimetinin Ő¼kr¼ affetmektir”³⁸ diyerek Aristoteles’in konuyla ilgili yaklaşımına da yer vermiştir. Aristoteles İskender’in bir Şehri fethettikten sonra kılıç ile intikam almak istemesine karşın g¼nderdiđi bir uyarı mektubu ile “galip geldikten sonra zayıf,

³¹ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 233.

³² Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 235.

³³ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 235.

³⁴ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 236.

³⁵ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 237.

³⁶ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 239.

³⁷ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 245.

³⁸ Kinalizâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 245.

savunmasız insanları öldürmeye ne gibi bir gerekçen var”³⁹ diyerek bunun zulüm olacağını ve insan onuruna yakışmayacağını dile getirmiştir. Bu yüzden Kınalızâde, devlet başkanının donanımlı, bilgili, ileri görüşlü olmasını zorunlu görmektedir.

2. Nasîruddin Tûsî'nin Siyaset Ahlâkı

Siyaset ahlakı hakkındaki görüşlerini değerlendireceğimiz bir diğer düşünür de Nasîruddin Tûsî'dir. O *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde âlem mevcudatının en üstün varlığının insan olduğunu söylemektedir. Bu üstün varlık hem kendinin hem de türünün devamını sağlama hususunda diğer türlerin yanında kendi türünün yardımına da muhtaçtır. Çünkü insanın fitratı gereği yaşamı boyunca ihtiyaç duyduğu gereksinimlerini tek başına temin etmesi mümkün görünmemektedir. Tûsî'nin ifadesiyle insanın bütün işleri tek başına yapmaya ömrü yetmezdi ve işlerin hakkını da veremezdi. Filozof insanın bu durumunu bilgelere ait olduğunu söylediği şu sözle açıklamaktadır: “Bir kişinin ağzına bir lokma ekme koyabilmesi için bin çalışan gerekir.”⁴⁰ Yalnız yaşamının zorluğunu da imkânsızlığını da bilen insan, hemcinsleriyle zamanı ve mekânı paylaşmaya mecbur olduğunu da bilmektedir. Birlikte yaşam ise beraberinde bir takım kural ve ilkelerin olmasını zorunlu kılmaktadır. Giriş bölümünde de ifade edildiği gibi siyaset, bir şeyi iyi ve düzgün biçimde bulunması için gözetmek, toplumun işlerini üstlenmek, insan topluluklarını idare etme sanatıdır.⁴¹ Siyasete; bir insanın birlikte yaşadığı insanlara nasıl davranacağını, kimle neyi ne kadar paylaşacağını, durması gereken sınırların neler olduğunu, muhatap olduğu bütün insanlarla iletişimin nasıl olması gerektiğini ve yaşamı boyunca dikkat edeceği ilkeleri öğreten ilim de denilebilir. Yaşamın temel kuralları bazı toplumlarda benzerlik arz ederken, başka diğer toplumlarda coğrafi, kültürel nedenlere bağlı olarak farklılık gösterebiliyor. Hâlbuki insanı insan yapan temel unsur akıl ve irade sahibi olmasıdır. Akıl ve irade sahibi olmak demek bireyin eylemlerini severek ve isteyerek kendi arzusuyla gerçekleştirmesi demektir. Bütün bu etkenler, bireysel ve toplumsal yaşamın ideal bir düzeyde devam edebilmesi için, taraflara sorumluluklarını açık bir şekilde bildiren bir anlayışı gerekli kılmaktadır. Zaman içerisinde düşünürler, bu ihtiyaca cevap verecek çalışmalar yapmışlardır. Bu düşünürler arasında yer alan Tûsî, insan hayatını doğrudan etkileyen ahlak ve siyaset kavramlarını çalışmasının ana öznesi yapmıştır. Tûsî'nin ahlak ve siyaset konularını ele aldığı

³⁹ Kınalızâde Ali Efendi, *Devlet ve Aile Ahlâkı*, 245.

⁴⁰ Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev: Anar Gafarov-Zaur Şükürov, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 238; Harun Anay, *Celâleddin Devvânî, Hayatı Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1994), 334.

⁴¹ Köse, “Siyaset”, 2009, 294; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989), 164.

ve her ikisini de kapsamlı bir şekilde değerlendirdiği temel eseri *Ahlâk-ı Nâsırî*'dir.⁴² Eser ana hatlarıyla bireysel ve toplumsal mutluluğun nasıl elde edileceğini, bunun için bireyin, toplumun ve siyasi erkin yapması gereken görevleri ele almaktadır. Mutluluk, Grek düşüncesini şekillendiren filozoflardan başlayarak İslam düşünürleri dâhil hemen her filozofun ve felsefi akımın ilgilendiği bir erdemdir. *Ahlâk-ı Nâsırî*'de de hem bireysel hem toplumsal mutluluğun nasıl elde edileceğinin cevapları aranmaktadır.

Aristoteles, "insanın toplumsal bir canlı" olduğunu ifade eder. Bu tanımlamanın ana unsuru insan denen varlığın kendi kendine yeterli olmaması ve yaşamını idame ettirebilmek için hemcinslerine muhtaç olmasıdır. Bu da filozofun insanın kendi başına mutluluğa ulaşamayacağı kanaatinde olduğunu göstermektedir. İnsanların bir arada yaşama isteği onların toplumsal canlı olma özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden insanlarla birlikte yaşayan kişi doğasına uygun olanı tercih ettiği için en mutlu ve en iyi insandır.⁴³ Tûsî de Aristoteles'in insanın sosyal yönüne vurgu yapan kanaatini paylaşmış, tabii ihtiyaçları sebebiyle insanın tek başına yaşayamayacağını ve sosyal bir yaşam içinde olması gerektiği düşüncesine taraf olmuştur.

İdeal toplumun oluşabilmesi için, toplumu oluşturan insanların bazı temel erdemlere sahip olması gerekir. Bir arada yaşamanın gerektirdiği bu temel erdemler adalet, yardımlaşma, dayanışma, paylaşma, güven gibi temel değerlerdir. Bu temel erdemleri özümsemiş bireylerden oluşan toplum ideal toplumu meydana getirmektedir ve bu durum da karşımıza "temeddün-medenileşme" kavramını çıkarmaktadır. Medine-şehir sözünden türeyen temeddün kelimesi Tûsî'ye göre, "çeşitli meslek ve sanatlarla geçinmenin sebebi sayılan yardımlaşmayı sürdüren bireylerin bir araya gelme yeri"⁴⁴ anlamına gelmektedir. Burada şehir ifadesinden kasıt mekândan ziyade o şehri oluşturan ve birlikte yaşamalarını sağlayan insanların sahip olduğu erdemler ve özelliklerdir. Bu erdemler, ideal toplumu oluşturan insanların karşılıklı saygı, hak ve hukuk ilkeleri çerçevesinde uydukları ve uyguladıkları kurallardır. Bu, insanın toplumsal bir canlı olmasının doğal sonucudur. Tûsî, medeni toplumların başarılı bir düzen oluşturabilmelerinde siyaset felsefesine ihtiyaç duyduklarını ileri sürmektedir. Düşünür siyaset felsefesini "yardımlaşmayla gerçek kemale/olgunluğa ulaşmaları sebebiyle umumun yararını

⁴² Agil Şirinov, "Nasîrüddin Tûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012), 437-442.

⁴³ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 9-85; Mehmet Ali. Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, (Ankara: V Teori Yayınları, 1989), 238; Mevlüt Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 215-255; Aygün Akyol, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10/24 (Aralık-2012), 7-29.

⁴⁴ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 13, 17, 114, 115, 239.

gerektiren tümel yasaların incelenmesi"⁴⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Toplumu oluşturan bireylerin erdemlere ulaşabilmesi için kılavuzluk görevi ifa eden siyaset felsefesinin konusu ise topluluk oluşumunun gereği olan ve müntesiplerinin fillerinin en yetkin kaynağı olan grubun yapısıdır.⁴⁶ Siyaset ilminin insana yüklediği sorumluluk konusundaki tespiti, filozofun önemli görüşleri arasında yer almaktadır. Tûsî'ye göre siyaset ilmine vakıf olmak, hüküm verme ve tasarrufta bulunma yetkisinde olan insanların zulme düşmesine engel olmaktadır. Karar merciinde olan insan, bu ilim sayesinde insanlara karşı olan davranış ve ilişkilerinde dengeli ve adalete uygun hareket etme imkânı bulur. Bu ilmin gereği yerine getirilerek bir yaşam ve yönetim tarzı oluşturulduğunda, âleme ve insanlığa iyilik ve adalet hâkim olacak, iyilikler çoğalıp yaygınlaşacak, kötülükler ise insanın gücü ve yetkisi ölçüsünde mücadelesi ile azalacaktır.⁴⁷

İnsan türünün bekası için birbirlerine duydukları ihtiyaç, siyaset felsefesini doğurmuştur. Toplumsal ve bireysel yetkinliği belirleyen temel neden, grubu oluşturan diğer kişilerin yetkinliği, olgunluğu ve yardımlaşma erdemini aktif bir şekilde uygulamalarıdır. Yardımlaşma erdeminin yetkinlik düzeyinde gerçekleşmemesi, yardımlaşmanın terkedilmesi, adalet ve dengenin ortadan kalkmasına ve bozulmanın başlamasına vesile olacaktır. Toplumdaki düzeni, adaleti ve ahengi bozup, kargaşaya vesile olan şeyleri de düzenin, dengenin nasıl tesis edilip korunacağını da insanlar siyaset felsefesi/medeni hikmet sayesinde öğrenecektir.⁴⁸ Tûsî de Kınalızâde gibi siyaset ve ahlak ile görüşlerini inşa ederken, toplumsal bir canlı olarak insanın hemcinsleriyle birlikte yaşamak zorunluluğunun ve bu durumun vesile olacağı problemlerin farkında olarak hareket etmiştir. Çünkü ortak yaşam alanına sahip insanların tamamında amaç, istek ve arzu birliğinden söz edilemediği gibi aksine farklı talep ve amaçlar söz konusu olabilir. Güçlü olan zayıfı ezip, haklarını elinden alabileceği gibi, hırslı olan da her şeye kendinin layık ve hak sahibi olduğunu iddia edebilir. Bu olası durumu değerlendiren Tûsî, insanların kendi hallerine bırakılması durumunda bu sorunların çözümünün zorlaşacağını yardımlaşmanın, paylaşmanın azalacağını, hatta yok olacağını ve toplumda bozulmanın başlayacağını ileri sürmüştür. Bu nedenle filozof, toplumsal düzen ve sağlıklı birlikte yaşam için insanda var olan bu istek ve arzuların kontrol edilmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Tûsî'nin "yönetim"⁴⁹ diye isimlendirdiği idare herkesi hak ettiği konuma ikna ederek bu çatışmanın önüne geçmelidir. Öyle anlaşılıyor ki Tûsî'nin siyaset anlayışında insanları ikna etme

⁴⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 2016, 242.

⁴⁶ Akyol, "Ahlâk-ı Nâsırî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma", 19.

⁴⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 2016, 242, 243.

⁴⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 2016, 243.

⁴⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 2016, 240.

konusunda yöneten-yönetilen ilişkisi büyük önem arz etmektedir. Yöneten-yönetilen ilişkisinin niteliğinin, günümüz siyaset ve ahlak anlayışında hala önemini ve güncelliğini koruduğu görülmektedir.

Toplumsal yaşamın birlik-beraberlik içerisinde, dayanışma temelinde devam edebilmesi için toplumu oluşturan bireylerin yerine getirmesi gereken hususlar arasında sevgi erdeminin içselleştirilmesi ve sosyal ilişkilere uygulanması da yer almaktadır. Sevgi erdeminin yöneten-yönetilen arasındaki ilişkinin sıhhati ve devamlılığı konusunda önemli etkisi vardır. Sevgiye dayanan ilişkilerde mutluluk, devamlılık ve vefa gibi değerlerin daha belirgin olduğu bilinen bir gerçektir. Evrendeki varlıkların en üstünü olan insan, hem kendinin hem de insan türünün bekasını sağlamada diğer türlerin yanında kendi türünün yardımına muhtaçtır. Tûsî, farklı insan tipolojilerinin, ilgi duyulan sanatların çeşitliliğinin, zenginlik, fakirlik, akıllılık, budalalık gibi değişkenliklerin düzenin gereği olduğunu söylemektedir. Tekdüzeliği, düzenin kâmil manada işleyişine ve devamına engel olarak görmektedir. Çünkü ona göre herkesin zengin ya da fakir olması, herkesin aynı sanata ilgi duyması insanların birbirine hizmet etmesine engeldir ve diğer sanatların boşa kalmasını gerektirir ki bu durumda arzulanan maksat gerçekleşmez. Tûsî, türün varlığını karşılıklı yardıma, karşılıklı yardımı toplu halde yaşamaya, âlemin kıvamını ve Âdemoğullarının geçim düzenini de herkesin en iyi bildiği ve sevdiği işi yapmasına bağlamaktadır. İnsanları sevdiği ve mahir olduğu işe yönlendirmek, iş bölümünü uygulamak yönetimin işidir. Düşünür, halkı erdemli bir şekilde en iyi yönetecek yönetim biçiminin hükümdarlık olduğunu iddia etmektedir. Ona göre hükümdarlık iş bölümünü yapar, yetkileri dağıtır, bunu yaparken de ehil olma vasfı arar. İşin akışında ise yetkinliklerin kuvveden fiile geçmesi için her bir sınıfı kendine uygun yöntemle kontrol edip sorumlu tutar. Bu yüzden de Tûsî hükümdarlığı yönetimlerin yönetimi olarak değerlendirir.⁵⁰ Siyaset felsefesini, yardımlaşmayla gerçek yetkinliğe yönelmeleri sebebiyle umumun yararını gerektiren tümel yasaların incelenmesi⁵¹ şeklinde tanımlayan düşünür, bu ilme sahip olanları tıp ilmine sahip olanlarla mukayese etmektedir. Kendi alanında mahir olan bir doktorun insan bedenini hastalıklardan korumayı ve hastalıkları tedavi etmeyi başarması gibi, sanatında mahir olan bir yönetici de gerçek dengeyi (i'tidal-i hakiki) sağlama ve bu dengeden olabilecek sapmaları önleme konusunda etkin ve yetkin olur. Siyaset felsefesinin ürünü de, insanın gücü nispetinde dünyaya iyilik yaymak ve kötülüklerin azaltılıp ortadan kaldırılması için gayret etmektir.⁵² Filozofun, düzenin işlenmesi ve devamı için gerekli gördüğü işinde mahir olmak, sevdiği işi

⁵⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 241.

⁵¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 242.

⁵² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 243; Anar Gafarov, "Nasîrüddin Tûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012), 41/442-445.

yapmak, insanları iyi oldukları iş kolunda istihdam etmek, karşılıklı yardımlaşmak gibi temel insani, ahlaki ve siyasi erdemler, modern insanın da istediği ve yüzleştiiği problemlerin çözümünde ihtiyaç duyduğu evrensel ilkeler arasındadır.

Tûsî, iradi insani filleri ve toplanmaları iyilikler ve kötülükler şeklinde ikiye ayırmaktadır. İyilikler kabilinden olana 'erdemli devlet' ikincisine ise 'erdemli olmayan devlet' adını vermektedir. Ona göre erdemli devlet bir türden çok olamaz. Çünkü düşünür, gerçeğin çokluktan münezze ve iyiliklerin yolunun tek olduğu kanaatindedir. Tûsî, erdemli olmayan devletleri ise üç gruba ayırıp bunların sonsuz şubelerinin olabileceğini söylemektedir. Çünkü o batılın, kötülüğün bir sonunun olmadığını düşünmektedir.⁵³ Erdemli devlet, amacı iyilikleri benimseyip çoğaltmak, kötülükleri azaltmak ve yok etmek olan bireyler tarafından kurulmuştur. Halkının görüş ve eylem birliği içerisinde olması, erdemli devletin iki önemli özelliğidir. Bu görüş ve eylem birliğinin arkasında ise hikmet, aklın yön verdiği adalet yasaları ve yönetim ilkeleri vardır.

Tûsî'nin devlet başkanının görevleri ile ilgili gözlem, öneri ve tespitlerinin büyük oranda isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Çalışan istihdamının istidat ve bilgiye göre düzenlenmesini önermesi ve devlet yöneticisinin vazifesi olarak görmesi buna verilebilecek örneklerdendir. Ona göre reisin en önemli görevlerinden biri, her bir istidat grubunu kendi yerine ve konumuna yerleştirip, nitelikli hizmet ve ürünün elde edilebilmesi için gerekli düzeni ve işleyişi sağlamasıdır. Başkana itaatin, sistemin kurallara uygun işlemesi için hayati önem arz ettiğini söyleyen Tûsî, itaatten sapılması durumunda öfkenin düşünmeye üstün geleceğini ve bunun da insanlar arasında birlik, beraberlik ve dayanışmanın en büyük düşmanı olan taassup, inatçılık ve mezhep karşıtlığına yol açacağını belirtmektedir. Devlet başkanının yokluğu, her insanın başkanlık davasına girmesine zemin hazırlayabilir, bu durum da anlaşmazlık ve uyuşmazlık meydana çıkarır. Erdemli devletin bireyleri, aralarında fiziksel mesafe olsa da gaye, görüş ve eylem birliği dolayısıyla; hep müttefik durumundadırlar. Çünkü onların kalpleri birbirlerine karşı sevgi doludur. Diğer taraftan din ve devlet ilişkisi konusunda din ve devleti birbirini tamamlayan ikizler gibi değerlendiren düşünür, dinin temel, devletin ise sütunlar olduğunu ifade etmektedir. Bu kabule göre temel sütunsuz zayı, sütun da temelsiz harap olacağı gibi, din devletsiz yararsız, devlet de dinsiz dayanaksız olacaktır.⁵⁴ Tûsî, devlet başkanının gayelerin gayesi olarak nitelendirdiği 'hikmet', gayeye götüren 'tam akletme', başkalarını yetkinleştirmek

⁵³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 2016, 269.

⁵⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 2016, 273.

için ihtiyaç duyulan ‘iyi ikna ve hayal ettirme’ ve savunma-savma için gerekli olan ‘savaşma gücü’ gibi özelliklere sahip olmasını zorunlu görmektedir.⁵⁵

Hükümdarın yönetimini amaç ve niteliği açısından siyaset-i melik ve monarşi diye iki sınıfta değerlendiren filozof, ilkinin ‘erdemli yönetim’ (*siyaset-i fazıla*) ve ikincisini ise ‘zorbalık (*tegallüb*), eksik yönetim’ olarak tanımlamaktadır. Erdemli yönetimin amacı halkı yetkinleştirmek suretiyle mutluluğa ulaştırmaktır. Bu yönetici adalete sınıksız yapışarak yönettiği insanları arkadaşları gibi görür; devleti güvenlik, huzur, karşılıklı sevgi, adalet, iffet, lütuf, vefa gibi kamusal iyiliklerle doldurarak refah düzeyini yükseltir ve böylece kendisinin şehvetini kontrol eden, arzularına yenilmeyen bir yönetici olduğunu ispat etmiş olur. Zorbalık (*tegallüb*) diye nitelendirilen yönetimin amacı ise halkı köle yapmaktır. Bu anlayış beraberinde mutsuzluğu, memnuniyetsizliği ve öfkeyi getirir. Zorbalık devletin yöneticisi, zulme yapışır, halkını cariyeleri ve köleleri olarak görür, devleti halkın mutluluğuna engel olan, kalkınmaya ve gelişmeye izin vermeyen korku, ıstırap, çekişme, zulüm, hırs, şiddet, vefasızlık, ihanet, maskaralık, gıybet gibi kamusal kötülüklerle doldurur ve kendisi de şehvetini, öfkesini kontrol edemeyen yönetici olarak kabul edilir. Yöneticilerin halk tarafından gözlemlendiği ve örnek alındığı düşünülendiğinde, onların erdem ve erdemsizlik içeren tutum ve davranışlarının toplumun karakterine etki ettiği gerçeği ‘İnsanlar, hükümdarlarının dini üzeredirler’⁵⁶ sözüyle beyan edilmiştir. Yönetici-yönetilen ilişkisi siyaset teorilerinin temel meselelerindedir. Bu ilişkinin uyum derecesi, devletin kalkınması ve toplumun huzuru ile doğrudan ilgilidir. Adalet, sevgi ve iffet, yöneticiye, halkın teveccühünü kazandıracak temel erdemler arasında yer almaktadır.

Tûsî’ye göre yönetici olmak isteyen kişinin, soyluluk, yüce gönüllülük, görüş sağlamlığı, azim ve kararlılık, sabır, zenginlik ve yetenekli yardımcıları gibi yedi özelliğe sahip olması gerekmektedir. Filozofun yedi ile sınırlandırdığı vasıflara, güncel şartlara bağlı olarak eklemek ya da çıkarma yapılabilir. Günümüzde özellikle deneyim, geçmişten ders almak, nitelikli yardımcıları sahip olmak yöneticinin başarısında önemli faktörlerdendir. Düşünürün belirlediği vasıflardan soyluluk, insanların gönüllerini almak konusunda kolaylık sağlayıp, sahibine itibar kazandıracaktır. Yüce gönüllülük ise nefsanî kuvvetlerin terbiyesinde önemli etkiye sahiptir. Görüş sağlamlığı için ise deneyimlere ve geçmiş kişilerin halinden ibret almaya ihtiyaç vardır. Tûsî’ye göre Hükümdar, âlemin doktorudur ve en temel görevi hastalıklara çözüm bulmak, sağlıklı halin ise devamını sağlamaktır. Filozof, hastalığın nedenini kaotik

⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016,275.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, “İbn Haldun”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 19/543-555; Şaban Öz, “Bir İslam Tarih Felsefesi Tezi: İnsanlar Zamanlarına Uyarlar”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2008), 85-100.

deneyimler ve zorba yönetim olarak tespit etmiştir. Çözüm ise devletin ve halkın birlik ve dayanışmasıdır. İnsanlar bireysel olarak sınırlı güce sahiptir, birlik halinde ise bu güç birey sayısınca artacaktır. Aynı örneği farklı görüşe sahip bireyler için de veren Tûsî, görüş ve istek farklılığının başarı getiremediği gibi aksine bunun yenilgiye sebep olacağını söylemektedir. Toplulukların varlığının daimiliği adalet ve düzenin yetkinliğine bağlıdır. Adalet ve düzenin olmadığı toplumlar galip gelseler de varlıkları daim olmaz, kısa sürede yıkılıp giderler. O, toplumların dağılma nedenlerini incelemiş, birlik ve dayanışmayı yıkılmayı engelleyecek en önemli değer olarak görmüştür. Çünkü farklı istekler, görüş, eylem ve amaç ayrılığı, mala ve asalete gösterilen aşırı rağbet dağılmayı hızlandırır. Devletlerin gelişme ve kalkınmada başarısı, kararlarındaki istikrara, sabitliğe ve birliğe bağlıdır. Bir devleti oluşturan bireylerin rağbet ettiği, ilgilendiği konunun niteliği devletin kalkınma, gelişme, durma ve dağılmasına neden olabilmektedir. Mala ve asalete aşırı ilgi göstermek bunun en bilinen örneğidir. Çünkü böyle bir örnek diğer insanların da mal ve asalete ilgisini yoğunlaştıracağından, bu insanlar için tek hedef olacaktır. Bu düşünce ise onların savaş ve savunma gibi devletlerin ve toplumların bekası için önem arz eden özelliklerinin körelmesine ve zamanla kaybolmasına vesile olacaktır. Bu halde güçlü bir düşmanın saldırısı o devletin ve toplumun tarih sahnesinden silinmesi demektir. Güçlü bir düşman saldırısı olmasa dahi mal ve asalet düşkünlüğü, çok mala sahip olmak, insanı kibirlenmeye ve büyülenmeye sevk eder. Kibir ise beraberinde anlaşmazlık, haset ve uyuşmazlık getirir ve insanlar birbirini yenme mücadelesi içine girerler. Böyle dağınık, birlik beraberlik ve dayanışma ruhundan uzak bir halk topluluğuna sahip devletin düşmanları ile mücadele etmesi, başarı kazanması, gelişme ve kalkınma içinde olması mümkün görünmemektedir. Çünkü Tûsî'ye göre devleti korumanın iki yolundan biri dostların birlik ve beraberliği diğeri ise düşmanların anlaşmazlık ve uyuşmazlık içinde olmasıdır.⁵⁷

Tûsî, devletin düzeninin tesisi ve devamlılığını adalet ilkesinin objektif, tutarlı ve rasyonel şekilde işlemesine ve toplumu oluşturan halk katmanları arasında denkleğin sağlanmasına bağlamaktadır. Çözüm olarak da insanları entelektüel niteliklerine, toplumda icra ettikleri mesleklerine göre gruplandırma yoluna gitmiştir. Bu gruplar ilim-maarif erbabı, savaşılar-mücahitler, tüccarlar, rençperler-çiftçiler olmak üzere dört sınıftan oluşmaktadır. Her sınıfı bir erdemle özdeşleştiren düşünür, ekincilere işlerde yardımlaşma, tüccarlara mallarda yardımlaşma, hükümdarlara siyasi görüşlerde yardımlaşma, ilahiyatçılara da gerçek hikmetlerde yardımlaşma erdemini uygun görmüştür. Adaletin kâmil manada tezahürü için devlet, halkının haline ve fiillerine bakarak, onların istidadına ve hak etmesine göre değerlendirme yapmalıdır. Tûsî, böyle bir değerlendirme yapmış ve insanları doğası itibarıyla iyilikseverler ve iyiliği başkasına dokunan, iyiliksever fakat iyiliği başkasına dokunmayan, ne

⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 294.

iyiliksever ne de kötülük sever olan, kötülük sever olup kötülüğü başkasına dokunmayan, kötülük sever olan ve kötülüğü başkasına dokunanlar olarak sınıflandırmıştır. Birinci grupta yer alan kimseler padişahın en yakınında olmalı ve bunlar saygı ve ikramla taltif edilmelidir. İkinci grupta bulunanlara değerli oldukları hissettirilmeli ve işlerinde yardımcı olunmalıdır. Üçüncü grupta yer alan topluluğu istidatları doğrultusunda iyiliğe ulaşmaları için teşvik etmek gerekir. Dördüncü grubu oluşturanların ise öğütler, yasaklar, teşvikler ve müjdelere uyarılması gerekir. Eğer bunun sonucunda iyiliğe meylederseler kazanılmışlar demektir, kötülüğe meyletmeye devam ederlerse hor ve hakir görülen sınıf içerisinde yer alacaklardır. Son sınıfta yer alanlar ise düşünöre göre yaratılmışların en alçağı, varlıkların en rezilidirler. Bunların doğası 'en büyük başkanın' (reîs-i a'zam) doğasına zıttır. Düşünür önemli bir tespitte bulunarak, bir grup içerisinde yer alan herkesin aynı olmadığını, ıslah için mücadele edilmesini önermiştir. İslahı mümkün olanları her çeşit eğitimden geçirerek ve gerektiğinde bazı yasaklar uygulayarak ıslah etmelidir. Eğer müspet sonuç alınamaz ise bunları kötülükten alıkoymak gerekir. Düşünür düzelme ümidi olmayanlar için iki farklı öneri sunmaktadır. Bireyin kötülüğü geneli ilgilendirmiyor ve kapsamlı değilse doğru olan onlara iyi davranmaktır. Kötülüğü kapsamlı ve geneli rahatsız ediyorsa onların kötülüklerine mutlaka engel olunmalıdır.⁵⁸ İslahı mümkün olmayan, yaptığı kötülük de kapsamlı ve geneli ilgilendiren kötülük sever ve kötülükleri başkasına dokunanların cezalandırılmasının farklı yollarından bahseden Tûsî, bu yolları hapis, sınırlama ve sürgün olarak tespit etmiştir. Bu cezalarla failin halkın arasına karışmaması, bedeni tasarruflardan mahrum bırakılması ve medeni hayattan soyutlanması hedeflenmektedir. Tûsî, kötülük severin suçu aşırı olur, insan türünün ifsadına ve yok olmasına yol açacak bir mahiyet arz ederse, faile verilecek cezanın ölüm olup olmayacağı konusunda fikir ayrılığının ortaya çıktığına işaret etmektedir. Buna göre bilgelerin çoğunluğu kötülüğün icra edildiği el, ayak, dil gibi organların kesilmesinin veya suçlunun duyularından birinin hükümsüz bırakılmasının daha uygun olacağına hükmetmişlerdir. Bu durumlarda insanın, Allah tarafından yaratılması ve içinde hikmet eserleri barındıran bir varlık olması, öldürülmemesi için aklen bir gerekçe olarak kabul edilmiştir. Bunun yerine onun onarımı ve ıslahı için gayret gösterilmelidir. Onarımı ve ıslahı mümkün olmayacak gibi düşünülerek yıkılması akıldan uzak bir tercihtir.⁵⁹ Tûsî önerdiği cezaların uygulanmasını da şarta bağlamıştır. O şart da kötülüğün bizzat kendisinden bilfiil ortaya çıkmasıdır. Kötülük bil kuvve olup, fiili olarak ortaya çıkmamış ise bu durumda ancak hapis cezası ve sınırlama işlemi yapılabilir, başka bir ceza verme yoluna gidilmez. Filozof bu gibi durumlarda 'ilk amaç olarak genelin yararına, ikinci amaç olarak ise özeline yararına bakılması' tümel kaidelerini hatırlatarak buna uygun hareket edilmesini

⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 297.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 297.

önermektedir. Bu tümel kaideye bir organı tedavi eden doktorun yaklaşımını örnek vermektedir. Mesela bir organın tedavisini ilk bakışta bütün uzuvların yararına göre yapan ve daha sonra bozuk olan uzvun varlığının, diğer organların mizacına zarar verip bozduğunu gören ve o organın kesilmesine girişen, ona iltifat etmeyen doktorun yaklaşımı gibi. Eğer hasta organın diğerlerine zarar verip, onları bozması beklenmiyorsa bu durumda bütün amaç ve gayret onun ıslah edilmesi olmalıdır. Tûsî'ye göre, hükümdar da bireylerin ıslahına bu doktor örneğindeki gibi bakmalıdır.⁶⁰

Tûsî, adaletin tesisinde ihtiyaç duyulan ve günümüzde gerek halk nezdinde gerekse siyaset alanında çok konuşulan önemli bir ilke olan 'kamusal yararın paylaşımına' vurgu yapmaktadır. Ona göre, adaletin tesisinde hükümdarın duyarlı ve dikkatli davranması gereken bir başka konu ortak yararın taksimi hususudur. Düşünüre göre ortak yararın pay edilmesi esnasında eşitliğin sağlanması hak etme ve istidadı dikkate almaya bağlıdır. Ortak yararlar da her bir bireyin payı vardır. Bu payın bölüştürülmesinde en ufak bir fazlalık ve eksiklik zulme sebep olabilir. Devlet yöneticisi yararların pay edilmesi konusunda dikkatli, eşitlikçi ve adil davranmalıdır. Bu hassasiyet ortak yararların korunması, devamının sağlanması ve ortak yarar için kullanılmasında da aktif olmalıdır. Bu yöneticinin en temel görevidir. Tûsî'ye göre hükümdarın en önemli görevlerinden bir diğeri de halka ihsanda bulunmaktır. Çünkü halka ihsanda bulunmak, adaletten sonra en büyük erdemdir. İhsanda asıl olan ise liyakat esasına göre insanlara ulaşmaktır. İhsanda bulunurken hükümdar etkin, disiplinli ve heybetli olmalıdır. Bu yaklaşım, halkta kibirlenmeye, hırsın ve tamahın artmasına vesile olmamalıdır. Reisin dikkat etmesi gereken meselelerden bir diğeri ihtiyaç sahibi insanları ihmal etmemek ve onları kendisinden uzak tutmamaktır. Yolların güvenliği, saldırganların etkisiz hale getirilmesi, sınırların korunması, cesaret ehli yiğitlere gerekli ilginin gösterilmesi de padişahın halk nezdindeki güvenilirliğini ve şahsına olan umutları artıracak ilkelerdendir. Yönetici temel görevinin devlet işleri olduğunu bir an bile unutmamalı, erdemli ve görüş ehli insanlarla oturup kalkmalı, nefsin arzu ettiği lezzetlere itibar etmemeli ve liyakatten ayrılmamalıdır. Çünkü padişahın zevk ve lezzet alma işleri ile meşguliyeti, devlet işlerinin ihmaline, yönetim ilkeleri konusunda bilgisizliğe, devlet işlerinde aksama ve zayıflığa yol açar ve böylece insanlarda şehvetler konusunda disiplinsizlik ve serbestlik baş gösterir. Bu koşullarda mutluluk mutsuzluğa, dostluk düşmanlığa, nizam kargaşaya evrilir ve konulmuş ilahi kanunlar bozulmuş olur. Bu durum, yeni bir adil hükümdar arayışını beraberinde getirir. Bu sonuçla yüzleşmemek için hükümdar, yetkilerini kişisel rahatı için değil, halkın yararına kullanmalıdır. Hatta yemek,

⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 2016, 298.

dinlenme gibi kişisel işleri için ayrılan zamanını bile kısip daha çok çalışma ve zahmete girmeyi tercih etmelidir.⁶¹

Devlet yöneticisinde olması gereken siyasi ahlâk ilkelerinden biri de danışmak ve akıl erbabının fikirlerinden yararlanmaktır. İstişare için sır tutmasını bilen, asalet, izzetinefis ve irade sahibi kimselerin tercih edilmesi gerekmektedir. Çocuklara ve zayıf akıllı kimselere böyle ciddiyet arz eden bilgiler verilmemelidir. Tûsî rakiplere karşı koymak konusunda en büyük silahın onların planlarını bilmek olduğunu iddia etmiş, bunun için de habercilerin ve casusların daima gizli işleri ve özellikle düşmanların hallerini araştırmakla meşgul olmalarını tavsiye etmiştir. Düşünür bunu yaparken savaşa sebep olacak davranışlardan uzak durmayı önermektedir. Bu nedenle Tûsî'ye göre düşmanların gönüllerini teslim alma ve onlarla anlaşma yollarını arayıp bulmak hususunda büyük bir gayret gösterilmelidir. Savaşmak zorunda kalınırsa da sağduyu elden bırakılmadan iyilik ve din talebi amaç olmalıdır. Üstünlük, zorbalık duygu ve düşüncesinden uzak durmak gerekir. Filozof, zaferden emin olmadan ve taraflarla söz birliği etmeden savaşa girmeme konusunda uyarıda bulunmuştur. Orduyu idare edecek kişinin zafer elde edebilmesi için sahip olması gereken bazı özelliklerden bahseden Tûsî, bunları şu şekilde sıralamaktadır: Ordu komutanı cesur, yürekli ve yiğit olmalıdır. Savaş konusunda isabetli görüşlere, tam idare yeteneğine sahip olmalıdır. Savaşla ilgili her türlü stratejik hilelere vakıf, icap ettiğinde bunları kullanabilen biri olmalıdır. Bunu için de savaşlara girmiş ve deneyim sahibi olmuş yetkin kişi tercih edilmelidir. Savaş anında ve savaş sonrasında nasıl davranılması ile ilgili de düşüncelerini dile getiren düşünür, tedbiri, temkini elden bırakmamayı, canlı ele geçirilebilecek kişilerin öldürülmemesi gerektiğini ve zafer sonrası rahatlığın ve rehabetin tehlikelere yol açabileceğini belirtmiş ve dikkatli olunmasını tavsiye etmiştir. Savaş anında yiğitlik gösteren kişinin takdir edilerek ödüllendirilmesini öneren Tûsî, bunu yaparken övme ve ödüllendirme konusunda mübalağa yapılmasını uygun bulmaktadır. Düşman karşısında sabır ve sebat içinde olunmalı, dikkatsizlikten ve düşüncesizlikten sakınılmalıdır. Filozof, düşmanın küçümsenerek tedarik ve teçhizatın kullanılmamasını sağduyuya aykırı ve bir hata olarak görmektedir.⁶² Savaş sonunda zafer elde edilince kimse katledilmemeli, taassup ve düşmanlıktan uzak durulmalıdır. Güçlü iken affetmenin daha değerli bir erdem ve daha güzel bir davranış olduğunu söyleyen düşünür, yetki sahibi kimselerin affetmesinin bu güce sahip olmayanların affından daha değerli olduğunu da ifade etmiştir.⁶³ Düşünürün rakibin ve planlarının iyi bilinmesi, emeğin ve fedakârlığın ödüllendirilmesi,

⁶¹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 300-301.

⁶² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 303.

⁶³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 2016, 304.

zorbalıktan uzak durulması, affın yüceliğini ve istişare mekanizmasını önermesi güncelliğini her dönem ve mekânda koruyacak siyaset ahlakı prensiplerindedir.

Sonuç

Siyaset ve ahlâk kavramları insanlığın kadim tarihinde kendine hep yer edinmiştir. Bu iki kavram günümüzde de toplumsal yaşamın niteliğini belirleme etki ve yetkisine sahip olmayı hala sürdürmektedir ve sürdürmeye de devam edecektir. Amacı bireyin ve toplumun mutluluğu olan Kınalızâde ve Tusî'nin eserlerinden edinilen intiba şu ki, ahlâk kavramı siyasetin olduğu gibi yönetimin ve yöneticinin de ayrılmaz bir parçasıdır. İdeal insan, ideal toplum ve ideal devletin oluşmasında ahlâki erdemlerin aktif işlevine ihtiyaç vardır. Ahlâklı olmak, ahlâk kurallarına uymak sadece insana ait bir özellik değildir. Toplumların ve devletlerin de uyması gereken ahlâk kuralları bulunmaktadır. Her iki düşünürde ahlâklı devlet olabilmenin yolunu erdemli bir yönetimin oluşturulmasına ve toplumun temel erdemlerle uyumlu bir şekilde yönetilmesine bağlamaktadır. Onlara göre devleti oluşturan bireylerin ilgi duyduğu sanat ve mesleklerin, işlerin niteliği, o devletin kalkınma, gelişme, gerileme ve çökmesinde doğrudan etkilidir. Mal ve servet gibi dünyevi şeylere rağbeti aşırı olan insanların oluşturduğu toplumda birlik, kardeşlik, dayanışma erdemleri yerine kibir, haset, inatçılık, taassup ve tefrika gibi reziletler yer alır. Tûsî ve Kınalızâde'de toplumsal birlik ve dayanışma kurucu; tefrika ve menfaat çekişmeleri ise yıkıcı unsur olup, bu iki husus toplumların kalkınma, gelişme, devamlılık, gerileme ve yıkılmasının temel sebebidir. Her iki filozofun düşünce sisteminde yer alan devletin bekası, toplumun bütünlüğu için önem arz eden görüş, eylem ve amaç birliği siyasal iktidarların güvencesidir. Yöneticinin idare ettiği halkın sevgisini, itaatini, güvenini kazanması devletin daimiliğinin en temel öznesidir. Bu güvenin tesisinde, yöneticinin devletin hazinesini israf etmeden ve cimriliğe kaçmadan itidal üzere harcamasının da etkisi büyüktür. Eğer bu güven ve itaat sağlanamazsa, zaferler elde edilse bile o devletin yıkılıp gitmesi an meselesidir. Çünkü Tûsî ve Kınalızâde devleti korumanın çözümünü içerde birlik, dışarıda ise düşmanın anlaşmazlık ve tefrika içerisinde olmasında görmektedir. Filozofların ortak yararın paylaşımında, istidat ve kabiliyetlerin değerlendirilmesinde, iş bölümünde ehliyet ve liyakat vurgusu hem kendi zamanları hem de günümüzde yaşanan problemler için çözüm odaklı tespit ve öneri özelliği taşımaktadır. Düşünürlerin iş bölümü konusunda kişinin sevdiği işi yapmasını, mesleğinde mahir olmasını, işi bilmesini ifade edip, yöneticinin bu kriterlere göre iş dağılımı yaptıktan sonra verimin artırılması, işin düzenli bir şekilde devamı ve kaliteli ürün elde edilmesi için disiplinli bir kontrolün gerekliliği önerisi de dikkat çekmektedir. Tûsî ve Kınalızâde, birlikte yaşamın getirdiği problemlere çözümü, adalet ve eşitlik ilkelerinin etkin ve yetkin bir şekilde uygulanmasında ve iyilik yapıp kötüden kaçmakta bulmuşlardır.

Tûsî ve Kinalizâde devlet başkanının her konuda halkın örnek aldığı bir şahsiyet olduğuna dikkat çekmiştir. Bundan dolayı onun güzel hasletlere sahip olması gerekmektedir. Yüce gönüllülük, çalışkanlık, halkın güvenini kazanmak, sabır, tahammül, derin anlayış, etkin bir gayret ve çalışkanlık, pratik çözüm üretebilecek kadar ufuk ve zekâyâ sahip olmak bu hasletlerden bazılarıdır. Bunların yanında deneyim ve tarihsel tecrübeye yöneticinin önemli vasıflarındandır. Erdemlerin özünü eşrefi mahlûkat olan insana saygı oluşturmaktadır. İnsana saygı anlayışıyla eğitilen birey, bu bireylerden oluşan toplum ve aynı anlayış üzerine tesis edilen devletin varlığı mutluluğa giden yolun temel unsurlarıdır. Bireysel ve toplumsal huzur için ahlâki değerleri merkeze alan siyaset anlayışını zorunlu gören düşünürler, özellikle yardımlaşma erdemine vurgu yapmışlardır. Yardımlaşmayı insan fitratının zorunlu bir gereği olarak gören filozoflar, erdemli bir toplumun inşası için toplumda kabiliyetlerin ahenk içerisinde değerlendirilmesine de ihtiyaç olduğu kanaatindedirler. Bu, devlet yöneticisinin yerine getirmesi gereken bir görevdir ve halkın kendisine itaati, sevgisi bunun adil bir şekilde yapılması ile doğru orantılıdır. İnsan akıl ve irade sahibi olmasının yanında arzuları, talepleri, öfkesi olan bir varlıktır. Her iki filozof da insanın mutluluğu elde etmesinin bu yeteneklerin itidal üzere olmasına bağlı olduğunu ifade etmektedir. Aynı durum devlet yönetimi içinde geçerlidir. Devlet başkanı cesaret-korkaklık, cimrilik-cömertlik, adalet-zulüm gibi hususlarda altın ortaya uygun hareket etmeyi başarabilmelidir. Çünkü itidal, orta yol yönetici-yönetilen hukukunu da olumlu etkilemektedir. Bugün insanlığın yüzleştiği ve çözmekte zorlandığı, acil şekilde çözüm aradığı sorunların temelinde, siyaset ahlâkının merkeze koyduğu temel erdemlerin ihlal ve ihmalinin büyük payı vardır. Adalet, yardımlaşmak, paylaşmak, merhamet, bilgi, cömertlik, cesaret, sevgi, sabır ve liyakat, günümüz insanının toplumsal ve evrensel mutluluk için muhtaç olduğu temel erdemlerden bazılarıdır. Bu sorunlara sunulacak çözümlerden birisi bu değerlerin etkin bir şekilde ihya edildiği, insanı merkeze alan, insana ve insani olan her şeye değer veren bir siyaset ahlâki ve bu anlayışa sahip erdemli birey, erdemli toplum ve erdemli bir yönetim oluşturabilmektir. Siyaset ahlaki konusunda büyük oranda benzer tespit ve çözüm önerilerine sahip düşünürler arasındaki en büyük farklılık ise Kinalizâde Ali'nin eserinde yöneticilere ve halka deneyim olması anlamında İslam tarihi başta olmak üzere, Osmanlı ve Endülüs İslam Devletinden tarihi örnekler sunmasıdır. Sonuç olarak her iki filozofun siyaset ahlaki anlayışının, tespit ettikleri sorunlar ve çözüm önerilerinin yaşadıkları çağın sınırlarını aştığını ve güncelliğini koruduğu görülmektedir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*. Ankara: V Teori Yayınları, 1989.
- Akarsu, Bedia. *Ahlâk Öğretileri-I Mutluluk Ahlâkı*. İstanbul: İÜEF Yayınları, 1970.
- Akyol, Aygün. "Ahlâk-ı Nâsîrî'de Ahlâk ve Siyaset İlişkisi: Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 10/24, (Aralık-2012), 7-29.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1994.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Avcı, Casim. "Hilafet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998, 17/539-546.
- Aydın, Mehmet S. "Ahlâk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989. 1/10-14.
- Barry, Norman. "Political Morality as Convention". *Social Philosophy & Policy*, 21/1, (Winter 2004), 265-292.
- Bilgin, Pınar. "Güvenlik Çalışmalarında Yeni Açılımlar: Yeni Güvenlik Çalışmaları". *Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 8/14 (2010), 69-96.
- Bozkurt, Veysel. *Değişen Dünyada Sosyoloji*. Bursa: Ekin Yayınları, 2009.
- Bulut, Nihat. "Siyaset-Ahlâk İlişkisi Bağlamında Siyasi Etik Komisyonu Kurulması Çalışmalarını Değerlendirilmesi". *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11 (2007), 1-28.
- Çağrııcı, Mustafa. "Ahlâk". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1989, 1/1-9.
- Çağrııcı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1989.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Devlet ve Aile Ahlâkı*. Tercüman 1001 Temel Eser, hzr. Ahmet Kahraman, yy., ty.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlâk-ı Alâî*. hzr. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik, 2017.
- Çelebi, Kınalızâde Ali. *Ahlâk-ı Alâî*. Tercüman 1001 Temel Eser. hzr. Hüseyin Algül. yy., ty.
- Çüçen, A. Kadir. *Felsefeye Giriş*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Dursun, Davut. "Siyaset ve Ahlâk: Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu". <http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr/etik/1.1/dursun.pdf>, Erişim Tarihi: 20.09.2023.
- Duverger, Maurice. *Politikaya Giriş*. çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 1984.
- el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. *Miškâtü'l Mefatih Şerhu Miškâti'l Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l Fikr, (2002), 1-9/6.
- Ersoy, Ersan. "Devlet Ahlâkı veya Ahlâklı Devlet". *Sosyologca*, ed. Ertan Eğribel-Ufuk Özcan, 9 (2015), 96-117.

- Gafarov, Anar. “Nasîrüddin Tûsî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012, 41/442-445.
- Keklik, Nihat. *Türklerde Ahlâk ve Dünya Görüşü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2001.
- Kerimoğlu, Özkan. “Siyaset Felsefesinin Temel Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Fârâbî Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi*, 1/(2020), 20-46.
- Kerimoğlu, Özkan. “Mâverdî'nin Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn Adlı Eserinde Dünya Düzeninin Islahı İçin Zorunlu Gördüğü Kaideler Üzerine Bir Değerlendirme”. *Sinop Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/1 (2001), 107-132. DOI:10.30561/sinopusd.916625.
- Kıllıoğlu, İsmail. *Ahlâk-Hukuk İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1988.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”, *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009, 37/294-299.
- Mâverdî, Ebü'l Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el Basrî. *Edebü'd-Dünyâ ved'Dîn*. thk. Yasin Muhammed Sevvâs, Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2018.
- Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Öz, Şaban. “Bir İslam Tarih Felsefesi Tezi: İnsanlar Zamanlarına Uyarlar”, *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2008), 85-100.
- Özden, H.Ömer-Elmalı, Osman. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2018.
- Özmen, Alper. “Yönetim Ahlâk-İlişkisi Bağlamında Ahlâklı Yönetim Arayışı: Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri Çerçevesinde Bir Değerlendirme”. *Türk İdare Dergisi*, 484 (2017), 251-269.
- Öztürk, Hüseyin. “Ahlâk Olgusunda Kınalızâde'nin Yeri”. *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı İçinde*, Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012, 397-403.
- Şirinov, Agil. “Nasîrüddin Tûsî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012, 41/ 437-442.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Uludağ, Süleyman. “İbn Haldun”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999, 19/543-555.
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefi Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Politics Ethics in Nasir al-Din al and Tusi Kınalızade Ali

Assist. Prof. Dr. Özkan KERİMOĞLU

Extended Summary

Human beings, inherently civilized, aspire to fulfill material and spiritual needs to the fullest extent for happiness. Recognizing their inability to meet all need independently, they engage in social life. However, social life, requires order, unity and adherence to rules. Consequently, individuals have established rules and virtues essential for both individual and social peace. It is universally acknowledged that social life's peace is contingent upon adherence to societal order. Moreover, the concepts of politics and morality play crucial roles in fostering and maintaining this peace. In our study, it was mentioned how the subject was handled in Nasîrüddin Tûsî and Kınalızâde Ali. Based on the two main works of these two thinkers, whose ideas on the subject are close to each other, *Morality-1 Nasiri* (Nasiruddin Tusi) and *Morality-1 Alai* (Kınalızade Ali), their thoughts on political ethics have been evaluated.

There exists a significant relationship between politics and morality, and the strength of this relationship enhances the influence and authority of politics. Neglecting morality, a fundamental pillar of politics, may cause damage to individual and social happiness, as well as the union will lead to the deterioration of unity and order. Therefore, ignoring morality, which is defined as "behaviors that individuals are expected and demanded to comply with," means that politics lacks a fundamental value. Because morality is the fundamental feature of individual and social life. At the minimum level, there are ethical rules everywhere in the world that individuals adopt and accept and find valuable in social life. These rules consist of behaviors and actions that are characterized as "good-bad", "beautiful-ugly" and "right-wrong" as a value.

Another crucial aspect of the study is the concept of politics, which on one hand is viewed as a means to realize the unification and fusion of individuals in social life and to establish a fair administration. On the other hand, it is a conflict of interest, a power race, and therefore a struggle regarding the distribution of values in society. Politics can basically be described as a struggle and method of obtaining power, holding on to power for as long as possible, and using power to include all members of society. In this context, the main theme of the article consists of evaluating the views of Nasiruddin Tusi and Kınalızade Ali on political ethics. The relationship between morality and politics is among the most widely, discussed and studied topics in human history. Morality usually determines the values, norms, principles and standards related to an individual's life. Politics, on

the other hand, is related to the community, society, the nation, the order formed by international relations. According to Tusi and Kinalizade, morality is an integral part of politics, management, the manager and the people. The active function of moral virtues is needed in the formation of the ideal person, ideal society and ideal state. Being moral and complying with moral rules is not a characteristic that only belongs to humans. There are moral rules that societies and states must follow as well. Both thinkers contend that; the path to becoming a moral state is intertwined with establishing virtuous governance administration and managing society in accordance with the fundamental virtues.

According to Tusî and Kinalizâde, the quality of the arts and professions that individuals in a society are interested in and engage in intensively, as well as their alignment with universal values, directly influence the development, growth, regression and collapse of that state. Both thinkers viewed social unity and solidarity as constitutive, and discord and conflicts of interest as destructive elements. The survival of the state and the integrity of society are the main elements of the thought systems of the two thinkers. Unity of action and purpose is needed to ensure this integrity. Because unity of action and purpose is the guarantee of political powers. For the permanence of the state, the people must love, obey and trust the ruler. Ensuring this trust and obedience relies heavily on; the administrator's ability to manage the state's treasury judiciously and for the benefit of the public, without succumbing to either parsimony or extravagance. Another issue on which the two philosophers, who are looking for a solution to protect the state, agree is that there is unity at home, and the enemy is in discord and disunity outside. This important determination of the philosophers is respected by today's political experts and their teachings. Another view of Tusî and Kinalizâde, which is among today's problems and sheds light on their solution, is about the division of labor. They find it appropriate for justice and virtue to take into account the person's competence and merit and assign him/her to a job accordingly. Philosophers who recommend employing a person in a job he loves and a disciplined control argue that this will contribute to increasing the quality and efficiency of the job and the product.

Tusi and Kinalizade's Works also delve into the admirable qualities that a head of state should possess, touching upon another aspect of political ethics. They emphasize that the head of state serves as a role model for the people in all matters and, therefore, must embody virtuous qualities. These qualities include magnanimity, diligence, earning the trust of the public, patience, tolerance, profound insight, effective and industrious effort as well as possessing the intelligence to devise practical solutions. Furthermore, experience and historical knowledge are deemed crucial attributes for a leader. Ultimately, the essence of these virtues lies in respecting human beings, who are inherently dignified creatures. Individuals educated with this understanding of human respect

societies comprised of such individuals and states founded upon this principle collectively form the fundamental components of the path to happiness.

Keywords: Islamic Philosophy, Kınalızade Ali, Nasir al-Din al-Tusi, Politics, Ethics.

Nasîrüddin Tûsî ve Kinalizâde Ali'de Siyaset Ahlâkı

Dr. Öğr. Üyesi Özkan KERİMOĞLU

Geniş Özet

Yaratılışı gereği medeni olan insan, mutlu olabilmek için maddi manevi ihtiyaçlarının azami ölçüde karşılanmasını arzu etmektedir. Bütün ihtiyaçlarını tek başına karşılayabilme yetenek ve potansiyeline sahip olmadığından toplumsal bir yaşamın içinde yer alması gerekmektedir. Toplumsal yaşam ise düzeni, birlik beraberliği ve uyulması gereken kuralları zorunlu kılmaktadır. Bu yüzden insanlar gerek bireysel gerekse toplumsal huzuru sağlamak için uyulması gereken bazı kurallar ve erdemler belirlemiştir. İnsanın yaşadığı her yerde bilinen ve kabul edilen bir gerçek var ki, toplumun düzenini sağlamak için konulan kurallara riayet edildiği ölçüde sosyal yaşam huzurlu olacaktır. Bu huzurun temininde ve korunmasında siyaset ve ahlak kavramlarının da öneli ve etkili bir rolü vardır. Çalışmamızda Nasîrüddin Tûsî ve Kinalizâde Ali'de konunun nasıl ele alındığına değinilmiştir. Konu ile ilgili fikirleri birbirine yakın olan bu iki düşünürün iki temel eseri *Ahlâk-ı Nâsırî* (Nasîrüddin Tûsî) ve *Ahlâk-ı Alâî* (Kinalizâde Ali) den hareketle siyaset ahlakı konusundaki düşünceleri değerlendirilmiştir.

Siyaset ve ahlak arasında önemli bir bağ vardır ve bu bağın sağlamlık derecesi siyasetin etkisini ve gücünü artırmaktadır. Siyasetin temel yapı taşlarından biri olan ahlakın ihmali, bireysel ve toplumsal mutluluğun zarar görmesine vesile olabileceği gibi, birlik beraberliğin ve düzenin bozulmasına da yol açacaktır. Bu yüzden “bireylerin uymaları beklenen ve talep edilen davranışlar” olarak tanımlanan ahlakın yok sayılması, siyasetin temel bir değerinden yoksun kaldığı anlamına gelir. Çünkü ahlak, bireysel ve toplumsal yaşamın temel özelliğidir. Dünyanın her yerinde en asgari düzeyde, toplumsal yaşam içerisinde bireylerin benimseyip kabullendiği ve değerli bulduğu etik kurallar vardır. Bu kurallar bir değer olarak “iyi-kötü”, “güzel-çirkin” ve “doğru-yanlış” olarak nitelendirilen davranış ve eylemlerden oluşmaktadır.

Çalışmanın bir diğer önemli kavramı olan siyaset ise bir yönüyle, toplumsal yaşam içerisinde bireylerin birleşip kaynaşmalarını gerçekleştirmek ve adil bir yönetim kurmak için bir araç olarak görülmektedir. Diğer yönüyle ise toplumdaki değerlerin dağıtımıyla ilgili bir çıkar çatışması, bir iktidar yarışı, dolayısıyla bir mücadeledir. Siyaset temelde iktidarı elde etme, iktidarda mümkün olduğu kadar daha uzun zaman tutunma ve iktidarı tüm toplum üyelerini kapsayacak şekilde kullanma mücadelesi ve yöntemi olarak betimlenebilir. Bu bağlamda makalenin ana teması, Nasîrüddin Tûsî ve Kinalizâde Ali'nin siyaset ahlakı ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesinden oluşmaktadır. Ahlâk-siyaset ilişkisi, insanlık tarihinde üzerinde en çok konuşulan, tartışılan, çalışma yapılan konuların başında gelmektedir. Ahlâk genellikle bireyin hayatı ile ilgili değerleri, normları, ilkeleri ve standartları belirler. Siyaset ise toplulukla, toplumla, milletle, uluslararası ilişkilerin

oluşturduğu düzenle ilgilidir. Tusî ve Kınalızâdeye göre ahlak, siyasetin, yönetimin, yöneticinin ve halkın ayrılmaz bir parçasıdır. İdeal insan, ideal toplum ve ideal devletin oluşmasında ahlâkı erdemlerin aktif işlevine ihtiyaç vardır. Ahlâklı olmak, ahlâk kurallarına uymak sadece insana ait bir özellik değildir. Toplumların ve devletlerin de uyması gereken ahlâk kuralları bulunmaktadır. Her iki düşünürde ahlâklı devlet olabilmenin yolunu erdemli bir yönetimin oluşturulmasına ve toplumun temel erdemlerle uyumlu bir şekilde yönetilmesine bağlamaktadır.

Tusî ve Kınalızâdeye göre bir toplumu oluşturan insanların ilgi gösterdiği, yoğun bir şekilde meşgul olduğu sanat ve mesleklerin niteliği, evrensel değerlerle uygunluğu, o devletin kalkınma, gelişme, gerileme ve çökmesinde doğrudan etkilidir. Her iki düşünürde toplumsal birlik ve dayanışmayı kurucu, tefrika ve menfaat çekişmelerini ise yıkıcı unsur olarak görmüştür. Devletin bekası, toplumun bütünlüğü iki düşünürün düşünce sisteminin ana unsurlarındandır. Bu bütünlüğü sağlamak için eylem ve amaç birliğine ihtiyaç vardır. Çünkü eylem ve amaç birliği siyasal iktidarların güvencesidir. Devletin daimiliği için halkın yöneticiyi sevmesi, itaat edip güven duyması gerekmektedir. Bu güvenin ve itaatin sağlanmasında ise yöneticinin devletin hazinesini doğru ve kamunun yararına, cimrilik ve israf etmeden yönetmesinin büyük etkisi vardır. Devleti korumak için çözüm arayan iki filozofun aynı fikirde olduğu bir başka konu ise içerde birlik, dışarda ise düşmanın anlaşmazlık ve tefrika içerisinde olmasıdır. Filozofların bu önemli tespiti günümüz siyaset uzmanı ve öğretileri tarafından itibar görmektedir. Tusî ve Kınalızâde'nin günümüz problemleri arasında yer alan ve çözüme ışık tutan bir başka görüşü ise iş bölümü konusundadır. Onlar kişinin ehliyet ve liyakat vasıflarının göz önünde bulundurularak buna göre bir işle vazifelendirilmesini adalete ve erdeme uygun bulmaktadır. Kişinin sevdiği işte istihdam edilmesini, disiplinli bir kontrolü öneren filozoflar, bunun işte, üründe kalitenin ve verimin artmasına katkı sağlayacağını savunmaktadırlar.

Tûsî ve Kınalızâde'nin eserlerinde yer verdiği, siyaset ahlakını ilgilendiren bir diğer hususta devlet başkanının sahip olması gereken güzel hasletlerdir. Onlar devlet başkanının her konuda halkın örnek aldığı bir şahsiyet olduğuna dikkat çekmiştir. Bundan dolayı onun güzel hasletlere sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Yüce gönüllülük, çalışkanlık, halkın güvenini kazanmak, sabır, tahammül, derin anlayış, etkin bir gayret ve çalışkanlık, pratik çözüm üretebilecek kadar ufuk ve zekâyâ sahip olmak bu hasletlerden bazılarıdır. Bunların yanında deneyim ve tarihsel tecrübeye yöneticinin önemli vasıflarındandır. Sonuç olarak, erdemlerin özünü eşrefi mahlûkat olan insana saygı oluşturmaktadır. İnsana saygı anlayışıyla eğitilen birey, bu bireylerden oluşan toplum ve aynı anlayış üzerine tesis edilen devletin varlığı mutluluğa giden yolun temel unsurlarıdır.

Zebedu'l-ʿulûm ve şâhibu'l-manţûk ve'l-mefhûm Eseri Bağlamında İbnu'l-Mibred'in

Dilciliği

Linguistics of İbn al-Mibrad in the Context of his Work *Zabadu'l-ʿulûm wa şâhibu'l-manţûk wa'l-mafhûm*

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

muhammed_yyu@hotmail.com

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences

 [0000-0003-3894-2231](https://orcid.org/0000-0003-3894-2231)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
27 Ekim/October 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	21 Şubat / February 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud. "Zebedu'l-ʿulûm ve şâhibu'l-manţûk ve'l-mefhûm Eseri Bağlamında İbnu'l-Mibred'in Dilciliği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 344,368.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1382415>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Zebedu'l-‘ulûm ve şâhibu'l-mantûk ve'l-mefhûm Eseri Bağlamında

İbnu'l-Mibred'in Dilciliği

Öz ► İbnu'l-Mibred el-Makdisî (öl. 909/1503) çok eser telif eden âlimlerden olup diğer ilimlere hâkim olduğu gibi Arap dilbilgisini de inceleyen ve bu alanda önemli çalışmaları bulunan bir şahsiyettir. Arap dil grameri alanında müstakil bir kitabı bulunmakla beraber farklı eserler içerisinde de dil konularına değinmiştir. Bu eserlerden birisi ansiklopedik bir kitap niteliği taşıyan *Zebedu'l-‘ulûm ve şâhibu'l-mantûk ve'l-mefhûm* isimli kitaptır. Bu eserde toplamda 42 farklı ilim konusunu ele almış ve bunlar içerisinde nahiv, sarf, i'râb, lûgat, şevâhid, elğâz, arûz, garîp, me'ânî, beyân, bedî' gibi dil ve belagat konularını da zikretmiştir. Mezkûr kitabı, daha önce telif ettiği fakat günümüze ulaşmayan *Câmi'u'l-‘ulûm* eserinin hûlasası niteliğindedir. Orada özet bir şekilde nahiv ve sarf konularına değinmiş, garip kelimelerin manalarını açıklamış, dil kurallarında başvuru istişhâdleri zikretmiş ve farklı dil meselelerini ele almıştır. Çalışmada İbnu'l-Mibred'in hangi alanlarda dil gramerine katkıda bulunduğu, *Zebedu'l-‘ulûm* eserinde ele aldığı dil konuları ve bu ilimlere nasıl değindiği irdelenecektir. Bu yönüyle makalenin, akademik camiaya faydalı olacağı ve başka çalışmaların önünü açacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İbnu'l-Mibred, *Zebedu'l-‘ulûm*, Nahiv, Sarf.

Linguistics of İbn al-Mibrad in the Context of his Work *Zabadu'l-‘ulûm wa şâhibu'l-mantûk wa'l-mafhûm*

Abstract ► İbn al-Mibrad al-Mağdisî (d. 909/1503) was a prolific scholar who authored numerous works and demonstrated expertise in various fields of knowledge, including Arabic grammar. Although he has a separate book on Arabic language grammar, he also touched upon language issues in different works. One of these works, an encyclopedic book titled *Zabadu'l-‘ulûm wa şâhibu'l-mantûk wa'l-mafhûm*, covers a total of 42 different subjects, including naħw, şarf, i'râb, lughat, shawâhid, alghâz, 'arûğ, gharîp, ma'ânî, bayân, badî'. The aforementioned book is the summary of the work *Câmi'u'l-‘ulûm*, which he had previously compiled but has not survived to the present day, and he briefly touched upon the issues of syntax and grammar, explained the meanings of strange words, mentioned the istishhads used in the language rules and dealt with different language issues. This study aims to examine İbn al-Mibrad's contributions to Arabic grammar, the linguistic topics covered in *Zabadu'l-‘ulûm*, and his approach to these sciences. In this respect, it is thought that the article will be beneficial to the academic community and pave the way for further research.

Keywords: Arabic Language, İbn al-Mibrad, *Zabadu'l-‘ulûm*, Naħw, Şarf.

Giriş

İnsanlar arasında iletişimi sağlayan en önemli araç dildir. Her dilin kendine has bir disiplini vardır. Bağımsız bir disiplin olarak nahiv, Arap dilinin söz varlığı üzerinde dilcilerin nazari çalışmaları sonucu teşekkül etmiştir. Bu bağlamda Basra'da Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin (öl. 69/688) ön ayak olduğu ilk çalışmaların akabinde ikinci tabakadaki nahivciler arasında tümevarım düşüncesine uygun biçimde, cüzî örneklerden hareketle Arap dilinin konuşma ve yazı bakımından küllî hüküm ve kaidelerini tespit ve bu hükümlerin illetlerini izah konusunda

yoğun bir gayret olduğu ve bu istikamette bazı teliflerin başladığı görülmektedir. İbnu'l-Mibred el-Makdisî ed-Dımaşkî ismiyle meşhur olan Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî el-Hanbelî de çok eser telif etmekle tanınan âlimlerden olup Arap grameri alanına katkı sağlayan şahsiyetlerdendir. Çocukluğundan vefat edene kadar ilim tahsili ve telifle uğraşmıştır. Müstakil bir dil eseri telif etmesiyle beraber farklı eserlerinde bölüm başlığı altında veya farklı konular sadedinde dil konularına değinmiştir. Bu itibar ile birçok ilimde derinleşmiş ve çok kitap tasnif etmesiyle tanınmış bir kişiliğin araştırılması ve onun dilsel yönünüm incelenmesi önem arz etmektedir. İbnu'l-Mibred'in dilciliği hususunda fazla çalışmanın bulunmadığı görülmektedir. Ahmed b. Muhammed Abdullah Hezâzî “el-Cuhûdu'l-luğaviyye li Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî el- Hanbelî el-ma'rûf bi İbni'l-Mibred” isimli bir makale ele almıştır.¹ Çalışmasında genel olarak İbnu'l-Mibred'in dilciliğine eserlerinden örnekler vererek ortaya koymuştur. Bu eser İbnu'l-Mibred'in dilciliğini genel olarak ele alması bakımından önem arz etmektedir. Ahmed Hâşim Muhammed İbrahim de “eḏ-Ḍamîr ve eṣeruhu'n-naḥvî 'ale'l-ḥukmi'l-fikhî 'inde İbni'l-Mibred -'Arâis mine't-turaf ve'n-nefâis” isminde bir makale kaleme almıştır.² Çalışmasında İbnu'l-Mibred'in 'Arâis mine't-turaf ve'n-nefâis fi mâ yeteharracu 'ale'l-uşûli'n-naḥviyye mine'l-furû'î'l-fikhîyye 'alâ mezhebi'l-İmâm el-mubeccel Ahmed b. Hanbel eseri özelinde zamirin, fikhî hükmün anlaşılmasına etkisi hususunu incelemiş, zamirle ilgili beş tane kaideyi açıklamış ve bu kaidelerin fikhî meselelerdeki ihtilafına dikkat çekmiştir. Bu çalışmamız ise İbnu'l-Mibred'in hayatı, *Zebedu'l-‘ulûm* eseri ve orada ele aldığı dil konuları bağlamında dilciliğini ortaya koyması bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Zira eserdeki dil konuları çeşitlik arz ettiğinden incelenmesi gerekmektedir.

1. İbnu'l-Mibred el-Makdisî

İbnu'l-Mibred'in soyu ikinci halife Hz. Ömer'e (öl. 23/644) (ra) dayanmaktadır. Nesebi; Yûsuf b. Hasan b. Ahmed b. Hasan b. Ahmed b. Abdilhâdî b. Abdilhamîd b. Yûsuf b. Muhammed b. Kudâme b. Mikdâm b. Nasr b. Feth b. Huzeyfe b. Muhammed b. Yakûb b. el-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâîl b. Yahyâ b. Muhammed b. Sâlim b. Abdillâh b. Ömer b. el-Hattâb el-'adevî el-Kureşî şeklindedir. İbnu'l-Mibred, büyük dedelerinden Abdilhâdî'ye (ö. ?) nispetle

¹ Ahmed b. Muhammed Abdullah Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luğaviyye li Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî el- Hanbelî el-ma'rûf bi İbni'l-Mibred”, *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-Arabiyye* 37 (2022), 1645-1732.

² Ahmed Hâşim Muhammed İbrâhîm, “eḏ-Ḍamîr ve eṣeruhu'n-naḥvî 'ale'l-ḥukmi'l-fikhî 'inde İbni'l-Mibred -'arâis mine't-turaf ve'n-nefâis”, *el-Mecelletu'l-'Arabiyye Medâd, Mısır* 6 (2019), 19-32.

İbn Abdilhâdî lakabıyla da meşhur olmuştur.³ Ayrıca İbn Abdilhâdî'nin ailesi ilimle iştiğal ettiği için aynı ailede bu isimle meşhur başka âlimler de vardır. Örneğin h. 744 yılında vefat eden *el-Muharrar fi'l-Ḥadîs* kitabının müellifi Muhammed b. Ahmed de İbn Abdilhâdî ismiyle şöhret bulmuştur.⁴ Ayrıca aynı aileden h. 895 vefat tarihli Ahmed b. Hasan da İbnu'l-Mibred ismiyle tanınmıştır.⁵ Bundan ötürü İbnu'l-Mibred'in hayatını ve eserlerini araştıran birisinin dikkatli olması ve vefat tarihini göz önünde bulundurması gerekir. Zira İbnu'l-Mibred'in vefat tarihinin h. 909 olmasında bir ihtilaf yoktur. Ailede bu vefat tarihli başka birisi de bulunmamaktadır.⁶

İbnu'l-Mibred'in künyesi Ebu'l-Mehâsin, lakabı Cemâluddîn şeklindedir. Kendisine amcası tarafından İbnu'l-Mibred lakabı verilmiştir. Bu lakabın kendisine verilme sebebi ise ya kuvvetli olması ya da elinin sert ve pürüzlü olmasıdır.⁷ İbnu'l-Mibred'in vefat tarihinde bir ihtilaf bulunmasa da doğum tarihi hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları h. 840 yılında doğduğunu zikrederken⁸ bazıları h. 841 yılında doğduğunu ifade etmişlerdir.⁹ Fakat h. 841 tarihinin doğru olması kuvvetle muhtemeldir. Zira İbnu'l-Mibred'in kendisi, eserinin “tarih ve vefatlar” bölümünde hicri dokuzuncu yüzyılın 841 yılında vefat eden önemli şahısları zikrederken “ben, bu yılın ilk gününde doğdum” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Bu da vefat tarihinin h. 841 olduğunu ortaya koyar.¹⁰ Şunu da söylemek de mümkündür ki h. 840

³ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân Sehâvî, *eḏ-Ḍav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 10/308; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Mellâ el-Halebî, *Mut'âtu'l-ezhân mine't-temettu'i bi'l-iqrân beyne terâcimi's-şuyûh ve'l-akrân*, thk. Selahuddîn Halil eş-Şeybânî (Beyrut: Dâru Sadir, 1999), 2/838; Muhammed b. Muhammed Necmuddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire bi a'yâni'l-mieti'l-'aşire*, thk. Halîl Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/317; Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir Arnâûd Mahmûd (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), 1/62; Muhammed Kemâluddîn b. Muhammed el-Âmirî el-Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel li aşâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. M. Mutî' el-Hâfız (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 67; Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'âm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâýîn, 2002), 8/225-226; Rıdvan Kalaç, *Eyyûbî ve Memlûk Dimaşk'ında Hadis: Kudâme Ailesi Bağlamında Bir İnceleme*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 206-207; Rıdvan Kalaç - Hayrullah Engin, “Mürsel ve Müdelles Rivâyetler - İbnü'l-Mibred el-Makdisî (ö.909/1503) Özelinde”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 58-59.

⁴ Ziriklî, *el-A'âm*, 5/326; Ziriklî, *el-A'âm*, 5/326; İbn Abdilhâdî el-Makdisî'nin hayatı ve ilmi faaliyetleri için bk. Kalaç, *Eyyûbî ve Memlûk Dimaşk'ında Hadis*, 184-204.

⁵ Ziriklî, *el-A'âm*, 1/111.

⁶ Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luğaviyye”, 1656.

⁷ Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 67; Kalaç - Engin, “Mürsel ve Müdelles Rivâyetler”, 59.

⁸ Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 1/62.

⁹ Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 68.

¹⁰ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm ve şâhibu'l-mantûk ve'l-mefhûm*, thk. Abdullah b. Huseyn el-Mevcân (Cidde: Merkezu'l-Kevn, 2010), 1/634; Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luğaviyye”, 1657.

ile h. 841 yılları arasında büyük bir fark yoktur. Muhtemelen h. 840 senesini zikredenler bu yılın son gününde doğduğunu ifade etmeye çalışmışlardır, h. 841 senesini zikredenler ise bu yılın ilk gününü kastetmişlerdir. Dolayısıyla arada bir günlük bir farkın olduğunu söylemek mümkündür. Vefat tarihi ise tam olarak h. 16 Muharrem 909 şeklindedir.¹¹

İbnu'l-Mibred, başta babası olmak üzere birçok âlimden ilim öğrenmiştir. Tedris ve fetva verme görevini üstlenmiş ve birçok ilimde temayüz etmiştir. Ömrünü ilim ve telife geçirmiştir. Birçok âlimin, onu övdüğü görülmektedir. Örneğin Ebu'l-Mekârim Necmuddîn el-Gazzî (öl. 1061/1651) onu “Şeyh, imâm, allâme, musannif, muhaddis”,¹² Ebu'l-Felâh İbnu'l-‘îmâd (öl. 1089/1679) ise “imam, allâme, muhaddis, fakih” olarak tavsif etmiş, onun nahiv, sarf, tasavvuf ve tefsirle de ilgilendiğine ve bu alanlarda çok sayıda kitap telif ettiğine dikkat çekmiştir.¹³ Kemâluddîn el-Gazzî (öl. 1214/1799) de “O, şeyh, imam, büyük allâme, muhaddislerin seçkini, hafızların dayanağı, seleften geride kalan, halefin önderidir. İlim dağlarından bir dağdı...” şeklinde devam eden sözleriyle¹⁴ İbnu'l-Mibred'in ilmî kişiliğini dile getirmiştir. Öğrencisi Şemsuddîn İbn Tolun (öl. 953/1546) ise “Şeyh, İmam, derin âlimlerin bayrağı, büyük muhaddis, allâme, derin anlayış sahibi, ilmi ile amel eden...” şeklinde birçok sıfatla hocasının ender kişiliğini özetlemiştir.¹⁵

1.1. İlmî Kişiliği

Önceden de dile getirdiğimiz gibi İbnu'l-Mibred birçok alanda eser telif eden ilim adamlarındandır. Yedi yüz kitaptan fazla eser telif ettiği zikredilmektedir. Bu sayı onun sadece bir alanda değil, birçok ilimde yetkin olduğuna işaret etmektedir. Çok eser telif ettiğinden bazı araştırmalar, İbnu'l-Mibred'in kitaplarını araştıran makaleler ve kitaplar kaleme almışlardır.¹⁶ İbnu'l-Mibred'in kitaplarını ilk zikreden eserler biyografi kitaplarıdır.¹⁷ Daha sonra sadece bu konuyu ele alan eserler telif edilmiştir. Örneğin Salâh el-Haymî'nin “Cemâluddîn Yûsuf b. Abdilhâdî el-Mağdisî ed-Dimaşkî (h. 909): hayâtuh ve âşâruhu'l-mahtûta ve'l-mahtûbâ” isimli

¹¹ Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317; Ziriklî, *el-A'âm*, 8/225.

¹² Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317.

¹³ İbnu'l-‘îmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 10/62.

¹⁴ Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 68-69.

¹⁵ Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Âmirî en-Necdî İbn Humeyd, *es-Suhubu'l-vâbile 'alâ çarâ'ihî'l-Ĥanâbile*, thk. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996), 3/167.

¹⁶ Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luğaviyye”, 1659-1660.

¹⁷ Örnek olarak şu kitaplara bakılabilir: el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317; İbnu'l-‘îmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 10/62; Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 67; Ziriklî, *el-A'âm*, 8/225-226.

makalesi bu konuda kaleme alınan ilk ciddi çalışma sayılabilir.¹⁸ Zira bu eser daha sonraki çalışmalara kaynaklık etmiştir. Burada İbnu'l-Mibred'in basılmış ve mahtût şeklinde kalan eserlerini incelemiştir. Sâlih b. Muhammed b. Abdilfettâh *el-Fehresu'l-vaşfi li'n-nusehi'l-ḥaṭṭiyye li muellefâti'l-imâm el-allâme el-muḥaddis Yûsuf b. Ḥasan b. Abdilhâdi ed-Dimaşki*¹⁹ eserinde Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye yayın evinde bulunan İbnu'l-Mibred'in mahtût eserlerini zikretmiştir. Zikrettiği kitaplar toplamda elli tane olup çoğunluğu hadis ilmiyle ilgilidir. Aynı şekilde Nâsır b. Su'ûd es-Selâme *Mu'cemu muellefâti Yûsuf b. Ḥasan b. Abdilhâdi el-Ḥanbeli el-maḥṭûta bi Mektebâti'l-Âlem*²⁰ isimli çalışmasında Âlem Kütüphanesi'nde bulunan İbnu'l-Mibred'in 23 tane matbu ve 156 mahtût eserini zikretmiştir. Fakat mahtût olduğunu söylediği eserlerin çoğu basılmıştır.²¹

İbnu'l-Mibred daha küçüklükten itibaren telif hareketine başlamış ve bu durum vefatına kadar devam etmiştir. Nitekim bazı kitaplarını daha 20 yaşına ulaşmadan yazmıştır. Kalemi keskin, üretken ve çok telif sahibi bir âlim olduğundan her yılı birkaç kitap telifiyle doludur. Hatta telif ettiği kitapların ortalama süresine bakıldığında her aya bir kitap düşecek kadar fazla kitap kaleme aldığı söylenebilir.²² Kitaplarını telif ederken ilmî materyalini, yazdığı alanda kendisinden önce gelen yazarların temel kitaplarından alıntılar yapmıştır. Bununla beraber o, nakilleri olduğu gibi almamış, fikrini ve ilmini kullanarak kendi görüşlerinin süzgecinden geçirerek içtihatla bulunmuştur. Bizzat kendisi de çalışmamızın konusu olan *Zebedu'l-‘ulûm ve şâhibu'l-mantûk ve'l-mefhûm* eserinin girişinde وَعَزَمْتُ عَلَى أَنْ أُسْتَخْرِجَهُ مِنْ بَحْرِ فِكْرِي “fikrimin denizinden o kitabı çıkarmaya gayret ettim” sözüyle alıntılarda kendi ilmini nasıl kullanıp harmanladığını ortaya koymuştur.²³

İbnu'l-Mibred, her şeyden önce hadisçi olduğu için isnâd zincirine çok önem vermiştir. Hatta onun isnâda olan ilgi ve alakası dil ile ilgili konularda da kendini göstermiştir. Örneğin

¹⁸ Salâh b. Muhammed el-Haymî, “Cemâluddîn Yûsuf b. Abdilhâdi el-Makdisî ed-Dimaşki (h. 909): ḥayâtuh ve âşâruhu'l-maḥṭûta ve'l-maḥbû'â”, *Mecelletu Ma'hedu'l-Mahtûta*, *Kuveyt* 2/26 (1402 1982), 775-812.

¹⁹ Sâlih b. Muhammed İbn Abdilfettâh, *el-Fehresu'l-vaşfi li'n-nusehi'l-ḥaṭṭiyye li muellefâti'l-imâm el-allâme el-muḥaddis Yûsuf b. Ḥasan b. Abdilhâdi ed-Dimaşki eş-Şâlihî el-Ḥanbeli el-ma'rûf b. İbni'l-Mibred el-maḥfûza bi Dâri'l-Kutubi'l-Mısriyye* (Kuveyt: Letâif Li Neşri'l-Kutub ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2012).

²⁰ Nâsır b. Su'ûd es-Selâme, *Mu'cemu muellefâti Yûsuf b. Ḥasan b. Abdilhâdi el-Ḥanbeli el-maḥṭûta bi Mektebâti'l-Âlem* (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1999).

²¹ Konuyla ilgili diğer eserler ve İbnu'l-Mibred'in kitaplarını tahkik eden araştırmacıların zikrettiği eserleri hakkında bk. Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luğaviyye”, 1660-1663.

²² Saîd el-Cûmânî - Konrad Hirschler, *Muellefâtu Yûsuf b. Ḥasan b. Abdilhâdi ve musâmetuh fi hifzi't-turâsi'l-fikri* (Leiden: Brill, 2021), 52; Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luğaviyye”, 1665.

²³ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2010, 1/131.

Leylâ ile Mecnûn hikâyesinde geçen Mecnûn'un Benî Âmir kabilesine mensup Kays b. Mulevvah (öl. 70/690) olduğunu ve onun Leylâ el-‘Âmirî'ye (öl. 69/689) olan sevgisini ve Leylâ ile Mecnûn hakkında haber verirken sened zincirine çok önem vermiştir.²⁴ İbnu'l-Mibred Hanbeli mezhebine mensup olduğu için birçok eserini bu mezhebin hizmetine sunmuştur. Bunun yanı sıra Arap dil grameri açısından fıkıh alanında bazı kitaplar kaleme almıştır. Örneğin 'Arâis mine't-ṭuraf ve'n-nefâis fi mâ yeteharracu 'ale'l-uşûli'n-naḥviyye mine'l-furû'î'l-fikhiyye 'alâ mezhebi'l-İmâm el-mubeccel Ahmed b. Hanbel eserinde Hanbelî mezhebinde nahiv kaideleri üzerinden fikhî meselelerin ortaya konulduğu bazı durumları ele almış, *ed-Durru'n-naḳî fi şerhi elfâzi'l-Hıraḳî* kitabında ise Hanbelî fikhında ilk muhtasar eser kabul edilen *Muhtaşaru'l-Hıraḳî* kitabını şerh etmiş ve dilsel olarak kelimeleri incelemiştir.²⁵

1.2. Dil Alanında Telif Ettiği Eserler

Önceden de zikredildiği üzere İbnu'l-Mibred muhtelif alanlarda çok eser telif eden bir âlimdir. Kaleme aldığı eserlerin çoğunda Arap dili konularını görmek mümkündür. Hatta dil konusunu ele almayan bir eserin bulunmadığını söylemek yerinde olacaktır.²⁶ Bu durum onun ne derece Arap diline önem verdiği ve bu dile vakıf olduğuna işaret etmektedir. Aşağıda İbnu'l-Mibred'in sadece Arap diline ilişkin telif ettiği bazı eserlerine değinilecektir:

1- *eş-Şemeratu'r-râika fi 'ilmi'l-'Arabiyye*

Küçük hacimli olan bu eserde İbnu'l-Mibred, özet şeklinde Arap gramerinin çoğunu toplamıştır. Alanında önemli bir kitaptır. Kitabın sonunda "kırık çoğul, te'kîd nûnu, nisbet ve mastar" gibi bazı sarf konularını da almıştır. İbnu'l-Mibred, kitabının konularını tertip ederken genellikle İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) *Elfiyye*'sindeki metodu takip etmiştir. Bu metodu İbn Mâlik'in oğlu Bedruddîn (h. 686/1287), İbn Hişâm (öl. 761/1360), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Uşmûnî (öl. 918/1513) ve Ezherî (öl. 905/1499) gibi âlimler de uygulamışlardır.²⁷ Müellif, zorunlu haller dışında dilsel konularda nahivciler arasında meydana gelen tartışmalara değinmemiştir. İhtilaf yerlerinde ise konuyu çok uzatmadan ortaya koymuş ve

²⁴ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *Nuzhetu'l-musâmir fi aḥbâri Mecnûni Benî 'Âmir*, thk. Muhammed Altuncu (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 21-23.

²⁵ Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, *el-Mezhebu'l-Hanbelî: dirâse fi tarihîh ve simâtiḥ ve eşher a'lâmiḥ ve muellifâtiḥ* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2002), 1/221.

²⁶ Abdolvâhid b. Muhammed el-Harbî, "eş-Şemeratu'r-râika fi 'ilmi'l-'Arabiyye li İbni'l-Mibred", *Mecelletu Cami'ati'l-İslâmiyye* 51/183 (2018), 539.

²⁷ Harbî, "eş-Şemeratu'r-râika", 551.

kendisine göre doğru olan görüşü illetiyile beraber tercih etmiştir. Aynı şekilde dilsele konularla ilgili istişhâd vermekten de kaçınmıştır. Belki bunun sebebi kitabın muhtasar şeklinde kalmasını korumaktır. Eserde başvurduğu kaynak sayısı azdır. Sadece İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) *el-Ḥaşâiş* eserini zikretmiştir. Bu da başkalarına başvurmaya muhtaç bırakmayacak derecede kendisinin Arapça ilimlerine hâkim olduğuna işaret etmektedir. Bazen de kitap ismi zikretmeden İbn Mâlik'in oğlu Bedruddîn, Ahfeş (öl. 215/830), Müberred (öl. 286/900), Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987), İbnu'l-Habbâz (öl. 638/1241) gibi âlimlerin isimlerini zikretmekle yetinmiştir.²⁸ Bu kitabı, kastedilen manayı ortaya koyan kısa ifadeler kullanması, lafızlarının anlaşılır olması, konuların çoğunu ele alması ve ezberlenmesinin kolay olması gibi özellikleriyle ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bu eser muteahhirûn ulemâ yanında meşhur olan Harîrî'nin (öl. 516/1122) *Mulḥatu'l-i'râb*, İbn Âcurrûm'un (öl. 723/1323) *el-Âcurrûmiyye* ve İbn Hişâm'ın *Ḳatru'n-nedâ ve bellu's-şadâ* gibi eserler kadar kabul görmüştür. Kitap Arapçayı öğrenmek isteyenler için bir giriş mahiyetindedir. Bu eser iki defa yayımlanmıştır. Birincisi Dr. Abdulvâhid b. Muhammed el-Harbî tarafından el-Câmi'atu'l-İslâmiyye Dergisi'nin 183. sayısında neşredilirken ikinci yayın 84 sayfa şeklinde h. 1443 tarihinde Mekke'de bulunan Tayyibetu'l-Hadrâ' Yayın Evi tarafından neşredilmiştir.

2- Şerhu Elfıyyeti İbn Mâlik

İbnu'l-Mibred'e her ne kadar bu kitap nispet edilmişse de²⁹ ona ait bu isimde bir eser günümüze ulaşmamıştır. Bundan ötürü bazı araştırmacılar İbnu'l-Mibred'e ait bu isimde bir kitabın olmadığını iddia etmişlerdir.³⁰ Fakat çok eser te'lif eden İbnu'l-Mibred'in bu isimde de bir eserinin bulunması garipsenecek bir durum değildir.

3- Zebedu'l-‘ulûm ve şâhibu'l-manţûk ve'l-mefhûm

İbnu'l-Mibred, *Câmi'û'l-‘ulûm* eserinin hülasası niteliğindeki bu kitapta kırktan fazla ilmi toplamıştır. Bu kitabın bir bölümünü dil ilimlerine ayırmıştır. Bu bölümde nahiv,³¹ sarf,³² i'râb,³³ lügat,³⁴ şevâhid,³⁵ elğâz,³⁶ arûz,³⁷ garîp,³⁸ me'ânî, beyân, bed' konularını,³⁹ tefsir bölümü

²⁸ Harbî, "eş-Şemeratu'r-râika", 551.

²⁹ Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 70.

³⁰ Hezâzî, "el-Cuhûdu'l-luğaviyye", 1668.

³¹ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/231-233.

³² Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/329-332.

³³ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/237-239.

³⁴ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/243-254.

³⁵ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/257-262.

altında da Kur'ân-ı Kerîm'de geçen garîp kelimeleri açıklamıştır.⁴⁰ Çalışmamızın konusu olan bu eser ileride daha geniş bir şekilde ele alınacaktır.

4- *İthâfu'n-nubelâ bi-ahbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buhalâ*

Müellif bu eserinde cimrilik ve cömertlik kavramlarını ifade eden kelimeleri dilsel yönden incelemiş, İslâm dininin cömertliğe ne kadar önem verdiğini ve cimriliğin kötü bir şey olduğunu âyet ve hadislerle ortaya koymuş, ardından cimrilik ve cömertliği ele alan beyitleri zikretmiştir. Konuyla ilgili kelimeleri dilsel yönden ele alması dilciliğini ortaya koymaktadır.⁴¹

5- *Nuzhetu'l-musâmir fî aĥbâri Mecnûni Benî ‘Âmir*

İbnu'l-Mibred bu eserde Leylâ ile Mecnûn hikâyesinde geçen Mecnûn'un Benî Âmir kabilesine mensup Kays b. Mulevva olduğunu ve onun Leylâ el-'Âmirî'ye olan sevgisini ele almış ve bu âşıkların şiirlerini nakletmiştir. Bazı beyitlerin farklı rivayetlerini zikretmiş, garip kelimeleri açıklamış, bazı kelimelerin vezinlerini zikretmiş ve beyitlerde geçen bazı kelimelerin i'râbını yapmıştır. İbnu'l-Mibred'in hadisçi olması hasebiyle eserde Leylâ ile Mecnûn hakkında haber verirken sened zincirine büyük önem verdiği görülmektedir.⁴²

İbnu'l-Mibred bu eserlerinin yanı sıra fıkıh usulü, fıkıh ve hadis alanında te'lif ettiği eserlerde de dil konularına değinmiştir.⁴³ Örneğin *ed-Durru'n-naĥî fî şerhi elfâzi'l-Hırakî* kitabında dilciliği açıkça görülmektedir. Hanbelî mezhebinde yazılmış ilk temel metinlerden biri olan Ebu'l-Kâsım Ömer b. Huseyn b. Abdillâh el-Hırakî'nin (öl. 334/946) *el-Muĥtaşar*'ındaki garîb kelimeler ve fıkıh terimlerinin açıklandığı bir eserdir. Tanımlar yapılırken âyet ve hadislerle ilaveten Arap şiiri ve deyimlerden de deliller getirilmiştir. Usûl-u fıkıh, mantık ve dil terimlerine de yer verilen eser, fıkıh bablarına göre düzenlenmiş bir nevi fıkıh terimleri sözlüğüdür. İbnu'l-Mibred eserde iştikâk, sarf ve i'râb yönünden bazı açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁴ Nitekim bu kitabı tahkik eden Rıdvân Muhtâr bu eser hakkında "fikhi dilsel bir

³⁶ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/602.

³⁷ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/607-608.

³⁸ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/647-655.

³⁹ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/659-664.

⁴⁰ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 1/659-702.

⁴¹ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *İthâfu'n-nubelâ bi-ahbâr ve eş'âri'l-kuremâ' ve'l-buhalâ*, thk. Yusrî Abdulġanî (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1990).

⁴² Makdisî, *Nuzhetu'l-musâmir*, 13-23.

⁴³ Detaylı bilgi için bk. Hezâzî, "el-Cuhûdu'l-luġaviyye", 1667-1687.

⁴⁴ Türkî, *el-Mezhebu'l-Hanbelî*, 2/471.

ilim kaynağıdır. Bu da Abdulhâdî İbnu'l-Mibred'in dil alanına ne kadar hâkim olduğunu, fikhî meseleleri nasıl hazmettiğine ve tahkik ettiğine delalet etmektedir"⁴⁵ şeklindeki ifadeleriyle ortaya koymuştur. İbnu'l-Mibred *Zînetu'l-'arâis* eserinde ise nahiv kaidelerine göre fikhî meselelerini ele almıştır. Birçok nahiv kaidesini ve bu kaidelerin semeresini zikretmiştir. Toplamda 111 tane kaideyi ele almış, ardından her kaideden çıkarılacak fikhî meselesini açıklamıştır. Bu eser incelendiğinde onun İsnevî'nin (öl. 772/1370) *el-Kevkebu'd-durrî* isimli eserinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbnu'l-Mibred bu kitabı ve müellifini bazı meselelerde zikretmiştir.⁴⁶

İbnu'l-Mibred'in, Hanbelî mezhebindeki meseleleri ele alması kitabını İsnevî'nin eserinden ayırmaktadır. O, dilsel çabasını mezhebini hizmetine koymuştur. İbnu'l-Mibred, belki bu eserini İsnevî'nin tavsiyesi üzerine de yazmış olabilir. Bu önemli eseri daha 20 yaşına ulaşmadan telif etmiştir.⁴⁷ Bu da onun daha erken yaşlarında telif hareketiyle ne kadar başarılı olduğunu göstermektedir. İbnu'l-Mibred'in *ed-Durru'n-naḳî* ve *Zînetu'l-'arâis* isimindeki iki eseri onun dil bilgisini ve yeteneğini mezhebinin hizmetine koyduğunun açık bir delilidir. Bu, mezheb taassubu olarak anlaşılmamalıdır. Zira her mezhebin âlimleri kendi mezheplerini birçok ilim yönünden ele alıp incelemişlerdir. Bu, bilgi zenginliğinin bir çeşididir.⁴⁸

İbnu'l-Mibred, hadis alanında da eser telif ederken dilciliğini göstermiştir. Örneğin *Cevâbu ba'di'l-ḥadam li ehli'n-ni'am 'an taşhîfi ḥadisi "İhtecem"* eseri çok önemli dilsel bir kitaptır. Bu eseri, Hz. Peygamberimizden (sav) rivayet edilen *اِحْتَجَمَ فِي الْمَسْجِدِ* "Mescitte hacamat oldu" hadisi şerifinde geçen *اِحْتَجَمَ* fiilini tashîf olup olmadığı sorusu üzerine telif etmiştir.⁴⁹ Zira bazı âlimler buna binaen camide hacamat olunmasının câiz olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁰ İbnu'l-Mibred *اِحْتَجَمَ* kelimesinin tashîf edildiğini ve doğrusunun *اِحْتَجَرَ* şeklinde yani "mescitte Hz. Peygamberimiz (sav) kendisine oda yaptı" anlamında olduğunu zikretmiş ve bu konuyu

⁴⁵ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *ed-Durru'n-naḳî fi şerhi elfâzi'l-Ḥurâkî*, thk. Rıdvân Muhtâr (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muctema', 1991), 12.

⁴⁶ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *Zînetu'l-'arâis mine't-ṭuraf ve'n-nefâis fi mâ yeteharracu 'ale'l-uşûli'n-naḥviyye mine'l-furû'i'l-fikhiyye 'alâ mezhebi'l-İmâm el-mubeccel Ahmed b. Ḥanbel*, thk. Safvet Âdil Abdulhâdî (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2012), 1/ 328, 363, 372, 404.

⁴⁷ Makdisî, *Zînetu'l-'arâis*, 2012, 2/904-905.

⁴⁸ Hezâzî, "el-Cuhûdu'l-luğaviyye", 1675.

⁴⁹ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *Cevâbu ba'di'l-ḥadam li ehli'n-ni'am 'an taşhîfi ḥadisi -İhtecem*", thk. Muhammed Sabâh Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2003), 35.

⁵⁰ Makdisî, *Cevâbu ba'di'l-ḥadam*, 37.

delilleriyle derinlemesine incelemiştir.⁵¹ *Bulġatu'l-ħaşıġ ilâ ‘ilmi'l-ħadîġ* isimli eserinde hadis ilminin kaidelerini ele almıġ, lafızların manaya delaletine iġaret ederek dilsel yönden ele almıġtır.⁵² İbnu'l-Mibred'in çoġu eserinde dilciliġi açıkça görölmektedir. Biz onun dil ve edebiyata dair bu eserleriyle yetineceġiz.⁵³ Edebiyata dair bazı kitapları tahkik edilmiġse de çoġu eseri henüz tahkik edilmemiġtir. Bu da araġtırmacılara geniġ bir çalıġma alanını sunmaktadır.

İbnu'l-Mibred, belagat ilminde müstakil bir eser telif etmemekle beraber *Zebedu'l-‘ulûm* kitabının 41. bölümünü belagat ilminin alt dalları olan “me‘ânî, beyân ve bedî” sanatlarına ayırmıġ ve orada 6 sayfayı geçmeyecek kadar kısaca bu konulara değinmiġtir.⁵⁴ Me‘ânî ilminde haberi isnâdın durumlarını ve lafız ile mana arasındaki iliġkiyi, takdîm ve te’hîr, isbât, hazif, musâvât, îcâz, itnâb ve talep konusunu iġlemiġtir.⁵⁵ Beyân ilminde hakikat, isti‘âre, mecâz ve kinâye ve bunların kısımlarına değinmiġtir.⁵⁶ Bedî ilminde ise bu ilmin üç kısma ayrıldıġını zikretmiġtir. Birinci kısım lafızla ilgili yani lafzî fesahat olup seci, cinâs gibi toplamda 24 tanedir. İkinci kısım mana ile ilgili yani manevî fesahattir ki 19 çeġidini zikretmiġtir. Bedî ilminin üçüncü kısmı ise sözü güzelleġtirmeyle ilgili manevî fesahat olup bu da 11 tanedir.⁵⁷

İbnu'l-Mibred'in birçoġ ilimde eser telif etmesi onun dil ilimlerini çok iyi tahsil ettiġini göstermektedir. Zira diġer alanlara hâkim olmak için dil ilimlerine ihtiyaç vardır. Nitekim o da kendisinin özelde nahiv ilmi, genelde dil ilimlerine dair olan konumunu Şu Şekilde ifade etmiġtir: “ilimlerden, önce önemli olanı, ardından daha önemli olanı talep edilir. Fıkıh, usulün önüne alınır. Nahiv ve dil ilimleri gibi ihtiyaç duyulan ilimlerden, ihtiyaç duyulan diġer ilimler elde edilir.”⁵⁸ Dolayısıyla diġer ilimleri kavramanın yolu alet ilimlerini bilmeye baġlıdır. Bu yüzden İbnu'l-Mibred öncelikle dil ilimlerine hâkim olmuġ ve bu konuda önemli çalıġmalar yapmıġtır. Dil ilimlerinde en çok telifte bulunduġu alan edebiyat, ardından nahiv, sarf ve garip lafızlar, ardında da belagattir. Böylelikle dil alanlarının tamamına değinmeye

⁵¹ Makdisî, *Cevâbu ba‘đi'l-ħadam*, 35-50.

⁵² İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *Bulġatu'l-ħaşıġ ilâ ‘ilmi'l-ħadîġ*, thk. Salâh b. ‘Âyid eġ-Şelâhî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995).

⁵³ Detaylı bilgi için bk. Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luġaviyye”, 1667-1687.

⁵⁴ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/659-664.

⁵⁵ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/259-260.

⁵⁶ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/260-261.

⁵⁷ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/261-264.

⁵⁸ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *Muġnî zevi'l-efhâm ‘ani'l-kutubi'l-keġîre fi'l-aħkâm ‘alâ mezhebi'l-İmâmî'l-mubeccel Aħmed b. Ĥanbel*, thk. Eġref İbn Abdilmaksûd (Riyad: Mektebetu Taberiyye, 1995), 43.

çalışmıştır. Bu yüzden onun hayatını ele alan bazı âlimler onun dilcilik yönüne de işaret etmişlerdir.⁵⁹ Örneğin Necmuddîn el-Gazzî'nin, onun hakkında “o genellikle hadis ve fıkıhla uğraşmış, nahiv ve sarf ilmine de katkıda bulunmuştur”⁶⁰ sözü bunu göstermektedir. İleride *Zebedu'l-‘ulûm* özelinde ele alacağımız konularda dilciliği açıkça görülecektir.

2. *Zebedu'l-‘Ulûm* Adlı Eseri

İbnu'l-Mibred, bu eseri h. 877 yılında telif etmiştir. Zira eserinin sonunda “eserin müellifi ve toplayıcısı Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî el-Makdisî el-Hanbelî 877 senesinin Cemâziye'l-âhir ayının 22'sinde çarşamba gününde bu eseri bitirmiştir.” şeklinde açıkça telif tarihini zikretmiştir.⁶¹ Eser, ansiklopedik bir kitap niteliğinde olup birçok ilmi barındırmıştır. *Câmi'u'l-‘ulûm* eserinin⁶² hülasası niteliğindeki bu kitapta toplamda 42 tane ilmi toplamıştır. Nitekim kendisi de eserinin girişinde “ben, *Câmi'u'l-‘ulûm* eserini telif edip ve orada okunan bütün ilimleri topladığımda kitaba baktım ve hacminin zamanımızın çoğu kişisine zor gelecek kadar büyük olduğunu gördüm. Bunu üzerine talibin, isteğini alabileceği özet şeklinde zarif bir kitap telif etmeye niyetlendim. Bu konuda Allah'tan (cc) yardım talep ettim ve ona dayandım. Bu kitabı başka bir esere müracaat etmeden kendi fikir denizimden çıkarmaya gayret ettim. Muvaffakiyet ancak Allah (cc) ile dir.”⁶³ gibi ifadelerde bulunarak buna dikkat çekmiştir. İbnu'l-Mibred'in, eserinin girişinde ifade ettiği bu sözünden şunları çıkartmamız mümkündür:

- İbnu'l-Mibred *Zebedu'l-‘ulûm* eserini, döneminde okunan bütün ilimleri topladığı *Câmi'u'l-‘ulûm* eserinden sonra kaleme almıştır. Kısa olmakla nitelediği bu eserde kırktan fazla ilmi toplaması, *Câmi'u'l-‘ulûm* eserinin hacim bakımından ne kadar büyük olduğunu göstermektedir.
- İbnu'l-Mibred *Zebedu'l-‘ulûm* eserini h. 877 senesinde telif ettiğine göre o tarihte 37 yaşlarında olması gerekir. *Câmi'u'l-‘ulûm* gibi büyük hacimli önemli bir eseri daha önce yazdığına göre bu, onun genç yaşına rağmen ilimlerde derinleştiğini göstermektedir.

⁵⁹ Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317; İbnu'l-‘İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 10/62; Gazzî, *en-Na'tu'l-ekmel*, 69.

⁶⁰ Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire*, 1/317.

⁶¹ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2010, 2/689.

⁶² İbnu'l-Mibred'in bu eseri günümüze ulaşmamıştır. *Zebedu'l-‘ulûm* eserinin girişinde bu kitaptan bahsetmesi onun *Câmi'u'l-‘ulûm* eserini telif ettiğini gösteriyor. Ne yazık ki bu eser kayıptır bk. Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, Muhakkikin sözü, 1/131.

⁶³ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 1/131.

- *Zebedu'l-‘ulûm* kitabı, isminin terkiibinde bulunan “ilimler” anlamındaki el-‘ulûm ifadesi İbnu'l-Mibred'in hacimli kitabı olan *Câmi'u'l-‘ulûm* “ilimlerin toplayıcısı” eserindeki ilimleri ifade etmektedir. Yani başındaki tarif edatı, ahd-i hâricî ismiyle bilinen elif lâmdır. Dolayısıyla *Zebedu'l-‘ulûm* “ilimlerin kaymağı” anlamında *Câmi'u'l-‘ulûm* kitabının özeti konumundadır. Burada eserde geçen önemli konuları ele almıştır. Şâhibu'l-mantûk ve'l-mefhûm ifadesi ise kitabın geniş çerçeveli olduğuna işaret ediyor. Zira bir sözün konuşulan tarafı ve konuşulmayan mana tarafı vardır. Bu kitap da her ikisini toplamıştır.
- İbnu'l-Mibred'in, eserin önsözünde kitabı başka eserlere müracaat etmeden kendi fikrinin denizinden yazdığını söylemesinden kasıt *Câmi'u'l-‘ulûm* eseri dışında başka bir kitaba bakmadığıdır. Çünkü o esere müracaat etmeden aynı konuları, şahısları, tarihleri ve olayları tertipli bir şekilde tasnif etmesi düşünülemez. Buna binaen şunu dememiz mümkündür: İbnu'l-Mibred'in *Zebedu'l-‘ulûm* eserinde kaynak olarak kullandığı tek kitap *Câmi'u'l-‘ulûm* eseridir. Bu da onun *Câmi'u'l-‘ulûm* eserinde konuları tasnif ederken başka kaynaklara başvurduğunu engellemez. Zira asıl kitap olan *Câmi'u'l-‘ulûm* kitabının başka eserlerden istifade ettiği kaçınılmazdır.⁶⁴
- İbnu'l-Mibred'in, sözü kısa tutacağına dair şartı onun bu eserdeki metodunu göstermektedir. Nitekim o, birkaç konu dışında bu metoduna bağlı kalarak sözü çok uzatmamıştır.⁶⁵

2.1. İbnu'l-Mibred'in *Zebedu'l-‘ulûm* Eserinde İzlediği Metot

İbnu'l-Mibred'in bu eseri incelendiğinde şunları söylemek mümkündür:

- İbnu'l-Mibred, kitabını genellikle “leff ve'n-neşr” üslubu üzerine telif etmiştir.⁶⁶ Şöyle ki konunun meselelerini önce birkaç kelime şeklinde özet olarak vermiş, ardından onları neşr yoluyla teker teker ele almıştır. Bununla okuyucunun, bir ilmin genel konularına daha çabuk hâkim olması amaçlanmıştır.

⁶⁴ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 1/86.

⁶⁵ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 1/86.

⁶⁶ el-Leff ve'n-neşr: İki veya daha fazla kelimenin icmâlen zikredilip ardından zikredilen kelimelerin her birine eşleşebilecek aynı sayıda kelimenin getirilmesidir. Bu sanat hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Doğan, “Arap Belâgatında el-Leff Ve'n-Neşr Sanatı ve Kur'an'daki Bazı Ayetler Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (01 Şubat 2007), 313-340.

- İbnu'l-Mıbrad ihtilafı bir konuyu zikrettiğinde kendi tercihini de ifade etmiş ve konu hakkındaki ihtilafı عَلَى خِلَافٍ “bir ihtilaf üzere” veya konu hakkında üç veya dört farklı görüş olduğunda ise hangi görüşü tercih ettiğini فِي ثَالِثٍ “üçüncü bir görüşte”, فِي رَابِعٍ “dördüncü bir görüşte” şeklinde ortaya koymuştur.⁶⁷
- Bazı yerlerde aynı bölümde ele alınması gereken konuları başka yerlerde zikrederek birbirinden ayırmıştır. Örneğin garip kelimeler konusunu dil ile ilgili konulardan sonra zikretmek yerine fiten konusundan sonra zikretmiştir. Aynı şekilde dil ilimlerini de birbirinden ayırmıştır. Nahiv, i'râb, lügat, şevâhid, sarf konularını bir arada ele alırken ardından tıp ve eczacılık konusunu zikretmiş, ardından arûz ilmini, sonra hikmet ve vaazlar, sonra garip kelimeler, ardından da me'ânî, beyân ve bedî' konularını ele almıştır. Ancak kanaatimizce dağınıklığın olmaması için bütün dil konularının belli bir sıraya göre verilmesi, okuyucu için daha yerinde bir durum olur.⁶⁸
- Daha önce de zikredildiği üzere kitabında dil ilimleriyle ilgili şu bölümleri oluşturmuştur: Nahiv,⁶⁹ sarf,⁷⁰ i'râb,⁷¹ lügat,⁷² şevâhid,⁷³ elğâz,⁷⁴ arûz,⁷⁵ garîp,⁷⁶ me'ânî, beyân, bedî' konularını,⁷⁷ tefsir bölümü altında da Kur'ân-ı Kerîm'de geçen garîp kelimeleri açıklamıştır.⁷⁸ Kısaca buralarda işlenen konuları şu şekilde özetlemek mümkündür:

Dil ilimleriyle ilgili ilk olarak nahiv bölümünü ele almış, burada müfred ve mürekkebe lafız, marife, nekire, marifenin kısımları, murab ve mebnî isim, merfû, mansûb ve mecrûb isimler, en sonda da harfler konusunu işlemiştir.⁷⁹

⁶⁷ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 1/86-87.

⁶⁸ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 1/87.

⁶⁹ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/231-233.

⁷⁰ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/329-332.

⁷¹ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/237-239.

⁷² Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/243-254.

⁷³ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/257-262.

⁷⁴ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/602.

⁷⁵ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/607-608.

⁷⁶ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/647-655.

⁷⁷ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/659-664.

⁷⁸ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 1/659-702.

⁷⁹ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/231-233.

İ'râb bölümünde i'râbın bazen müfred kelime üzerinde, bazen cümle üzerinde cereyan ettiğini zikretmiş, ardından i'râb yöntemini, okuyanın anlayacağı bir üslupla ortaya koymuş, en sonda cümle i'râbına değinmiştir.⁸⁰ Nahiv ve i'râb bölümünde ele aldığı konulara ileride daha detaylı olarak değinilecektir.

İ'râb konusundan sonra lügat bölümünü ele almış, burada garip kelimeleri alfabetik sıraya göre ele almıştır. Ayrıca önce isimleri, sonra fiilleri açıklamıştır. Kelimeler arasında اَلْعَزْدُ “el-Ezd” gibi bazı kabilelerin, يَثْرِبُ “Yesrib/Medine” gibi bazı yerlerin ve اَتَانُ “dişi eşek” gibi bazı hayvanların isimlerine de yer vermiştir. Aynı şekilde üç şekilde okunuşu bulunan اَللّٰهُ “Allah’ın isimlerinden”, اَلْاَيُّ “iyilik”, اَلْبُرِّ “buğday” gibi “müselles” bazı kelimelere de yer vermiştir.⁸¹

Şevâhid bölümünde nahiv meselelerinde şiirlerden ve Araplardan rivayet edilen sözlerden delil olarak getirilen istişhâdlere yer vermiştir. Bunları da alfabetik sırayla zikretmiş, bazen de sadece istişhâdin geçtiği şiirin bir mısrasını vermeyele yetinmiştir. Bu bölümde zikrettiği istişhâd sayısı 546 taneye ulaşmaktadır.⁸² İlk zikrettiği istişhâd ise Lebîd b. Rebîa el-Âmirî’ye (öl. 41/660) ait olan şu beyittir:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ / وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

*Dikkat et, Allah dışında her şey batıldır, her nimet şüphesiz zaildir.*⁸³

Bu beyitteki istişhâd yeri ise خَلَا kelimesinin fiil olup kendinden sonraki kelimeyi mansûb yapmasıdır.⁸⁴

Eserde zikrettiği son istişhâd ise şu beyittir:

يَا عَنزُ هَذَا شَجَرٍ وَمَاءٌ / عَاعَيْتُ لَوْ يَنْفَعُنِي الْعَيْعَاءُ

*Ey Teke! Bu ağaç ve sudur, seslenmek fayda verirse sana seslendim.*⁸⁵

⁸⁰ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/237-239.

⁸¹ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/243-254.

⁸² Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/257-326.

⁸³ Lebîd b. Rabîa el-ʿÂmirî, *Dîvânü Lebîd b. Rabîa el-ʿÂmirî* (Bayrut: Dâru Sâdir, ts.), 132.

⁸⁴ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/256.

⁸⁵ Makdisî, *Zebedu'l-ʿulûm*, 2/326.

Bu beyitteki istişhād yeri ses isimlerinin عَاعَيْتُ ve الْعِيَاءُ şeklinde isim ve fiil şeklinde ifade edilmesidir. Zira tekeye/keçiye seslenmek için kullanılan lafız عَاعَيْتُ ve الْعِيَاءُ şeklinde dile getirilmiştir.⁸⁶

Sarf ilmi bölümünde bu ilmin isim ve fiillerle ilgili olduğunu harflerin ve harflere benzeyen kelimelerin buna dâhil olmadığını zikretmiştir. İlk olarak üç ve dört harfli, mücerred ve mezîd fiilleri açıklamış, ardından meçhul fiili, muza‘af, misâl, ecvef ve mu‘tel konusunu, sonra da müştak kelimeleri, zaman, mekân, alet, merra ve hey‘et isimlerini ele almıştır.⁸⁷ Bu itibarla genel olarak sarf ilminin konularını eserinde barındırmıştır.

Arûz ilmi konusunu kitabın sonlarına doğru ele almış, burada 16 tane arûz ölçüsünü illetlerini zikretmeden ortaya koymuştur.⁸⁸ *Zebedu'l-‘ulūm* eserinde belagat ilminin alt dalları olan “me‘ânî, beyân ve bedî” sanatlarına da yer vermiş ve kısaca bu konulara değinmiştir. Daha önce belagat konuların ele alınan meselelerini zikrettiğimiz için burada tekrar etmeye gerek yoktur.

Zebedu'l-‘ulūm eserinde dil konuları dışında ele aldığı ilimler ise şunlardır: Usûlu‘d-dîn, usûlu‘l-fıkıh, fıkıh, ehâdîs ve delâil (fıkıhla ilgili hadisleri ele almıştır), isnâd, hadîs ilimleri, esmâu‘r-ricâl, târîh ve vefeyât, zabt ve takyîd, tefsir, kırâât, nâsîh ve mensûh, tasavvuf, cedel, mantık, tıp, müfred ilaçlar, mürekkep ilaçlar, yiyecek ve içecek, müfred yiyecekler, ta‘şîb, eşyaların izahı, eşyaların kalitesi, ibdâl, teşrih, ta‘bîr, şerî adaplar, lugazlar, hikmet ve vaazlar, fırka ve mezhepler, ferâiz, hisâb, fiten ve melâhim, fezâilu‘l-Kur‘ân, acayip şeyler.

3. *Zebedu'l-‘Ulūm* Eserinde İbnu‘l-Mıbred’in Dilciliđi

İbnu‘l-Mıbred’in eserleri incelendiğinde kendisinin Arap diline hâkim bir nahivci olduğunu açıkça görülmektedir. Önceden de zikredildiği üzere nahiv ilminde *eş-Şemeratu‘r-râika fi ‘ilmi‘l-‘Arabiyye* isminde bir metin kaleme almış, ayrıca *Zebedu‘l-‘Ulūm* eserinde birçok bölümü dil konularına ayırmıştır. İbnu‘l-Mıbred, i‘râb ilmine çok önem vermiştir. Bu isimde bir bölüm de telif etmiştir. Burada i‘râb metodunu örnekleriyle zikretmiştir. İ‘râb bölümünde genel olarak şunları zikretmiştir: İ‘râb bazen kelimelerde, bazen de cümlelerde cereyan eder. Kelimeler ya isim, ya fiil, ya harftir. Her birinin kendine has alametleri vardır. İsimler ya murab olurlar ya da harfe benzerliklerinden ötürü mebnî olurlar. Mebnî olan kelimenin ne

⁸⁶ Makdisî, *Zebedu‘l-‘ulūm*, 2/326.

⁸⁷ Makdisî, *Zebedu‘l-‘ulūm*, 2/329-332.

⁸⁸ Makdisî, *Zebedu‘l-‘ulūm*, 2/607-608.

üzere mebnî olduğuna bakmak gerekir. Son harfi sâkin ise sükûn üzere, değilse ya fetha, ya zamme, ya da kesra üzere mebnî olduğunu söylemek gerekir. Kelime murab ise ya hareke ya da harf ile i'râb olur. Harekeyle irâb olanlar ya zâhirden/açıktan i'râb olurlar, ya da kelimenin mankûs, maksûr veya mütekellim yâ'sına izafesinden ötürü takdîren irab olurlar. İ'râb ya merfû, ya mansûb ya da mecrûr olur. Gayr-ı munsarif olan kelime fetha ile mecrûr olur. Esmâ-ı sitte vâv ile merfû, elif ile mansûb ve yâ ile mecrûr olurken; tesniye, elif ile merfû, yâ ile mansûb ve mecrûr; cemi ise vâv ile merfû, yâ ile mansûb ve mecrûr olur. Mebnî olanlar mahallen i'râb alır. Fiil mâzî, muzâri ve emir şeklinde üçe ayrılır. Mâzî fiil fetha üzere mebnî olurken, emir fiili sükûn üzere mebnî olur. Muzâri fiil ise te'kîd ve te'nîs nûn'u bitişmediği zaman murabtır. Fiil de ya hareke ya harf ile i'râb olur. Emsile-i hamse denilen kalıplardansa harf ile i'râb olurken, bunun dışında ya açıktan ya da takdîren hareke ile i'râb olur. Fiil merfû, mansûb ve mecrûm olur. Nasb ve cezim amillerinden soyutlandığı için zamme ile merfû olur. Harf de mana harfi ve mebnâ/alfabe harfi şeklinde ikiye ayrılır. Harf ya âmil olur ya da mühmel "amelsiz" olur. Âmil olan harf, ya lafızda ya manada amel eder. Bunların tamamı, kelime i'râb edilirken belirtilmelidir. Cümle ise bazen mübtedâ, haber, fâil, mef'ûl, hâl, temyîz, muzâf ileyh konumunda olabilir.⁸⁹ Dolayısıyla İbnu'l-Mibred'in i'râb hususunda kaleme aldığı bu bölümde onun kelime ve cümlenin i'râbında lazım olan bilgileri genel olarak zikrettiği, i'râbta mahalli olmayan cümleler gibi bazı konulara da değinmediği görülmektedir.

İbnu'l-Mibred nahiv bölümünde özet bir şekilde nahiv konularını ele almakla beraber kelimenin ve cümlenin nasıl i'râb edilmesi gerektiğine dair "i'râb" bölümünde dile getirdiği konuları da zikretmiştir.⁹⁰

İbnu'l-Mibred *Zebedu'l-‘ulûm* eserinde Kur'ân-ı Kerîm'de geçen garip kelimelerin anlamlarını verdiği tefsir bölümünü oluşturmuştur. Burada kelimeleri alfabetik sıraya göre düzenleyerek açıklamıştır.⁹¹ Bu da onun tefsir ilmine hâkim olmasıyla beraber anlam bilim bakımından dilciliğini de göstermektedir. Aynı şekilde mezkûr eserde 40 hâdis-i şerîfde geçen garip kelimelerin manalarını alfabetik sıraya göre vermiştir.⁹²

İbnu'l-Mibred'in farklı eserlerinde nahivle ilgili bazı tercihleri incelendiğinde örnek olarak şunları zikretmek mümkündür:

⁸⁹ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/237-239.

⁹⁰ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2010, 2/231-233.

⁹¹ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 1/659-702.

⁹² Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2010, 2/647-655.

- Arapçada اِذْ kelimesi geçmiş zamanı, اِذْ kelimesi de gelecek zamanı ifade ederken bir görüşe göre bazen bu iki kelime birbiri yerine kullanılabilir. Fakat İbnu'l-Mibred bu görüşü tercih etmediğini وَأَصْحَابُ الْمَنْعِ “doğrusu bunun olmamasıdır”⁹³ şeklinde ifade etmiştir.
- Muzâri fiilin hâl/şimdiki zaman ile istikbâl/gelecek zaman anlamını ifade etmesi hususunda bazıları şimdiki zamanı hakiki anlamda, gelecek zamanı mecâzî anlamda, kimisi gelecek zamanı hiçbir şekilde ifade etmediğini, kimisi de şimdiki zamanı ifade etmediğini iddia ederken İbnu'l-Mibred her iki anlamda ortak kullanılmasının daha doğru olduğunu وَقِيلَ مُشَارَكٌ بَيْنَهُمَا وَهُوَ الصَّحِيحُ “muzâri fiilin, şimdiki zaman ile gelecek zamanda ortak olduğu da söylenmiştir. Bana göre doğru olan da budur” şeklinde ifade etmiştir. Bu aynı zamanda İbn Mâlik ve Ebû Hayyân'ın görüşüdür.⁹⁴
- Muzâri fiilin başına gelen nasb edatları bazalarına göre fiili, gelecek zamana kayıtlarken bazalarına göre her iki zamana da muhtemeldir. İbnu'l-Mibred sadece gelecek zamana kayıtlanmasının daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵ Nitekim İbnu'l-Mibred'in bu görüşü nahivcilerin çoğunun görüşünü de temsil etmektedir.⁹⁶
- Zeyd ve Amr ayağa kalktı” örneğindeki kullanım gibi matûf konumundaki kelime neyin amel ettiği hususunda bazı görüşler mevcuttur. Şöyle ki kimi nahivciye göre atif harfinden sonra mukadder bir fiil amel ederken, bazalarına göre atif harfinin kendisi amel etmiş, diğerlerine göre ise matûf aleyhte amel eden aynı amil matûfta da amel etmiştir. İbnu'l-Mibred de bu üçüncü görüşü tercih etmiştir.⁹⁷ Bu görüş aynı zamanda çoğu nahivcinin görüşünü de temsil etmektedir.⁹⁸

İbnu'l-Mibred muhtelif eserlerinde sarf konularına değinmiştir. Bu konuda bir kitap te'lif etmemekle beraber *Zebedu'l-'ulûm* eserinin sarf bölümünde sarf ilmine harfin dâhil

⁹³ Makdisî, *Zînetu'l-'arâis*, 2012, 2/470.

⁹⁴ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî (Mısır: Dâru Hecer, 1990), 1/17-18; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-ğarab min lisâni'l-'arab* (ciltleri birleştirilmiş hali), thk. Receb Osman Muhammed, Abduttevvâb Ramazân (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 4/2029.

⁹⁵ Makdisî, *Zînetu'l-'arâis*, 2012, 2/562.

⁹⁶ Ebû Bîşr 'Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 3/6-7; el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-ğarab*, 4/2031; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 1/34; Hezâzî, “el-Cuhûdu'l-luğaviyye”, 1697-1698.

⁹⁷ Makdisî, *Zînetu'l-'arâis*, 2012, 2/637.

⁹⁸ Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaşşeri*, thk. Emîl Bedî' Yakûb (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001), 4.

olmadığını, bu ilmin fiil ve isimde cereyan ettiğini ifade ettikten sonra fiilin sülâsî veya rubâî, mücerred veya mezîd, sâlim veya gayr-ı sâlim olduğunu zikretmiştir. Devamında zikrettiği konulara binaen fiil kalıplarına teker teker değinmiştir. Son bölümde ise zaman, mekân ve alet ismi, merra ve hey'et kalıplarını zikretmiştir.⁹⁹ İbnu'l-Mibred'in bazı eserlerinde kelimenin asıllarını ele aldığı bazı sarf meselelerini görmek mümkündür. Buralarda bazı kelimelerin asıllarını, tekillerini ve açıklamalarını vermiştir. Örneğin أَرْوَاحَ “rüzgârlar” kelimesinin tekilinin رِيح kelimesi olduğunu رِيحٌ عَلَى رِيحٍ وَ أَرْوَاحٍ “çünkü bu kelime رِيح ve أَرْوَاح kelimeleri üzerine çoğul yapılıdır” şeklindeki sözüyle illetlendirmiştir.¹⁰⁰ Hz. Peygamber efendimizin (sav) ismi olan الْحَمْدُ kelimesinin الْحَمْدُ “hamd” kelimesinden türediğini zikretmiştir.¹⁰¹ الْكِرْمِ، الْبَيْدْلِ، السَّخَاءِ “cömertlik”, الْبَيْخْلِ “cimrilik” gibi kelimelerin çekimlerini vermiştir. Aynı şekilde bazı fiillerin hangi kalıpta olduğunu açıklamıştır. Örneğin بَدَلَ “cömertlik etti” fiili نَصَرَ “yardım etti” fiili kalıbında, بَخَلَ “cimrilik yaptı” fiili فِيهِمْ “anladı” kalıbında ve سَخَوُ “cömertlik yaptı” fiili ise ظَرَفَ “zarif oldu” fiili kalıbında olduğunu zikretmiştir.¹⁰² Bazen de ihtilafı sarf konularında tercih ettiği görüşü dile getirmiştir. Örneğin: وَسَطًا kelimesinin zabtını açıklarken sahîh olan görüşün sîn harfinin sâkin şeklinde olduğunu fakat harekeli olmasının da câiz olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³ السُّحُورِ kelimesindeki sîn harfinin fethalı olması durumunda “sahurda yenilen şey” anlamında olduğunu, zammeli olması durumunda ise “sahur yapmak” demek olduğunu zikretmiştir. Bazılarına göre her iki durumda da “sahur yapma” anlamını barındırdığını, fakat kendisine göre طَهُورِ “temizlikte kullanılan su” ve طُهورِ “temizlenmek” kelimeleri gibi her iki anlamın her iki kelimedede bulunmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴ Dolayısıyla İbnu'l-Mibred muhtelif eserlerinde dilciliğini çok yönlü olarak ortaya koymuş ve bununla konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamıştır.

Sonuç

Daha çok hadis alanında meşhur olan İbnu'l-Mibred, birçok ilimde kitap telif eden bir âlim olup Arap dil ilimlerinde de önemli katkılarda bulunmuştur. Nahiv ilminde müstakil bir kitap telif etmekle beraber fıkıh, hadîs ve farklı ilim kitapları içerisinde dil konularına

⁹⁹ Makdisî, *Zebedu'l-‘ulûm*, 2/329-332.

¹⁰⁰ Makdisî, *Nuzhetu'l-musâmir*, 35.

¹⁰¹ İbnu'l-Mibred el-Makdisî, *Gâyetu's-sûl ilâ 'ilmi'l-‘uşûl*, thk. Bedr b. Sâdir es-Sebîî (Kuveyt: Dâru Ğirâs, 2012), 76.

¹⁰² Makdisî, *İthâfu'n-nubelâ*, 34-40.

¹⁰³ Makdisî, *ed-Durru'n-naķi fi şerhi elfâzi'l-Hırakî*, 2/231.

¹⁰⁴ Makdisî, *ed-Durru'n-naķi fi şerhi elfâzi'l-Hırakî*, 2/364.

değinmiştir. Bu kitaplardan birisi de *Câmi'û'l-'ulûm* eserinin hûlasası niteliğinde ve birçok ilmi barındıran ansiklopedik bir kitap olan ‘‘ilimlerin kaymağı’’ anlamındaki *Zebedu'l-'ulûm* eseridir. Bu eserde nahiv, sarf, i'râb, lûgat gibi birçok dil konusunu ele almıştır. Belâgat alanında az çalışması bulunmakla beraber edebiyatta birçok eser kaleme almıştır. İbnu'l-Mibred çok yönlü derin bir âlim olduğundan diltciliğini farklı konular içerisinde de ortaya koymuştur.

Zebedu'l-'ulûm eseri İbnu'l-Mibred'in bilgeliğini açıkça göstermektedir. Zira bu eserde 42 tane farklı ilmi bir araya getirmiş, çok nakilde bulunmaktan kaçınmış, kendi ilminin yüzgecinden geçirerek okuyucuya konunun hûlasasını vermiştir. Burada dil konularına ayırdığı bölümlerde de gerekli açıklamalarda bulunmuş ve fazla ayrıntıya girmekten kaçınmıştır.

İbnu'l-Mibred, Arap grameri konusunda önceki gramercilerin ortaya koyduğu görüşleri nakletmekle beraber bu konuları kendi ilmiyle ve bilgisiyle harmanlamıŐ ve ihtilaflı meselelerde tercihlerde bulunmuştur. İbnu'l-Mibred'in çeşitli ilimler bağlamında dil konularını ele aldığı eserleri Arap ülkelerinde bazı araştırmacılar tarafından ele alınmıŐsa da akademik camiada yeterince incelenmemiştir. Bu eserlerin araştırma konusu yapılması ilim camiasına yarar sağlayacaktır.

Kaynakça

- ‘Âmirî, Lebîd b. Rabî‘a. *Dîvânu Lebîd b. Rabî‘a el-‘Âmirî*. Bayrut: Dâru Sâdir, ts.
- Cûmânî, Saîd - Hirschler, Konrad. *Muellefâtu Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî ve musâmetuh fi hıfzi’t-turâsi’l-fikrî*. Leiden: Brill, 2021.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *Bulğatu'l-ḥaşş ilâ ‘ilmi’l-ḥadîs*. thk. Salâh b. ‘Âyid eş-Şelâhî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *Cevâbu ba’dî’l-ḥadam li ehli’n-ni‘am ‘an taşhîfi ḥadîsi -İhtecem*. thk. Muhammed Sabâh Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2003.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *ed-Durru’n-naķî fi şerhi elfâzi’l-Ḥırâķî*. thk. Rıdvân Muhtâr. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muctema‘, 1991.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *Gâyetu’s-sûl ilâ ‘ilmi’l-uşûl*. thk. Bedr b. Sâdir es-Sebî. Kuveyt: Dâru Ğirâs, 2012.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *İthâfu’n-nubelâ bi-aḥbâr ve eş‘ari’l-kuremâ’ ve’l-buḥalâ*. thk. Yusrî Abdulğani. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 1990.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *Muğni zevi’l-efhâm ‘ani’l-kutubi’l-keşîre fi’l-aḥkâm ‘alâ mezhebi’l-İmâmi’l-mubeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Eşref İbn Abdilmaksûd. Riyad: Mektebetu Taberiyye, 1995.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *Nuzhetu’l-musâmir fi aḥbâri Mecnûni Benî ‘Âmir*. thk. Muhammed Altuncu. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1994.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *Zebedu’l-‘ulûm ve şâhibu’l-mantûk ve’l-mefhûm*. thk. Abdullah b. Huseyn el-Mevcân. 2 Cilt. Cide: Merkezu’l-Kevn, 2010.
- Makdisî, İbnu'l-Mibred. *Zînetu’l-arâis mine’ṭ-ṭuraf ve’n-nefâis fi mâ yeteḥarracu ‘ale’l-uşûli’n-nahviyye mine’l-furû‘i’l-fikhiyye ‘alâ mezhebi’l-İmâm el-mubeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Safvet Âdil Abdulhâdî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru’n-Nevâdir, 2012..
- Doğan, Yusuf. “Arap Belagatında el-Leff ve’n-Neşr Sanatı ve Kur’an’daki Bazı Ayetler Üzerine Bir İnceleme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (01 Şubat 2007), 313-340.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu’d-ḍarab min lisâni’l-‘arab(ciltleri birleştirilmiş hali)*. thk. Receb Osman Muhammed, Abduttevvâb Ramazân. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1998.
- Gazzî, Muhammed b. Muhammed Necmuddîn. *el-Kevâkibu’s-sâire bi a’yâni’l-mieti’l-‘aşîre*. thk. Halîl Mansûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997.
- Gazzî, Muhammed Kemâluddîn b. Muhammed el-‘Âmirî. *en-Na’tu’l-ekmel li aşḥâbi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. M. Mutî‘ el-Hâfız. Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1982.
- Harbî, Abdulvâhid b. Muhammed. “eş-Şemeratu’r-râiķa fi ‘ilmi’l-‘Arabiyye li İbni’l-Mibred”. *Mecelletu Cami’ati’l-İslâmiyye* 51/183 (2018), 538-615.

- Haymî, Salâh b. Muhammed. “Cemâluddîn Yûsuf b. Abdilhâdî el-Mağdisî ed-Dimaşkî (h. 909): hayâtuh ve âşâruhu'l-mahtûta ve'l-mahtûbû'â”. *Mecelletu Ma'hedu'l-Mahtûta*, Kuveyt 2/26 (1402 1982), 775-812.
- Hezâzî, Ahmed b. Muhammed Abdullah. “el-Cuhûdu'l-lugaviyye li Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî el-Ĥanbelî el-ma'rûf bi İbni'l-Mibred”. *Mecelletu Kulliyeti'l-Luğati'l-Arabiyye* 37 (2022), 1645-1732.
- İbn Abdilfettâh, Sâlih b. Muhammed. *el-Fehresu'l-vaşfi li'n-nusehi'l-ħaṭṭiyye li muellefâti'l-imâm el-allâme el-muħaddiṣ Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî ed-Dimaşkî eṣ-Şâlihî el-Ĥanbelî el-ma'rûf b. İbni'l-Mibred el-maḥfûza bi Dâri'l-Kutubi'l-Miṣriyye*. Kuveyt: Letâif Li Neşri'l-Kutub ve'r-Resâili'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Humeyd, Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Âmirî en-Necdî. *es-Suħubu'l-vâbile ‘alâ ħarâ'ihi'l-Ĥanâbile*. thk. Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillah. *Şerħu't-Teshîl*. thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Mellâ el-Halebî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Mut'âtu'l-ezhân mine't-temettu'i bi'l-iķrân beyne terâcimi'ş-şuyûḥ ve'l-aķrân*. thk. Selahuddîn Halil eṣ-Şeybânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sadir, 1999.
- İbn Ya'îṣ, Ebu'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îṣ b. Ali. *Şerħu'l-Mufaṣṣal li'z-Zemaḥşeri*. thk. Emîl Bedî' Yakûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. thk. Abdulkâdir Arnâud Mahmûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- İbrâhîm, Ahmed Hâşim Muhammed. “eḍ-Ḍamîr ve eṣeruhu'n-naḥvî ‘ale'l-ħukmi'l-fiķhî ‘inde İbni'l-Mibred -'arâis mine't-ṭuraf ve'n-nefâis”. *el-Mecelletu'l-Arabiyye Medâd*, Mısır 6 (2019), 19-32.
- Kalaç, Rıdvan. *Eyyûbî ve Memlûk Dimaşk'ında Hadis: Kudâme Ailesi Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Kalaç, Rıdvan - Engin, Hayrullah. “Mürsel ve Müdelles Rivâyetler - İbnu'l-Mibred el-Makdisî (ö.909/1503) Özelinde”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 53-72.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi' li-ehli'l-ķarni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Selâme, Nâsır b. Su'ûd. *Mu'cemu muellefâti Yûsuf b. Hasan b. Abdilhâdî el-Ĥanbelî el-maḥtûta bi Mektebâti'l-Âlem*. Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ, 1999.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsuddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Turkî, Abdullâh b. Abdilmuhsin. *el-Mezhebu'l-Ħanbelî: dirâse fî tarîĦih ve simâtiĦ ve eşher a'lâmiĦ ve muellefâtiĦ*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2002.

Ziriklî, Ebû Ğays Muhammed Hayruddîn. *el-A'lam*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-‘İlm li'l-Melâÿîn, 2002.

Linguistics of İbn al-Mibrad in the Context of his Work *Zabadu'l-ʿulûm wa şâhibu'l-mantûk wa'l-mafhûm*

Assist. Prof. Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

Extended Summary

The primary tool facilitating communication among individuals is language, with each language possessing its own disciplinary framework. Syntax, recognized as an autonomous discipline, emerged from the theoretical inquiries of linguists concerning the lexicon of the Arabic language. Following the initial studies pioneered by Abu'l-Aswad ad-Dualî (d. 69/688) in Basra, subsequent generations of grammarians elaborated the fundamental principles and regulations of Arabic, both in spoken and written forms. These developments were made in line with the inductive approach, relying on illustrative examples. Notably, significant efforts have been devoted to identifying and elucidating the rationales behind these principles, with some studies being initiated in this direction. Yusuf bin Hassan bin Abdul Hadi Al-Hanbali famous by the name of İbn al-Mibrad al-Maqdisî, is one of the scholars known for compiling many works. He was engaged in scientific education and writing from his childhood until his death. Although it is an independent language work, he has touched upon language issues under section headings or under different topics in his different works. İbn al-Mibrad's nickname is Abu'l-Mahâsin and his nickname is Jamâluddîn. The reason why he was given the nickname İbn al-Mibrad by his uncle was either because he was strong or because his hands were hard and rough.

İbn al-Mibrad acquired knowledge from numerous scholars, with his father being a particularly influential figure in his education. He assumed the responsibility of imparting teachings and issuing fatwas, excelling across various disciplines. Devoting his life to scholarly pursuits and writing, he garnered praise from many scholars for his erudition and contributions. Additionally, he distinguished himself as a polymath, producing works across a wide array of fields. It is documented that he authored over seven hundred books, a testament to his proficiency not only in a singular domain but across multiple branches of knowledge.

İbn al-Mibrad wrote his work *Zabadu'l-ʿulûm wa şâhibu'l-mantûk wa'l-mafhûm* in 877 Hijri. The work is an encyclopedic book and contains many knowledge. There are a total of 42 different sciences in this book, which is the summary of the work *Câmi'u'l-'ulûm*. In his book, he created the following sections related to linguistic sciences: naḥw, şarf, i'râb, lughat,

shawâhid, alghâz, 'arûḍ, gharîp, ma'ânî, bayân, badî' and under the tafsir section, he includes the topics of gharîp, which is mentioned in the Holy Quran. explained the words.

In certain instances, he arranged topics that would be collected in the same section by mentioning them in other places. For example, instead of mentioning the subject of strange words after the subjects related to language, he mentioned it after the subject of "fitan". Similarly, he fragmented the linguistic disciplines themselves, interleaving them with unrelated subjects. While initially addressing topics such as naḥw, i'râb, lughat, shawâhid and sarf together, he then transitioned to subjects such as medicine and pharmacy, followed by the science of 'arûḍ, wisdom and sermons, the topic of unusual words, and subsequently, the subjects of ma'ânî, bayân and badî'.

Concerning linguistic sciences, he first dealt with the subject of "syntax", here he dealt with the subject of mufred and ink words, marifa, nakira, parts of marife, murab and mabnî nouns, marfû, mansûb and macrûr nouns, and lastly, the subject of letters. In the "i'râb" section, he elucidated how i'râb sometimes occurs on the sentence word and sometimes on the sentence, then he introduced the i'râb method in a style that the reader can understand, and at the end he touched on the sentence i'râb. The issues discussed in the Naḥw and i'râb section will be discussed in more detail later. After the subject of "i'râb", he discussed the "dictionary" section, where he discussed the strange words in alphabetical order. He also explained the nouns first and then the verbs.

In the section on "Shawâhid", he incorporated istishhads, or instances cited as evidence, derived from poetry and quotations from Arabs regarding grammatical matters. These were presented in alphabetical order, occasionally accompanied by a brief excerpt from the poem containing the istishhad. In the section on the science of sarf, he mentioned that the science of sarf is related to nouns and verbs and that letters and words similar to letters are not included. Firstly, he explained the three- and four-letter, isolated and mezîd verbs, then the unknown verb, muḍâ'af, mithâl, ecvef and mu'tel, and then the words of müştak, the names of time, place, tool, merra and hey'et. In this respect, he generally included the subjects of the science of sarf in his work.

When İbn al-Mibrad's works are examined, it is clearly seen that he was a grammarian who had a good command of the Arabic language. As mentioned before, he wrote a text on the science of grammar called *eth-Thamaratu'r-râika fî 'ilmi'l-'Arabiyya*, and also devoted many

chapters to language issues in his work *Zabadu'l-‘ulûm*. İbn al-Mibrad gave great importance to the science of i‘râb.

While İbn al-Mibrad incorporated the contributions of earlier grammarians regarding Arabic grammar, he infused these discussions with his own insights and interpretations, often making decisions on contentious issues. Despite some researchers in Arab countries examining İbn al-Mibrad's works, which address linguistic matters within the framework of various sciences, they have not received adequate attention within the broader academic community. Ultimately, conducting research on these works will prove beneficial for the scholarly community at large.

Hafızlığı Muhafaza Yöntemleri: Hafızlığı Muhafaza Edenler Üzerine Nitel Bir Araştırma

Methods of Preserving the Hifz: A Qualitative Research on People Who Preserve the Qur'an Memorization.

Doç. Dr. Cemil OSMANOĞLU

osmanoglu@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

 [0000-0003-3088-8357](https://orcid.org/0000-0003-3088-8357)

Mine TAŞKIN

minetaskin77@gmail.com

Sinop Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sinop University, Institute of Social Sciences

 [0009-0002-7014-0597](https://orcid.org/0009-0002-7014-0597)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

18 Kasım/November 2023

Kabul Tarihi / Accepted

11 Şubat / February 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Osmanoğlu, Cemil, Taşkın, Mine "Hafızlığı Muhafaza Yöntemleri: Hafızlığı Muhafaza Edenler Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 370, 398.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1392632>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hafızlığı Muhafaza Yöntemleri: Hafızlığı Muhafaza Edenler Üzerine Nitel Bir Araştırma

Öz ► İslam eğitim geleneğinde önemli bir yaygın eğitim uygulaması olan hafızlık, günümüzde de önemini korumaktadır. Bununla birlikte hafız olanların Kur'an ezberini ne ölçüde muhafaza edebildikleri önemli bir tartışma konusudur. Bu araştırmanın temel amacı hafızlığını ileri yaşlara kadar başarılı biçimde muhafaza etmiş kişilerin Kur'an ezberini muhafaza yöntemleri ile bu yöndeki çabalarının arkasında temel saikleri ortaya koymaktır. Durum çalışması deseni, kartopu örneklem tekniği ve yarı yapılandırılmış görüşme formuyla araştırmada 55 hafızın görüşüne başvurulmuştur. Araştırma sonucunda çalışma grubunu oluşturan hafızların ezberini korurken en yaygın uygulama olarak, çoğunlukla günlük rutin tekrarlar yaptıkları görülmüştür. Ardından, yine katılımcıların sırasıyla özel tekrar programı uygulamak, meslek gereği ders dinlemeleri yapmak ve belirli zaman dilimlerinde okumak şeklinde uygulamalar yaptıkları anlaşılmıştır. Söz konusu hafızlara bu yöndeki çabalarının arkasındaki temel saikler sorulduğunda ise onların sırasıyla, hafızlığın değerine olan inançtan, Kur'an sevgisinden, aile ve hoca etkisinden, Ahiret inancı ve Allah sevgisinden söz ettikleri anlaşılmıştır. Yine bu kapsamda onlar yer yer sorumluluk gibi vicdani hislerden, hatimle namaz kıldırma gibi bir takım kişisel arzu ve uygulamalardan söz etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Kur'an, Hafızlık, Hafızlık eğitimi, Hafızlığı muhafaza.

Methods of Preserving the Hifz: A Qualitative Research on People Who Preserve the Qur'an Memorization.

Abstract ► The main purpose of this research is to reveal the methods of preserving the memorization of the Quran by people who have successfully preserved their hifz until old ages and the basic factors behind their efforts in this direction. The opinions of 55 hafiz were consulted in the research using the case study design, snowball sampling technique, and semi-structured interview form. As a result of the research, it was seen that the memorizers in the study group mostly made daily routine repetitions as the most common practice while preserving their hifz. Then, it was understood that the participants implemented practices such as applying a special repetition program, listening as part of their profession, and reading in certain periods of time. When the participants in the research were asked about the main factors behind their efforts to preserve their Qur'an memorization, it was grasped that they mentioned their belief in the meaning of memorization, their love of the Qur'an, the influence of their family and teacher, their belief in the Hereafter and their love of Allah, respectively. In this context, they also talked about feelings such as responsibility and some personal desires and practices such as leading prayers with hatim.

Keywords: Religious education, Qur'an, Qur'an memorization, Hifz training, Preservation of Qur'an memorization.

Giriş

İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an'ı baştan sonra ezberlemek anlamında kullanılan hafızlık, İslam'ın ilk asırlarından bu yana Müslümanlarının ilgisini çekmiş önemli bir uygulamadır.¹ Günümüzde dünyanın çok farklı ülke ya da bölgelerinde farklı metotlarla Kur'an ezberlemeye dönük hafızlık eğitimi uygulamaları devam etmektedir.² Farklı mekanlarda/eğitim

¹ Muhaidi Mustaffa Al Hafiz vd., "Historiography of Quranic Memorization from the Early Years of Islam until Today", *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7/1 (2016), 279-283.

² Muhammad Hafiz Saleh vd., "Developing An Effective Quran Memorisation Technique Using Fuzzy Delphi Method", *Al-Qanadir: International Journal of Islamic Studies* 7/1 (2017), 10-15; Mariam Adawiah Dzulkifli - Abdul Kabir

kurumlarında ve farklı metotlarla olsa bile Kur'an ezberine dönük uygulamalar genelde hazırlık, ezberleme ve pekiştirme şeklinde üç aşamada gerçekleştirilmektedir.³ Nitelikli bir hafızlık eğitiminde, hazırlık aşamasında yapılan uygulamalar⁴ ile ezber sürecinde geçirilen yaşantıların⁵ etkililiği yanında ezber sonrasında yapılan tekrar ve pekiştirme çabalarının da büyük önemi bulunmaktadır.⁶ Humsî nitelikli bir hafızlık eğitiminde düzenli tekrarların önemi üzerinde durmuş, ezber bittikten sonra yapılan tekrarları Kuran'ı yediye bölerek yapılan tekrarlar, her on günde bir hatim yapma şeklindeki tekrarlar, her haftaya iki ya da üç cüz tahsis etme şeklinde yapılan tekrarlar, her gün bir cüz okuma şeklinde yapılan tekrarlar olarak incelemiş, son iki tekrar şeklinin ezberlerde zayıflık ve gevşeklik ortaya çıkabileceğini, zaruri durumlar dışında bunlara başvurmanın doğru olmadığını belirtmiştir.⁷

Hafızlığa yönelimde erken yaşlarda çevresel figürlerin (ebeveyn, hoca vb.), ergenlik ve sonrasında ise içsel motivasyon kaynakları ile kişinin kendi istek ve yöneliminin güçlü olduğunu bilinmektedir.⁸ Başarılı hafızlarla yapılan görüşmeler onları hafızlığa yönlendiren, hafızlıkta zaman zaman yaşadıkları tıkanmaları aşmalarına yardım eden güçlü, içsel motivasyon kaynakları olduğunu göstermektedir.⁹ Görme engelli hafızlarla yapılan bir araştırmada onları hafızlığa yönlendiren ve bu süreçte onları destekleyen öz düzenleme becerilerinin güçlü olduğu ifade edilmiştir.¹⁰ Bununla beraber, yapılış süreci ve motivasyon kaynakları ne kadar etkili olursa olsun hafızlığı ileri yaşlara kadar unutmadan, zamanın olumsuz etkilerine karşı koruyarak muhafaza etmek hafızlık eğitimi ile hafızların önünde önemli bir problem olarak durmaktadır.¹¹ Din görevlileriyle yapılan bir araştırmada hafızlık

Hussain Solihu, "Methods of Qur'anic Memorisation (Hifz): Implications for Learning Performance", *Intellectual Discourse* 26/2 (2018), 931-947.

³ M. Utsman Arif Fathah Rohmad, "Juz'i Method: The Technique of Speeding up The Memorization of the Quran at the Pondok Tahfidz Islamic Centre Bin Baz", *International Journal of Social Science and Human Research* 5/9 (2022), 4086-4088.

⁴ Cemil Osmanoğlu, "Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk", *Erciyes Akademi* 36/4 (2022), 2065-2085.

⁵ Mustafa Atilla Akdemir, "Kur'an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık", *Usûl İslam Araştırmaları* 13/13 (2010), 21-40.

⁶ Mustafa el-Humsî, *Modern Usul ve Tekniklerle Kur'an-ı Kerim'i Ezberleme ve Muhafazası*, çev. Necdet İçel (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2014).

⁷ el-Humsî, *Modern Usul ve Tekniklerle Kur'an-ı Kerim'i Ezberleme ve Muhafazası*, 110-111.

⁸ Eva Latipah, "Motives, Self-Regulation, and Spiritual Experiences of Hafizh (The Qur'an Memorizer) in Indonesia", *International Journal of Instruction* 15/1 (2022), 665.

⁹ Cemil Osmanoğlu - Ayşe Nur Göksun, "Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 117-201.

¹⁰ Riza Kurniawan Taufik vd., "Preserving Qur'an Through Blind Eyes: Self-Regulation of Blind People in Memorizing the Qur'an", *Journal of Disability & Religion* (2022), 1-12, DOI: 10.1080/23312521.2022.2133788.

¹¹ Muhammed Şevki Aydın, "Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek", *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*, ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 23-24.

yapmış fakat mevcut durumda hafızlığı zayıflamış katılımcıların %90,5'inin hafızlığını yeniden ele almak ve sağlamlaştırmak istediği belirtilmiştir.¹²

İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde ezberi koruma yönünde çeşitli çabaların sergilendiği, farklı yöntem, teknik ve araçlarla ezberi güçlendirme ve pekiştirme çalışmaları yapıldığı görülmektedir.¹³ Türkiye'de, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından 2019 yılında hafızlıkları yeterince sağlam olmayan diyanet personelinin hafızlıklarının pekiştirilmesi, talim ve mûsikî alanlarındaki bilgi ve becerilerinin geliştirilmesi amacıyla Hafızlığı Muhafaza Hizmet İçi Eğitim Programı hazırlanmıştır.¹⁴ Bu tür çabalarda, okuma (sosyal ortamlarda, online- of line bulut sınıfları), dinleme, toplu tekrarlar, bireysel karşılıklı tekrar, teknolojik araçları kullanarak yazma ve test çalışmaları (üst bilişsel değerlendirme araçları) yapma gibi uygulamalara dikkat çekilmektedir.¹⁵ Kurum ve program bazında yapılan tekrar çalışmalarının etkililik ve verimliliği konusunda yeterli araştırma yapılmamıştır. Bununla beraber üniversite yaşamına devam etmekte olan birçok hafızın üniversite öğrencisi olmanın yükümlülükleri, denetimsizlik, kurumsal destek zayıflığı ve genişleyen özgürlükler bağlamında ezberiyle yeterince ilgilenemediği, yapılan tekrar çabalarının cız kaldığı vurgulanmıştır.¹⁶ Konya'da bulunan hafızlık pekiştirme liseleri üzerine yapılan bir araştırmada ortaokul düzeyinde hafızlığını tamamlamış ve lisede hafızlık pekiştirme programına devam etmekte olan bir çok öğrencide mental ve dini yorgunluk olduğu, hafızlık diploması sonrası belli bir rehabetin geliştiği ifade edilmiştir.¹⁷ Bu durumda hafızlık sonrasında, ezberi koruma yönünde yapılan bireysel çabalara odaklanmak ve hafızlığını uzun yıllar korumuş hafızların deneyimlerini araştırmak anlamlı olabilir.

Hafızlık bir süre Kur'an ile meşgul olup akabinde onu bırakmayı değil, tüm hayat boyunca ezberle meşgul olmayı gerektirmektedir. Yani hafızlık biten ya da sonu olan bir eğitim değildir, denebilir. Kur'an'ın fazileti ile onu ezberleyip akabinde unutma (Lafız, mana ve hayat

¹² Abdullah Emin Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları ile İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamlaştırılmasında Bir Metot Denemesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 138.

¹³ Fatimah Zaharah Ismail vd., "Retaining Quranic Memorisation for Huffaz at the Malaysian Tertiary Institutions: Key Challenges and Future IoT Potentialities", *2019 7th International Conference on Future Internet of Things and Cloud Workshops (FiCloudW)* (Turkey: IEEE, 2019), 26-30; Mustafa Başkonak, *Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022).

¹⁴ DİB, *Hafızlığı Muhafaza Hizmet İçi Eğitim Programı* (Ankara: DİB Yayınları, 2019).

¹⁵ N. H. A. Shukri vd., "Educational Strategies on Memorizing the Quran: A Review of Literature", *International Journal of Academic Research in Progressive Education & Development* 9/2 (2020), 642-643.

¹⁶ Ismail vd., "Retaining Quranic Memorisation for Huffaz at the Malaysian Tertiary Institutions: Key Challenges and Future IoT Potentialities", 28.

¹⁷ Başkonak, *Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama*, 129-136.

biçimi olarak) konusunda İslam geleneğinde çeşitli eleştiriler bulunmaktadır.¹⁸ Hafızlığı unutmamanın ciddi bir vebal olduğuna dair değerlendirmelere dikkat çekmek gerekir.¹⁹ Ayrıca hafızlığa ve hafızlara karşı toplumsal muhayyilede oldukça güçlü anlamlar yüklenmiştir.²⁰ Çeşitli içsel ve dışsal saiklerin etkisiyle yapılan hafızlık, ezber yapanın omuzlarına ömür boyu taşımakla yükümlü olduğu sorumluluklar bırakmaktadır. Nitekim hafız olmuş bireylerde hafızlığını koruma kaygısının belirgin bir baskı oluşturduğu ifade edilmiştir.²¹ İşte bu kaygıdan hareketle bu araştırmada Kur'an ezberini uzun yıllar muhafaza etmeyi başarmış hafızların bunu nasıl başardıkları ile bu başarılarının arkasındaki temel saikler araştırılmaya çalışılmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen verilerin Kur'an ezberlerini uzun müddet koruma düşünce ve çabasında olan hafızlara kaynaklık edeceği söylenebilir. Bu durum uzun vadede, hafızlık eğitiminde harcanan zaman, emek ve maliyet kaybının önüne geçerek hafızlık eğitiminin geleceğine olumlu katkı sağlayabilir.

1. Yöntem

Araştırmada durum çalışması modeli kullanılmıştır. Durum çalışması “nasıl” ve “niçin” sorularına odaklanılan, araştırmacının araştırmaya konu edilen durum/lar üzerinde çok az ya da hiç kontrolünün olmadığı, olay ya da olguların kendi doğal yaşam çerçevesi içinde incelenmeye çalışıldığı, olaylarla gerçek yaşam arasındaki bağın yeterince açık olmadığı zamanlarda kullanılan bir yaklaşımdır.²² Bu kapsamda araştırmada, 40 yaş ve üzerinde bulunan, hafızlığını başarılı bir şekilde muhafaza eden hafızların ezberini *nasıl* korudukları ile bu yöndeki motivasyon kaynaklarının neler olduğu ortaya konmak istenmiştir. Araştırmada başarılı hafızların ezberlerini muhafaza yöntemleri ile bu durumun arkasındaki dinamikleri anlamak üzere yarı yapılandırılmış bir görüşme formu hazırlanmıştır. Görüşme formunda katılımcıların demografik özellikleriyle birlikte araştırmacının temel problemlerini aydınlatmaya dönük görüşme sorularına yer verilmiştir. Görüşme formunun geliştirilmesinde üniversitelerin İlahiyat Fakültesi Kıraat ve Din eğitimi anabilim dallarında görevli öğretim üyelerinden görüş

¹⁸ Abdulvehhab Gözün, “Kur’ân Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaak Hakkı ve Hâfızlığın Unutulmasının Vebali”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 421-447; Mesut Çakır - Yavuz Horoz, “Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 118-140.

¹⁹ Abdurrahman Akbaş, “Kalbi Mushaflaştırma”, *Dünden Bugüne Kur’an Eğitim Öğretimi ve Kur’an Kursları* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 94.

²⁰ Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu*, 196-197.

²¹ Bilgin, “Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme”, 254.

²² Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 420.

alınmış, ayrıca pilot görüşme kapsamında 4 Kur'an kursu öğreticiyle ön görüşme gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın çalışma grubu (Tablo 1) gönüllülük temelinde, amaçlı ve kartopu örneklem alma tekniğiyle oluşturulmuştur. Ezberini ileri yaşlara (burada 40 üzeri) dek muhafaza etmeyi başaran hafızları belirlerken kendi beyanları esas alınmıştır. Kartopu tekniği zengin veri elde edilebilecek kişi ve kritik durumlara odaklanmakta evrene, bu kişi ve kritik durumları takip ederek ulaşmaya çalışmaktadır.²³ Araştırma kapsamında Trabzon, İstanbul, Kayseri, Samsun, Ankara, Diyarbakır illerinde bulunan hafızlarla görüşmeler yapılmış, onlardan alınan referanslarla görüşmecii sayısına son şekli verilmiştir. Bu kapsamda 55 katılımcıyla görüşülmüştür. Görüşmeler bizzat araştırmacılar tarafından, Erciyes Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu izni (No: 414; Tarih: 31.10.2023) alındıktan sonra yüz yüze ve online olarak yapılmıştır. Araştırmacıların buldukları illerdeki katılımcılarla yüz yüze, diğer illerdeki katılımcılarla ise online iletişim araçları vasıtasıyla görüşülmüştür. Görüşmeler yaklaşık 20-30 dakika sürmüştür.

Görüşmeler deşifre edilerek Word programına aktarılmış ve Nvivo10 programı kullanılarak içerik analizine tabi tutulmuştur. İçerik analizi, çeşitli metinlerin içeriğinin, naif bir okumayla kendini doğrudan ele vermeyen temel öğeleri doğrultusunda metodik, sistematik, objektif ve mümkünse nicel olarak sınıflandırılması ve yorumlamasına dayanır.²⁴ Araştırma kapsamında görüşmecilerde elde edilen veriler araştırmanın temel problemleri çerçevesinde çeşitli alt temalar altında önce sayısallaştırılarak bir tabloda gösterilmiş, ardından doğrudan örnekler eşliğinde yorumlanmıştır.

²³ Cahit Baltacı, "Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik (Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 30)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 253.

²⁴ Nuri Bilgin, *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi / Teknikler ve Örnek Çalışmalar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006), 2; Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (United States of America: SAGE Publications, 2004), 18.

Tablo 1 Katılımcı özellikleri

Değişkenler		Sayı	%
Cinsiyet	Kadın	27	49,09
	Erkek	28	50,90
Yaş grubu	40-49	43	78,18
	50-59	10	18,18
	60 ve üstü	2	3,63
Eğitim durumu	İlk, orta, lise	12	21,81
	Ön lisans	15	27,27
	Lisans	17	30,90
	Lisans üstü	12	21,81
Meslek	Ev hanımı	5	9,09
	K. Kursu öğreticisi	26	47,27
	İmam, Müezzin, Vaiz	10	18,18
	Tıp doktoru	1	1,81
	Akademisyen	2	3,63
	Uzman (Din hizmetleri)	2	3,63
	Öğretmen, Okul müdürü	6	10,90
	Çiftçi, işçi vb.	2	3,63
	Grafiker	1	1,81
	Hafızlık yapma yaşı	9-13 yaşlar arası	37
14-19 yaşlar arası		13	23,63
20 yaş sonrası		5	9,09
Hafızlık yaptığı yer/kişi	Resmi K. Kursu	34	61,81
	Özel K. Kursu	11	20,00
	Kişisel gayret, ebeveyn vb.	10	18,18
Genel toplam		55	100

2. Bulgular

Araştırmada elde edilen bulgular aşağıda önce katılımcı yoğunluklarına göre oluşan temaları gösteren tablolarda verilmiş ardından her bir tema örnekler eşliğinde incelenmiştir.

2.1. Ezberi Muhafaza Yöntemleri

Araştırmaya katılan ileri yaştaki hafızların Kur'an ezberlerini nasıl bir yöntemle muhafaza ettiklerini ortaya koymak üzere katılımcılara, "Hafızlığınızı nasıl, hangi yöntemlerle muhafaza ediyorsunuz?" sorusu yöneltmiştir. Bu kapsamda katılımcıların ezberlerini muhafaza yöntemlerine ilişkin temalar ile söz konusu temalar bağlamında görüş belirten katılımcıların dağılımını gösteren tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 2 Ezberi muhafaza yöntemleri

Temalar	Katılımcılar
Rutin hatimler	K1, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K10, K12, K14, K15, K16, K17, K19, K21, K22, K 23, K24, K25, K26, K28, K30, K31, K33, K36, K37, K38, K39, K41, K42, K43, K44, K45, K46, K47, K50, K54
Özel programlar	K2, K10, K11, K13, K14, K17, K18, K24, K25, K30, K37, K42, K43, K45, K49
Mesleki tekrarlar	K11, K12, K20, K32, K33, K35, K40, K41, K48, K51, K52
Özel zamanlarda okuma	K1, K9, K23, K26, K27, K53, K54

Yukarıda verilen tabloda da görüldüğü gibi hafızlığını ileri yaşlara dek koruyan katılımcıların Kur'an ezberini koruma yöntemlerinin başında günlük rutin tekrarlar gelmektedir. Söz konusu rutin tekrarlar hem ezber hem de yüzünden yapılabilir. Bu konuda en yoğunluklu katılım gösterilen ikinci tema ise Kur'an ezberini muhafaza etmek amacıyla özel tekrar ve pekiştirme programları uygulamaktır. Bu tür tekrarlar rutin günlük okumalardan farklı olarak özel bir zaman, mekân tahsisi ile farklı (genellikle bilinçlice seçilen) kişilerle birebir etkileşim içinde, özgün bir tekrar stratejisi içermektedir. Diğerlerine göre nispeten daha az uygulanan diğer koruma yöntemleri ise özel zaman dilimlerinde (Namazlarda, araçta, işe giderken vb.) yapılan tekrarlar ile Kur'an kursu öğretici, vaiz gibi kişilerin meslekleri gereği yaptıkları okuma-dinleme-düzeltilme pratikleri bağlamında gelişen tekrarlardır. Hafızların Kur'an ezberini sürdürme, muhafaza etme yöntemleri üzerine yapılan araştırmalarda da günlük rutin okumalar/tekrarlar (yüzünden ve ezber okumalar; cüz ya da farklı bölümlere/dilimlere ayırarak yapılan tekrarlar), dinletmeler, tefsir, tercüme, namazda

okuma, dinleme (Görsel, işitsel araçlardan, belli başlı hafızlardan), yazma, görselleştirme, kategorize etme, gibi uygulamaların yapıldığı ifade edilmiştir.²⁵

Rutin Hatimler

Hafızlıkta ileri yaşlara kadar ezberini korumuş kişilere bunu nasıl başardıkları sorulduğunda en yaygın uygulamanın günlük rutin tekrarlar olduğu anlaşılmaktadır. Düzenli tekrarın Kur'an ezberini korumadaki önemi hem geleneksel eserlerde hem de modern araştırmalarda vurgulanmıştır.²⁶ Nitekim İslam geleneğinde bir ayda, bir haftada, beş ya da üç günde, hatta her gün, bazen bir gecede Kur'an'ı baştan sona okuma/tekrar etme şeklinde uygulamalar vardır.²⁷ İlgili katılımcı görüşleri aşağıdadır.

“Son 25 yıldır her gün bir cüz okurum. Bunun istisnası yoktur, namaz gibidir benim için” (K3); “Ayda bir hatim bazen iki hatim yapmaya çalışıyorum. Sürekli tekrar gerekiyor yani” (K4); “Düzenli tekrar ederek muhafaza ediyorum. Kaç dakika zamanım varsa okumaya çalışırım. Günden güne değişebiliyor” (K7); “Her gün okumaya çalışırım. Eskiden her hafta bir hatim yapardım. Ama şimdi ayda bir hatim yapabiliyorum” (K14); “Düzenli okumaya çalışarak. Her gün aynı miktarda aynı saatlerde olmasa da mutlaka bir bölüm okumaya çalışırım” (K15); “Hafızlığımı yüzüne tekrar ediyorum. Bazen de ezberden tekrarlarımı yapıyorum” (K16); “Fırsat buldukça tekrar ederim. İlle de çok zamanım olsun sonra çok okurum diye beklemem” (K19); “Elhamdülillah uzun yıllardır her gün tekrarlarımı aksatmadan yapmaya çalışırım” (K21); “Her gün en az bir cüz okumaya çalışıyorum” (K22); “Her gün ezbere bir cüz okuyorum” (K26); “Günde 3 cüz yaparak, 1/11 ve 21 sistemiyle” (K30); “Sık devir (günlük 5 cüz 6 günde hatim, günlük 3 cüz 10 günde hatim gibi” (K37); “Her gün en az iki cüz tekrar yaparak” (K43); “Günde en az üç cüz okurum...” (K45).

Yukarıdaki katılımcı görüşlerine bakıldığında ezberi korumada günlük istikrarlı tekrarların önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Görüşler içinde geçen “her gün”, “her gün aynı miktarda”, “ayda bir”, “düzenli”, “günde üç cüz”, “haftada bir” gibi ifadeler rutin tekrarların

²⁵ Nik Md Saiful Azizi Nik Abdullah vd., “Sustainable Approaches to Qur’anic Memorization: Exploring Tahfiz Secondary School Graduates Experiences”, *Proceedings of the 4th International Conference of Languages, Education and Tourism 2021* (Language, Education and Tourism - Embracing Changes and Challenges, International Islamic University Malaysia, 2021), 12.

²⁶ Hatice Şahin Aynur, “Hafızlık Eğitiminde Ezber Yapma ve Ezberi Koruma”, *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 100; Nihat Temel, “Kur’an Talimi ve Hafızlık Eğitimi”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 55-56; Çelik, “Hâfızlık”, 79.

²⁷ Safwat M. Halilovic, *Hıfz - Memorization Of The Qur’an* (Cairo, 2005), 95.

yapısı ve işleyişi hakkında fikir vermektedir. Her ne kadar bu tekrarlar kimi zaman yüzünden okuma şeklinde olsa da genelde ezberden okuma biçiminde yapılmakta ve yine genellikle belirli zaman ayrılarak gerçekleştirilmektedir. Bununla beraber kimi örneklerde geçen “fırsat buldukça”, “her gün aynı miktarda, aynı saatte olmasa da”, “kaç dakika zamanım varsa” şeklindeki kayıtlamalar, bu türden rutin tekrarların kimi zaman yeterince sistemli olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Örneklerde dikkat çeken bir diğer husus da günlük rutin tekrarların kimi katılımcıların hayatında ne kadar önemli olduğuna açıklık getiren değerlendirmelerdir. Bu noktada K3’ün düzenli ezber tekrarını namaz gibi görmesi son derece dikkat çekicidir. Günlük tekrarların zaman, tekrar biçimi (ezber, yüzünden), tekrar sayısı vb. açılardan birbirinden farklı uygulamalar ihtiva ettiği söylenebilir. Bu tablo, hafızlık yapmakta olan Kur’an kursu öğrencilerine ileride ezberlerini nasıl muhafaza etmeyi düşündükleri sorulduğunda katılımcıların büyük çoğunluğunun “ömür boyu her gün düzenli olarak en az bir cüz tekrar yapmak” şeklindeki düşünceleriyle önemli ölçüde örtüşmektedir.²⁸ Farklı İslam ülkelerinde yaşayan hafızlarla yapılan çalışmalarda da onların ezberi muhafaza etmede en yoğunlukla günlük düzenli tekrarlama yöntemini kullandıkları ifade edilmiştir.²⁹

Özel Programlar

İleri yaşlara kadar Kur’an ezberini korumuş kişilere bunu nasıl başardıkları sorulduğunda en yaygın ikinci uygulamanın özel/özelleştirilmiş okuma/çalışma ve tekrar programları uygulamak olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda verilen örneklerde de görüleceği üzere bu tür tekrar stratejileri yukarıda örneklenen günlük/haftalık/aylık tekrarlardan daha sistematik bir görünüm taşımaktadır. Bu tür tekrarlar kimi zaman uzun süre ara vermeden sonra oluşan ihtiyaç ve kaygıların izlerini taşımaktadır. Temayla ilgili örnekler aşağıdadır.

“Geçtiğimiz yıllarda Diyanet’e kaydolup hafızlığımı tekrar ettim. Şimdi daha düzenli bir tekrar programım var” (K2); “6 aylık bir hafızlık muhafaza programına girdim...” (K10); “Özel olarak çalıştığım yerler vardır. Bazı bölümler vardır diğerlerine nazaran daha zordur. Ya da birbirine benzeyen bazı ayetler vardır. Onlar için özel çalışma gerekir. Dinlemenin yanı sıra bahsettiğim kısımlara düzenli şekilde çalışırım” (K11); “...Şu an hedefim bir günde bir hatim yapabilmek” (K13); “Hocama ayda bir ders veriyorum” (K17); “Sayfaları çalışıp birilerine dinletiyorum. Bu çok iyi bir yöntem bana göre. Aksatmamaya çalışıyorum. Bir de ses kayıtları

²⁸ Hüseyin Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyonu ve Psiko-Sosyal Durumları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 228.

²⁹ Abdullah vd., “Sustainable Approaches to Qur’anic Memorization: Exploring Tahfiz Secondary School Graduates Experiences”, 8.

dinliyorum. Onların da çok faydasını görüyorum” (K18); “En önemlisi hafızlığı bitirdikten sonra yaklaşık 10 ay boyunca otuza yakın (haslama) hatim yaparak” (K24); “Düzenli tekrar edip dinleterek ve dinleyerek” (K42); “Kış aylarında çalışarak” (K49).

Yukarıdaki örnek katılımcı görüşlerine bakıldığında Kur’an ezberini uzun yıllar muhafaza etmeye çalışmanın arkasında günlük bireysel okumaları aşan, zaman zaman yapılan özel/düzenli tekrar ya da pekiştirme programlarının olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kimi katılımcılar bir arkadaşıyla, kimileri özel bir hocayla, kimileriyle resmî kurumların programlarına kaydolarak ezberlerini yeniden ele almakta ve sağlamlaştırmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı personelinin hafızlık yetkinliklerini artırmak üzere hazırlanan hafızlığı muhafaza hizmet içi eğitim programında kursiyerlerin ezberlerini uzmanlara dinletmesi yanında, “Kursiyerler kendi aralarında gruplandırılarak ezberlerini birbirlerine dinletmeleri sağlanır.”³⁰ ifadesine de yer verilmiştir. Öte yandan bu tür çabalarda zor ayetlere/kısımlara özel bir çaba sarf edildiği, kimi zaman dinlemelerden (ses kayıtlarından) faydalandığı, zaman zaman günde bir hatim yapmak gibi daha ileri uygulamalara başvurulduğu görülmektedir. Bilindiği gibi hafızlık uzun süre ihmal edildiğinde öncelikle birbirine benzer ve ezberi zor kısımlar birbirine karışmaya ve unutulmaya başlanmaktadır. Bu tür dikkat gerektiren yerlere özenle çalışmaya olan ihtiyaç ezber miktarı arttıkça artmaktadır.³¹ Bu bakımdan ezberi pekiştirmede zor kısımlara (Ayat, sure, sayfa vb.) dikkat çekilmesi anlamlıdır. Burada K13’ün yaklaşımı oldukça sıra dışı bir örnek görünümü sergilese de bu tür örneklerin, ileride değinileceği üzere, Allah ve Kur’an sevgisi ile irtibatlı olduğu düşünülebilir. Hafızlıkta tekrar ve ezberi koruma noktasında kendi kişisel çabalarıyla yetinmeyip ezberini, bazen bir kuruma bağlı olarak yetkin birisine dinletmek suretiyle yapılan tekrarların ya da karşılıklı okumaların etkililiği üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda Humsî ferdi tekrarların sınırlı yanlarından bahsetmiş, toplu tekrarların önemini vurgulayarak bu kapsamda ev halkına, yakın bir arkadaş ya da bir hafıza, hocaya tekrar edilerek ezberin pekiştirileceğinin altını çizmiştir.³² Ona göre ezberini yetkin bir hocaya dinletmek tekrar için en uygun yoldur. Halilovic’e göre hafızlığın niteliğini test etmenin en iyi yolu onu bilen birisinin önünde okumaktır.³³

³⁰ DİB, *Hafızlık Eğitimi Destek Programı* (Ankara: DİB Yayınları, 2022), 10.

³¹ el-Humsî, *Modern Usul ve Tekniklerle Kur’ân-ı Kerim’i Ezberleme ve Muhafazası*, 69.

³² el-Humsî, *Modern Usul ve Tekniklerle Kur’ân-ı Kerim’i Ezberleme ve Muhafazası*, 112-118.

³³ Halilovic, *Hfz - Memorization Of The Qur’an*, 114.

Mesleki Tekrarlar

Araştırmada katılımcıların ezberlerini muhafaza bağlamında son olarak atıf yaptıkları tema meslek gereği yapılan tekrarlara gönderme içeren örneklerden oluşmaktadır. Nitekim örneğin vaiz, Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip vb. görevlilerin işleri gereği Kur'an'la iç içe olmaları onlara doğal bir tekrar imkânı sunabilmektedir. Bu kapsamda oluşan örnekler aşağıda verilmiştir.

“Hafızlığımı mesleğim gereği daha çok dinleyerek muhafaza ediyorum” (K11); “Öğrencilerimi dinleyerek” (K12); “İşimin gereği devamlı ayetlerle meşgulüm. Eğitimim de fıkıh alanında devam ediyor. Ondan dolayı eğitim hayatımda da devamlı ayetlerle iç içeyim. Kur'an sürekli inceleme alanınızda olunca ezberin yanı sıra ayetlere karşı bir içselleştirme oluyor. Tanıyorsunuz, rastladığınız yerde devamını getiriyorsunuz” (K20); “Hafız dinliyorum, düzenli dinletiyorum” (K33); “Devamlı hatim okuyorum hafız talebe yetiştiriyorum çok şükür” (K35); “Öğrenci okutarak ve okuyarak” (K40); “(Talebe) dinleyerek” (K41); “Sürekli tekrar ediyorum hafız yetiştirdiğim için aynı zamanda dinleyerek tekrar etmiş oluyorum” (K48); “18 yıldır dinliyorum hafız öğrencilerin derslerini” (K51); “Mesleğime borçluyum” (K52).

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, görevi genellikle vaizlik, imam-hatiplik ve özellikle ve Kur'an kursu öğreticiliği olan katılımcılar işleri gereği doğal olarak Kur'an'la meşgul olmakta, bu da onlara özel bir tekrar ve pekiştirme imkânı sunmaktadır. Elbette her hafızın böyle bir (mesleki) imkânı bulunmamaktadır. Fakat Kur'an ezberini muhafaza etmede Kur'an'la doğal bir irtibat gerektiren mesleklerde bulunmanın özel bir avantaj sağladığı söylenebilir. Diğer taraftan katılımcıların yaklaşık yarısını oluşturan Kur'an kursu öğreticilerinden yarısından daha az bir kesiminin bu yönde görüş dile getirmesi, mesleki tekrarların her öğretici nezdinde aynı karşılığı bulmadığı anlamına gelebilir. Her ne kadar kimi araştırmalarda örneğin imamlık sırası kendine gelen hafız din görevlilerin namazlarda ezberlerini az da olsa okudukları/kullandıkları ifade edilmiş olsa da³⁴ bu tür uygulamaların hafız din görevlileri nezdinde çok güçlü uygulama ya pratikler olmadığı söylenebilir.

Özel Zamanlarda Okuma

Katılımcıların yoğunluklu olarak atıf yaptıkları bir diğer muhafaza yöntemi belirli zamanlarda yapılan tekrarlarla ilgilidir. Nitekim İslam kültüründe Kur'an ayetlerinin çeşitli dini

³⁴ Abdullah vd., “Sustainable Approaches to Qur'anic Memorization: Exploring Tahfiz Secondary School Graduates Experiences”, 11.

zaman dilimlerinde düzenli ritüeller bağlamında (Namazlar, Ramazan ayı, Teheccüd namazı, farklı vesilelerle yapılan hatimler vb.) okunduğu bilinmektedir. Özellikle Ramazan ayları ve teravihlerin Kur'an okuma ve mukabele kültürü noktasında ayrı bir önemi bulunmaktadır.³⁵ Bu kapsamda oluşan katılımcı görüşleri aşağıda verilmiştir.

“Arabama bindiğimde yaptığım bir hatmim vardır” (K1); “Evden camiye gidip gelirken sürekli okurum. Bu şekilde ayda bir hatim yapmaya gayret ederim” (K9); “Namazda okuyorum” (K23); “Namazları da hatimle kılıyorum” (K26); “Hatimle sabah namazı ve hatimle teravih namazı” (K27); “Namazda okuyarak” (K53); “Orta 1’den itibaren mukabele okumaya başladım. İlerleyen yıllarda hatimle teravihte kıldırıldık ve böylece peşini bırakmadım” (K54).

Diğerlerine göre daha istisna uygulamalar ihtiva eden yukarıdaki katılımcı görüşlerine bakıldığında, araştırmaya katılan kimi hafızların ezberlerini korurken bunu hayatın içinde, günlük yaşamla irtibatlandırarak gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada arabada hatim yapmak (K1) her ne kadar sıra dışı bir örnek olarak görülse bile ezberini namazda okumak, işe gidip gelmelerde yol boyunca okumak anlamlı görünmektedir. Bu tür örnekler hafızlığı korumada güncel yaşam pratikleriyle Kur'an ezberini bütünleştirmenin anlamlı olduğunu göstermektedir. Özellikle namazları hatimle kılmanın/kıldırmanın hafızlığı korumadaki önemi üzerinde durulmuştur. Hafızlık yapmakta olan öğrencilere hafızlık bittikten sonra ezberlerini nasıl koruyacaklarına dair düşünceleri sorulduğunda birçok hafızın ezberine mukabele okumak ve hatimle teravih namazı kıldırılmayı düşündüğü görülmüştür.³⁶ Bir başka araştırmada Kur'an ezberini korumanın en iyi yolunun Ramazan ayında teravihle namaz kıldırılmak olduğu vurgulanmıştır.³⁷ Namazda okuma pratiğinin diğer temalar oranla daha zayıf kaldığını gösteren veriler bulunmaktadır. Farklı İslam ülkelerindeki hafızlar örneğinde yapılan araştırmalarda, diğer uygulamalara oranla daha düşük düzeylerde namazlarda okuma pratiklerinin gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.³⁸ Burada, namazlarda okuma yönünde oluşan tablonun ezberin niteliğiyle irtibatlı olabileceği iddia edilebilir. Nitekim sağlam olmayan ezberleri namazda okumak, namazı bozabileceğinden risk oluşturabilmektedir. Halilovic, ezberde kalitenin ölçüsünün namazda onu doğru okuyabilmek olduğunu belirtmiştir.³⁹ Son olarak

³⁵ İbrahim Yenen, “Zaman ve Dindarlık İlişkisi: Ramazan Dindarlığı”, *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 601-616.

³⁶ Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*, 227-230.

³⁷ Çimen, “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları ile İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlaştırılmasında Bir Metot Denemesi”, 138.

³⁸ Abdullah vd., “Sustainable Approaches to Qur'anic Memorization: Exploring Tahfiz Secondary School Graduates Experiences”, 11.

³⁹ Halilovic, *Hfz - Memorization Of The Qur'an*, 98.

burada, büyük çoğunluğunun Kur'an kursu öğreticisi, imam-hatip, müezzin vb. olan katılımcılardan bu tema bağlamında görüş belirtenlerin büyük ölçüde din görevlileri olduğunu belirtmek gerekir. Bir sonraki temada da görüleceği üzere din görevliliği alanında görev almış olma hafızlığı korumada doğal birtakım yollar ve imkânlar barındırmaktadır.

2.2. Ezberi Muhafazada Motivasyon Kaynakları

Kur'an ezberini ileri yaşlara kadar korumak kolay değildir. Özellikle çalışma hayatı, değişen sosyal çevre, sağlık sorunları vb. bu yöndeki çabaları sınırlandırabilmektedir. Hafızlık eğitiminde motivasyon kayıplarına yol açan, uzun vadede Kur'an kursundan ayrılmayla sonuçlanabilen birçok çeldirici etkenden söz edilmiştir.⁴⁰ Ezber sürecinde olduğu gibi, ezber sonrasında da hayatın olağan akışı içerisinde ezberi ihmal etmeme noktasında önemli motivasyon kaynaklarına ihtiyaç duyulmaktadır. İleri yaşlara kadar ezberlerini muhafaza eden hafızların bu yöndeki gayretlerinin arkasında yatan motivasyon kaynaklarını ortaya koymak amacıyla katılımcılara "Hafızlığınızı bugüne kadar sağlam tutmanızda sizi motive eden şey nedir?" sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya ilişkin yanıtlar bağlamında oluşan tema ve alt kategoriler ile söz konusu temalar etrafında görüş belirten katılımcıların dağılımını gösteren tablo aşağıda verilmiştir.

Tablo 3 Ezberi muhafazada motivasyon kaynakları

Temalar	Kategoriler	Katılımcılar
İçsel motivasyonlar	Hafızlığın değerine olan inanç	K6, K8, K9, K10, K12, K16, K22, K24, K25, K26, K27, K31, K33, K42
	Kur'an sevgisi	K1, K5, K7, K20, K34, K37, K39, K52
	Ahret inancı	K3, K18, K21, K23, K30, K34, K50
	Allah sevgisi	K13, K14, K32, K42, K47, K51, K53
	Vicdani hisler	K2, K4, K19, K11, K24, K40, K47, K49, K51
Dışsal motivasyonlar	Aile- hoca etkisi, Kur'an'ın musikisi	K12, K15, K17, K24, K35, K45, K54, K11

Yukarıda verilen tabloya göre araştırmaya katılan hafızların Kur'an ezberlerini ileri yaşlara kadar muhafaza etmelerinin arkasındaki en güçlü motivasyon hafızlığın değerine olan inançtır. Katılımcıların yarıya yakınının gerekçelendirmesi bu yöndedir. İnançların güçlü birer

⁴⁰ A. Şekerci – Çakmak, A. "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 359-392.

motivasyon kaynağı olduğu bilinmektedir. Diğer yandan Kur'an sevgisi, aile ve hoca etkisi, ahiret inancı, Allah sevgisi, vicdani hisler, kişisel arzular da bu noktada diğer önemli motivasyon kaynakları olarak görülmektedir. Şu hâlde en azından bu araştırmanın sınırlıkları içerisinde, hafızlığı ileri yaşlara kadar muhafaza etmenin arkasındaki en belirgin motivasyon kaynaklarının manevi saikler olduğu anlaşılmaktadır. Aile, hoca etkisi gibi faktörler dışarıda bırakılırsa bu yöndeki motivasyon kaynaklarının önemli ölçüde içsel motivasyonlar olduğu söylenebilir. Başarılı hafızlar üzerine yapılan bir çalışmada onların motivasyon sorunlarıyla baş etmedeki en güçlü dayanaklarının içsel dinamikler (inançlar, mücadele ve başarı arzusu vb.) olduğu ifade edilmiştir.⁴¹ Tabloda verilen motivasyon kaynakları aşağıda yoğunluklarına göre sırasıyla örneklendirilmiş ve incelenmiştir.

2.2.1. İçsel Motivasyonlar

Tablo 3'te de gösterildiği gibi hafızlığı uzun yıllar muhafaza etmede en belirgin motivasyonlar içsel kaynaklıdır. Bu kapsamda oluşan görüş kategorileri aşağıda sırasıyla Hafızlığın değerine olan inanç, Kur'an sevgisi, Ahiret inancı, Allah sevgisi ve Vicdani hisler alt başlıkları altında incelenecektir.

Hafızlığın Değerine Olan İnanç

Araştırmaya katılan hafızlara Kur'an ezberini uzun yıllar muhafaza etmelerinin arkasında yatan temel motivasyon kaynağının ne olduğu sorulduğunda onların en yoğunlukla atıf yaptıkları husus hafızlığın değerine olan inançtır. Nitekim bir çabanın anlamı, önemi ve değerine olan inanç ona önem verme ve özen gösterme noktasında güçlü bir dayanak sunabilmektedir. Temayla ilgili örnekler aşağıda verilmiştir.

“Hafızlığın sevabından mahrum kalma korkusu beni daima motive eder. Büyük bir sevabı var. Mahrum kalmak da büyük bir talihsizlik olur” (K6); “Bir hadis var diye biliyorum, hafız olmak değil hafız ölmektir zor diye. Bu beni daima motive eder” (K8); “Manevi yönden vebalinden korktum. Bu korku motive edici oluyor benim için...” (K9); “Hafızlık şerefinden mahrum kalmama isteği motive ediyor beni. Elimdeki nimetin her şeyden üstün olduğunun bilincindeyim. Herkese nasip olmayan bir nimet bu” (K10); “Belli bir yaştan sonra da zaten kendiniz çok değerli bir hazineye sahip olduğunuzu fark ediyorsunuz sanırım” (K12); “Hafızlığın kıymeti beni motive ediyor” (K16); “Hafızlığın manevi değeri ve yüklediği sorumluluk diyebilirim” (K22); “Hafızlara Cenâb-ı Hakk'ın lütfedileceği manevi

⁴¹ Osmanoğlu - Gökşun, “Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon”, 190-196.

dereceler” (K24); “Hafızlık rütbesinin değeri” (K26); Hadisi Şerif doğrultusunda içten gelen inançla” (K31); “Bu yolda 2 sene emek verdim emek verilen bir şey asla zayi olmaz” (K33); “Hafız Kur'an lafızlarını zihninde taşır ve de gönlünde. Kuran-ı kerim onun ayrılmaz parçasıdır. Bu büyük bir şeref” (K42).

Yukarıda verilen katılımcı görüşlerine bakıldığında hafızlığı muhafaza etmenin arkasında güçlü bir inanç olduğu görülmektedir. Bu da hafızlığın anlamı ve özellikle ilahi manada kişiye kazandıracağı manevi değer ve lütuflar bağlamında temellendirilmektedir. Özellikle hafızlığın sevabından mahrum kalmamak, hafız olarak kalmak/ölmek, hafızlığın önemli bir sermaye olduğuna inanç ile bu çerçevede oluşan sorumluluk bilincinin ezberi unutmada önünde güçlü engeller oluşturduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca K9 örneğinde de görüldüğü gibi bu inanca yer yer unutmama yönünde endişeler de eşlik etmektedir. Hafızlık eğitimi üzerine yapılan birçok araştırmada hafızlığa başlama ve devam etmede yukarıda sözü edilen inançların güçlü etkilerinin olduğundan söz edilmiştir. Özellikle Allah rızasını kazanmak, hafızlığın şerefiyle hem kendine hem de yakın akrabasına yararlı olmak, cennete hafızlara verilecek mükâfatlara kavuşmak, hafızlığa yönelimin arkasındaki belirgin motivasyon kaynaklarıdır.⁴²

Kur'an Sevgisi

Araştırmaya katılan hafızlar motivasyon kaynağı olarak ikinci olarak Kur'an sevgisi ve onunla meşgul olmanın kendilerine güçlü bir destek sağladığını belirtmişlerdir. Nitekim bir kitabı ve onunla meşgul olmayı sevmek o kitaba ilgiyi artırabilir, o kitapla uzun soluklu meşgul olmayı olumlu yönde etkileyebilir. Temayla ilgili örnekler aşağıda verilmiştir.

“Kur'an sevgisi diyebilirim. Siz kendinizi Kur'an'a açtıkça Kur'an da size kendini açıyor. O bağ tarif edilemez bir şey” (K1), “Kuran okumayı, hafızlığımı tekrar etmeyi gerçekten çok seviyorum. Ezbere okumak, hafız olduğumu hissetmek beni aşırı mutlu ediyor. Motivasyon kaynağım bu sanıyorum” (K5); “Ben Kur'an okumayı çok seviyorum. Önceden de öyleydi, hâlâ daha da öyle. Kur'an okumak bana lezzet veriyor. O sevgi ve lezzet motive edici oluyor benim için” (K7); “Hayatım Kur'an ile geçiyor. İşlerimde dönüp dönüp ondan yardım alıyorum, onu inceliyorum. Bu beni motive ediyor sanırım” (K20); “Kur'an Aşk. Her bir ayet dosttur” (K37); “Severek aşkla yaptım severek muhafaza etmeye çalışıyorum” (K52).

⁴² Güneş, *Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık (Bir Durum Analizi)*, 108-110; Algur, *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*, 163-166.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere Kur'an okumak, ezberlerini tekrar etmek, hafız olduğunu hissetmek, dahası günlük hayatı bu sevgi ondan alınan ilham ışığında Kur'an'la harmanlamak kimi hafızlarda Kur'an ezberini koruma yönünde güçlü bir motivasyon oluşturmaktadır. Burada K1 ve K20'nin Kur'an'la kurdukları irtibatın sürekliliği söz konusu sevginin derinliğini ve gücünü anlama bakımından açıklayıcıdır. Nitekim katılımcı görüşlerinde yer alan "aşırı mutlu", "sevgi ve lezzet", "dönüp dönüp" gibi tabirler bu derinliğin kanıtları olarak da okunabilir. Literatürde hafızlığa yönelmede Kur'an'a ve onu ezberlemeye dönük ilginin yanında sevginin de önemli bir motivasyon kaynağı olduğu, Kur'an ve onu ezberlemeyi sevmeden hafızlık eğitiminin başarıya ulaşmasının zor olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır.⁴³

Ahret İnancı

Katılımcıların hafızlıklarını uzun süre korumaları arkasında bir diğer önemli faktör de yine kendi görüşlerine göre ahret inancıdır. Diğer temalarla yakından irtibatlı gibi görünmekle beraber ahirete iman olgusunun kendi içinde farklı tonlar (sevinç, korku, kaygı gibi) barındıran daha kompleks bir motivasyon kaynağı olduğu söylenebilir. Tema ile ilgili örnekler aşağıda gösterilmiştir.

"Ahirete olan inancım beni motive ediyor. Oraya hafız olarak gitmek istiyorum" (K18); "Benim şöyle bir hesabım oldu. Yarın mahşer günü Allah'ın huzuruna gittiğimde elimde tutacağım bir şey olsun. Çünkü bir sürü hatalarım bir sürü günahlarım var. Ben hep bu düşünceyi baz aldım. Hafızlığımı körelttiğim dönemlerdi, bir hadisi şerif okudum. Onun korkusu beni motive etti. Yeniden Kur'an'a yapıştım. Şöyle yazıyordu, kıyamet günü Yüce Allah cehennem ateşini üç kişiden tutuşturacak. Bu üç kişiden birisi de Kur'an'ı ezberleyip sonra da hükümleriyle amel etmeyen, unutan hafızlardır. Potansiyel cehennem çırası olmayı göze alamazdım. Bu korku beni fazlasıyla etkiledi" (K21); "Rabbimin huzuruna hafız olarak kavuşup emaneti getirdim Allah'ım diyebilmek" (K30); "Dünya gelip geçici bizleri ebedi alem bekliyor özellikle söylüyorum bu benim için her şeyden önde geliyor..." (K34).

Yukarıdaki katılımcı görüşlerinde de görüldüğü üzere ahret inancı hafızlığı uzun süre sağlam tutmada önemli bir temel işlevi görmektedir. Ancak burada ahret inancı bir taraftan cennette anne babaya taç giydirme gibi daha olumlu tonlar barındırır da diğer yandan unutmada

⁴³ el-Humsî, *Modern Usul ve Tekniklerle Kur'ân-ı Kerim'i Ezberleme ve Muhafazası*, 212-123; Halilovic, *Hıfz - Memorization Of The Qur'an*, 104.

kaynaklı cezalandırma endişeleri gibi olumsuz tonlar da ihtiva etmektedir. Yani ahiret olgusu ile hafızlığı koruma arasında kurulan irtibat hem sakinme hem de ümit içeren boyutlar barındırmaktadır. K21'in ifadeleri arasında geçen "potansiyel cehennem çırası" tabiri bu anlamda yaşanan kaygı, korku ya da endişeleri açıklamaktadır.

Allah Sevgisi

Katılımcıların dile getirdikleri bir diğer motivasyon kaynağı da Allah sevgisi altında toplanabilecek görüşlerden oluşmaktadır. Yukarıda örnekleri verilen iki temayla, özellikle de ahiret inancı temasıyla kimi ortak yönler ihtiva etmekle beraber aşağıdaki örneklerin Allah sevgisi vurgusunun daha belirgin olduğu söylenebilir. Temayla ilgili örnekler aşağıda verilmiştir.

"Allah a olan sevgim beni motive etmeye başladı. Hani deniliyor ya hafız olan kişi tabi bildiğiyle amel de ederse öbür dünyada Allah'ın huzurunda o kadar çok kalacak. Benim de motivasyon kaynağım bu lütuftan pay alabilmek" (K13); "O çocuk aklımla bende bir Allah sevgisi vardı. Ben o sevgiyle kendi isteğimle başladım hafızlığa. Hafızlığın beni Allah'a yaklaştıracığına inanıyordum hep. Bu düşüncelerim hâlâ da böyle. Bu sevgi beni motive ediyor" (K14); "Allah sevgisi" (K32); "Bizi yaratanın kelamını ezberinde tutmak onunla bütünleşmek bambaşka bir duygudur" (K42); "Allah kelamı olması hasebiyle..." (K51).

Yukarıda verilen ifadelerde de görüldüğü üzere Allah sevgisi hafızlıkta önemli bir motivasyon kaynağı oluşturmaktadır. Özellikle hafız olmak suretiyle Allah'a yaklaşma arzusu, nihayet hafız olarak Allah'ın huzura varma isteği, hafızlığın korumasında etkili olabilmektedir. Halilovic, yoğun bir dikkat, fedakârlık ve emek isteyen ezberin muhafazasında öncelikle hafızın Kur'an Allah'ın insanlara son vahyi olduğunu, onun indiren ve koruyanın yine Allah olduğuna dair bilincine, inancına dikkat çekmiştir.⁴⁴

Vicdani Hisler

Araştırmada kimi katılımcılar yukarıda örneklendirilmiş olan temalara ilave olarak vicdani sorumluluk duygusundan, tek seferde Kur'an'ı ezbere okuma ya da hatimle namaz kıldırma hayalinden vb. bir takım kişisel istek ve arzularından bahsetmişlerdir. Vicdani hisler kategorisi altında bir araya getirilen bu tür değerlendirmelerin de yine güçlü içsel motivasyonlar barındırdığı dikkatleri çekmektedir. İlgili katılımcı görüşleri de aşağıda örneklendirilmiştir.

⁴⁴ Halilovic, *Hifz - Memorization Of The Qur'an*, 102.

“Vicdani sorumluluk diyebilirim” (K2); “Bence bu konuda en iyi motivasyon kaynağı insanın kendi vicdanı. Onu dinleyince ne kadar meşgul olsa da bir fırsatını bulup tekrar yapmaya gayret ediyor insan” (K19); “Bir de günün birinde tek seferde, tek nefesle, tek oturuşta 600 sahifeyi birden takılmadan, yanılmadan ezber okuyabilme arzusu” (K24), “Beni en çok motive eden şey hatim ile namaz kıldırma isteği idi diyebilirim. Takdir edersiniz ki bunu gerçekleştirebilmek için sağlam bir hafızlık gerekiyor” (K4), “Ezberlerken verdiğim emek” (K40); “Onca emeğin boşa gitmemesi” (K47); “Hatimle namaz kıldırma hayali” (K49); “Allah kelamı olması hasebiyle, onu muhafaza edebilmenin sorumluluğu...” (K51).

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi ileri yaşlara kadar hafızlığı muhafaza etmede vicdani hislerin de belirgin bir etkisi bulunmaktadır. Anlaşılan Kur’an ezberini muhafaza etme konusunda kimi hafızlar vicdani bir sorumluluk duygusu taşımaktadırlar. Bu sorumluluğun yukarıda çeşitli temalar altında örneklendirilen dini hislerle irtibatlı olduğu söylenebilir. Özellikle hadis-i şeriflerin (özellikle unutmaya dönük ikazlar içeren) bu yöndeki etkisi belirgindir. Diğer yandan hatimle namaz kıldırma isteği ile tek seferde Kur’an’ı baştan sona ezber okumaya dönük idealize edilmiş hedeflerin de burada etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak diğer gerekçelere göre bu tür örnekler oldukça azınlıkta sayılabilir.

2.2.2. Dışsal Motivasyonlar

Hafızlıkta Kur’an ezberini korumada içsel motivasyonlar kadar olmasa da dışsal motivasyonlarının da etkisi bulunmaktadır. Bunlar içerisinde hafızlık yaptıran hoca ve ebeveynin belirgin yeri varır. Nitekim katılımcıların hafızlıklarını muhafaza etmelerinde onlara güç ve motivasyon sunan bir diğer önemli destek ya da kaynağın yakın aile bireyleri ile özellikle hafızlık yapılan hocanın etki ya da telkinleri olduğu görülmektedir. Özellikle erken yaşlarda hafızlığın anlam ve önemine dair yapılan yönlendirme ve telkinlerin hafızlığın uzun süre korunmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususla ilgili örnekler aşağıda verilmiştir.

“Gerek annem ve babam tarafından gerekse hocalarım tarafından hafızlığın unutulmaması gereken bir emanet olduğu bilincinin bana verilmesi beni hep motive etti diyebilirim” (K12); “Benim motivasyon kaynağım babamdı. Allah ondan razı olsun. Hafız isem bu babamın vesilesiyedir. Beni hep teşvik etti. Hâlâ daha da hafızlığımı sağlam tutmam için nasihatlerde bulunur” (K15); “Benim motive kaynağım hocamdı. Hafızlık sürecinde iyi bir hocaya sahip olmak öğrenciyi çok motive ediyor” (K17); “Ahirette cennette anne babama taç giydirme hayali” (K23); Rahmetli babam Beyazıt camiinde ramazanda okunan mukabeleyi ezbere dinlerdi... Cemiyetinde (İcazet töreni) okurken hiç yanlışını bulamamışlar. Son

nefesine kadar unutmadı, beni ezbere dinlerdi... Babamı örnek alıyorum” (K35); “Ailemin teşviki” (K45); “Babamın benim peşimi bırakmaması” (K54); “Kur’an’ın kendine has musikisi beni motive ediyor. Ondan uzak kalamıyorum. Kur’an okumadığım ya da dinlemediğim bir gün geçirsem kendimi rahatsız hissediyorum. ...” (K11).

Yukarıdaki örnekler bakıldığında araştırmaya katılan kimi hafızların ebeveyn ve hocalarının telkin ve yönlendirmelerinden uzun soluklu biçimde etkilendikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada anne baba ile hafızlık yapılan hocanın yönlendirmeleri yanında, yakın akraba ve çevrede hafızların bulunması da katılımcıların hafızlık niteliğini etkilemektedir. Ancak örnekler daha derinlemesine bakıldığında hafızlığı muhafaza noktasında baba ve hocanın ne kadar etkili olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmalarda hafızlığa başlama ve hafızlığı sürdürmede olduğu kadar hafızlığı muhafaza etmede de yakın çevrenin, özellikle aile bireylerinin belirgin bir etkisi olduğu ifade edilmiştir. Özdamar’a göre hafız olan çocukları namazı severek kılmaya, mukabele okuyup hatimle teravih namazı kıldırmaya, Kur’an’la ilgili yarışmalara katılmaya yönlendirme noktasında velilere önemli görev ve sorumluluklar düşmektedir.⁴⁵ Örnekler içerisinde K11’de görüldüğü gibi, Kur’an’ın kendine özgü musikisinden etkilenip hafızlığını muhafaza etmeye özen gösterenler de bulunmaktadır. Ne var ki bu tür örnekler oldukça azdır.

Tartışma ve Sonuç

Hafızlıkta ezberi korumak, incelenmesi gereken bir konu olarak önemini muhafaza etmeye devam etmektedir. Farklı ülke örnekleri üzerinde yapılan araştırmalarda, örgün ve yaygın din eğitimi kapsamında yürütülen hafızlık programlarında ezber sürecinin güçlü şekilde ilerlemesine rağmen mezun olan hafızların zamanla ezberlerini büyük oranda kaybettikleri ifade edilmiştir.⁴⁶ Türkiye’de din görevlileriyle yapılan bir araştırmada, hafız olan din görevlilerinin %73.8’inin hafızlığını uzun yıllar hiç tekrar etmediği belirtilmiştir.⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan din görevliliği yeterlik sınavlarında Kur’an ezberleri yetersiz olan hafızların sayısının fazla olduğuna dikkat çekilmiştir.⁴⁸ Bu durumun arkasında, zamanında

⁴⁵ Yunus Özdamar, “Hafız Yetiştirmede Anne ve Babanın Rolü”, *Dünden Bugüne Kur’an Eğitim Öğretimi ve Kur’an Kursları* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 127.

⁴⁶ Hatice Şahin Aynur, “Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 217; Çimen, “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları ile İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlaştırılmasında Bir Metot Denemesi”, 127.

⁴⁷ Çimen, “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları ile İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlaştırılmasında Bir Metot Denemesi”, 127.

⁴⁸ Akdemir, “Kur’an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık”, 26.

ezberi sağlam yapmama,⁴⁹ hafızlık sonrasında yeterince tekrar etmeme, ihmal,⁵⁰ ezberi hayata entegre (Kur'an'ı yaşama bütünleştirme) etmemenin etkili olduğu belirtilmiştir.⁵¹ Yine bu tabloda hafızların meslek hayatları ile çalışma koşullarının da önemli bir faktör olduğu görülmektedir.⁵² Araştırmalar hafızların önemli bir kısmının, hafızlık eğitimi akabinde, din eğitimi/din hizmetleri alanı dışına istihdam edildiğini göstermektedir.⁵³ Son yıllarda Türkiye'de gelişme kaydeden örgün eğitimle birlikte hafızlık uygulaması da hafızlık sonrasında öğrencilerin ilgili ve mesleki yönelimlerini çeşitlendirmiştir.⁵⁴ Hafızlığını tamamlayan fakat hafızlığını kullanacak bir meslekte çalışmayan (din görevliliği vb.) ya da din görevliliği mesleği öncesinde uzun yıllar farklı işlerde çalışan hafızların ezberlerini zaman içinde önemli ölçüde unuttukları ifade edilmiştir.⁵⁵ Tüm bu verilere karşın hafızlığını ilerleyen yaşlara kadar muhafaza etmeyi başaran kişiler de bulunmaktadır.

İleri yaşlara kadar ezberini muhafaza eden kişilere bunu nasıl başardıkları sorulduğunda onların yoğunlukla günlük düzenli okumalar eşliğinde, aylık rutin hatimler yaptığı, kimi zaman özel bir takım tekrar ve pekiştirme programları uyguladığı, daha nadir olarak da namazlarda, işe gidip gelirken ve araçta okuma şeklinde kimi uygulamalar yaptıkları anlaşılmıştır. Bu noktada son bir tema olarak da dini bir alanda görev sahibi olma dolayısıyla Kur'an'la meşguliyetin kimi katılımcılara doğal bir tekrar ve pekiştirme imkânı sunduğu görülmüştür. Tüm bu çabaları besleyen motivasyon kaynaklarına bakıldığında ise başta hafızlığın önemine ve değerine olan inancın geldiği anlaşılmıştır. Diğer faktörler arasında ise Kur'an sevgisi, aile ve hoca etkisi, ahiret inancı, Allah sevgisi, vicdani hisler, kişisel birtakım arzular ve Kur'an'ın musikisi olarak sıralanmıştır. Gerçekten de bir işle uzun süre meşgul olmak için o işi sevmek önemli bir dayanak durumundadır. Hoşlanılmayan bir uğraşyla uzun süre meşgul olmak kolay değildir. Görüldüğü gibi hafızlığın muhafazasında içsel motivasyon kaynakları daha belirgin bir

⁴⁹ Muhammed Şevki Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu* (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 199.

⁵⁰ Ömer Çelik, "Hafızlık", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 7/13 (2012), 79.

⁵¹ M. Faruk Bayraktar, "Beklentileri Doğrultusunda Kur'an Kursu Öğrencilerinin Yönlendirilmesi", *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik (Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 30)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 160-161.

⁵² Vejdi Bilgin, "Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme", *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 255-256.

⁵³ Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 36; Aydın, *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur'an Kursu*, 198.

⁵⁴ Adem Güneş, *Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık (Bir Durum Analizi)* (İstanbul: Arı Sanat, 2019), 164.

⁵⁵ Bilal Ünsal, *Günümüz Kur'an Kurslarındaki Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 107; Çimen, "Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları ile İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamaştırılmasında Bir Metot Denemesi", 128; Mustafa Tunçer, "Nitelikli Hafızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 230.

etki oluşturmuş durumdadır. Amaç, inanç, genel uyarılmışlık hali gibi içsel motivasyon kaynaklarının eğitimde ve hayat boyu başarıda güçlü birer destek oldukları bilinmektedir.⁵⁶

Hafızlığın muhafazasında öncelikle sorumluluk kişinin kendisine düşmektedir. Bu anlamda hafızların ezberlerini düzenli tekrar etmeleri, bunu kimi zaman yüzünden kimi zaman ezberden, kimi zaman ise dinleyerek gerçekleştirmeleri anlamlı görünmektedir. Nitekim hafızlık alanında yazılan eserlerde ezberi korumanın uzun vadede en iyi yolunun düzenli tekrar olduğu belirtilmiştir.⁵⁷ Hafızlarla yapılan alan araştırmalarda onların ezberi koruma noktasında en yoğunlukla önerdikleri hususun düzenli tekrarlar olduğu ifade edilmiştir.⁵⁸ Günlük düzenli tekrarların sure, hizip ya da farklı bölümleri okumak değil, cüz cüz okumak şeklinde gerçekleşmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Nitekim Kaya Kur'an'ı bölümler ayırmak suretiyle yapılacak tekrarların cüz cüz şeklinde yapılmasının uygun olduğu kanaatinde.⁵⁹ Bununla beraber, günlük ne miktarda okuma/tekrar yapılacağı, tekrara ilişkin zamanlamanın nasıl olacağı ile tekrarların hangi usule göre yapılacağı konusunda tam bir mutabakat bulunmamaktadır. Çelik'e göre gece yapılan tekrarlar, gündüz saatlerinin meşguliyetleri hesap edildiğinde, daha etkili olabilir.⁶⁰ Tekrarların yüzünden mi ezberden mi yapılması gerektiği konusunda da netlik bulunmamakla beraber, literatürde tekrarların ezber yapılmasının gereği üzerinde durulmuştur.⁶¹ Burada mananın da belli bir yeri olduğu akla gelebilir. Çelik'e göre manaya vakıf olarak yapılan tekrar ve pekiştirme çalışması ezberin kalıcılığını ve gücünü artırmaktadır.⁶²

Katılımcıların da üzerinde durduğu gibi ezberi bilen birisine dinletmek suretiyle yapılan tekrarların ara ara devreye alınması ezberi muhafazada yararlı olabilir. Özellikle namazlarda okumaya çalışmak oldukça yararlı görünmektedir. Bu anlamda Ramazan ayı ve teravih namazları bir fırsat olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Kur'an metni üzerinde tefekkür etmek, meal ve tefsir çalışmaları yapmak, zor kısımlar üzerinde ayrıca çeşitli tekrar ve özel kodlama stratejileri geliştirmek gerekli olabilir. Yine dinlemek de önemli bir tekrar stratejisi olarak görülmektedir. Nitekim hafızlık eğitimiyle ilgili yazılan eserlerde Kur'an'ı başkalarından

⁵⁶ Sırrı Akbaba, "Eğitimde Motivasyon", *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, 2006, 343-361.

⁵⁷ Temel, "Kur'an Talimi ve Hafızlık Eğitimi", 55; el-Humsî, *Modern Usul ve Tekniklerle Kur'an-ı Kerim'i Ezberleme ve Muhafazası*, 108.

⁵⁸ Hüseyin Algur, "Nitelikli Bir Hafızlık Eğitimi İçin Öneriler", *Talim Dergisi* 2/2 (2018), 279.

⁵⁹ Davut Kaya, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlıkta ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Tedef, 2010), 527.

⁶⁰ Çelik, "Hâfızlık", 80.

⁶¹ Kaya, "Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlıkta ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi", 527.

⁶² Çelik, "Hâfızlık", 80.

dinlemenin ezberi muhafaza etmede çok etkili bir yöntem olduğu belirtilmiştir.⁶³ Başkalarını dinlemenin hafızın okuyuşundaki eksikleri ve hataları fark edip telafi etmesine katkı sağlaması bakımından da anlamlı olduğu vurgulanmıştır.⁶⁴ Ancak tüm bu çabaların gerçekleştirilebilmesi için Kur'an'ı sevmenin ve onu yaşamaya gayret etmenin önemli bir bileşen olduğu unutulmamalıdır. Kur'an'ı hayatla bütünleştirmeden yapılacak kuru tekrarların uzun vadede kişiye ciddi katkı sağlamayacağı düşünülmelidir. Bu anlamda günahlardan uzak kalarak, Kur'an'da öngörülen hayatı yaşamaya gayret etmek ezberin muhafazasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Çelik'e göre Kur'an ile dost olabilmek ve böylece hayatını devam ettirebilmek için Kur'an'ı sevmek yetmemekte, aynı zamanda günahlardan uzak durarak mümkün olduğunca Kur'an'a uygun bir takva hayatı yaşamak gerekmektedir. Ezberi koruma anlamında, Kur'an ehli olmak ona uygun bir hayat yaşamak anlamına gelmektedir.⁶⁵ Diliyle hafızlık yapıp kalbiyle buna eşlik etmeme şeklindeki hafızlığın muteber olmadığı belirtilmiştir.⁶⁶

Özellikle erken yaşlarda yapılmış olan hafızlığı korumada ailelere, okullara, ileri yaşlarda ise sivil toplum kuruluşlarına, vakıflara ve resmî kurumlara belli görevler düşmektedir. Hafızlığı koruma sadece kişilerin kendi çabalarına terk edildiğinde, metinde de tartışıldığı üzere yeterli olmamaktadır. Bilhassa din eğitimi ve din hizmetleri dışında kalan iş ve çalışma alanlarında oluşan koşullar ezberi korumada zorluk ve sınırlıklar oluşturmaktadır. Öncelikle ebeveynlerin hafızlık sonrasında çocuklarının ezberlerini muhafaza etmelerini teşvik etmesi, onları izlemesi ve gerekli bağlantıları kurmak suretiyle ezberleri dinletme konusunda çocuklarına yardım etmesi gerekmektedir. Diğer yandan ortaokul ve lise hayatında okulların bu öğrencilere gerekli tekrar ve pekiştirme koşulları sunması ve onlara destek sağlaması gerekmektedir. Bu noktada belirli zaman dilimlerinde okunması gereken hatimler, namazlarda yapılan düzenli tekrarlar ile Kur'an-ı kerim dersleri çeşitli imkanlar barındırabilir. Diğer yandan hafızlığı muhafaza noktasında lise eğitiminde bulunan örneğin Arapça, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Hitabet gibi derslerle çeşitli irtibatlar kurulabilir. Lise sonrasında üniversite ve iş yaşamında oluşan koşulların getirdiği sınırlıkları aşmak için hafızların bir araya gelebileceği, ezber ve koruma süreçlerini takip edilebileceği sosyal platformlar, paylaşım alanları, toplantı-buluşmalar vb. gerçekleştirilebilir. Özellikle iş yaşamında hafızları yalnız bırakmama adına sivil toplum kuruluşlarının takibi anlamlı olabilir.

⁶³ Temel, "Kur'an Talimi ve Hafızlık Eğitimi", 57.

⁶⁴ Çelik, "Hâfızlık", 80.

⁶⁵ Çelik, "Hâfızlık", 80-81.

⁶⁶ Hayrettin Öztürk, "Bilgi, Kalite, Hazırbulunuşluk ve Verimlilik Bağlamında Hafız Adaylarının Eğitimi", *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 76.

Burada son olarak, araştırmanın kimi sınırlıklar ihtiva ettiği belirtilmelidir. Öncelikle alışma grubu büyük ölçüde yaygın din eğitimi ve din hizmetleri alanına mensup katılımcılardan oluşmaktadır. Bu durum hafızlığı muhafaza noktasında farklı iş kolları ve çalışma alanlardan katılımcıların deneyimlerine dair değerlendirme yapmayı sınırlandırmıştır. İkinci olarak teknoloji okur yazarlığından kaynaklı sınırlıklar dolayısıyla 60 yaş üzeri katılımcılara yeterince ulaşılamamıştır. Bu durum hafızlığı daha uzun süre muhafaza etme olgusuna boylamsal açıdan yaklaşmayı belli ölçülerde sınırlandırmıştır. Son olarak hafızlığı muhafaza olgusunun sadece nitel verilerle aydınlatılmaya çalışılmasının olguya bütüncül bakmayı zorlaştırabileceği söylenebilir. Bu tür sınırlıklar daha interdisipliner ve karma modellerle yapılan ve veriyi demografik değerşkenlerle çapraz okumaya tabi tutan araştırmalarla belli ölçülerde aşılabilir.

Kaynakça

- Abdullah, Nik Md Saiful Azizi Nik vd. “Sustainable Approaches to Qur’anic Memorization: Exploring Tahfiz Secondary School Graduates Experiences”. *Proceedings of the 4th International Conference of Languages, Education and Tourism 2021*. 1-16. International Islamic University Malaysia, 2021.
- Akbaş, Abdurrahman. “Kalbi Mushaflaştırma”. *Dünden Bugüne Kur’an Eğitim Öğretimi ve Kur’an Kursları*. 85-94. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Akbaba, Sırrı. “Eğitimde Motivasyon”, *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, 2006, 343-361.
- Akdemir, Mustafa Atilla. “Kur’an Ezberinde Kalite İhtiyacı ve Donanımlı Hafızlık”. *Usûl İslam Araştırmaları* 13/13 (2010), 21-40.
- Al Hafız, Muhaidi Mustaffa vd. “Historiography of Quranic Memorization from the Early Years of Islam until Today”. *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7/1 (2016), 279-283.
- Algur, Hüseyin. *Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Algur, Hüseyin. “Nitelikli Bir Hafızlık Eğitimi İçin Öneriler”. *Talim Dergisi* 2/2 (2018), 243-288.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Kur’an Kursu*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Aydın, Muhammed Şevki. “Hafızlık Eğitimi Yeniden Düşünmek”. *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar içinde*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 17-39. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Aynur, Hatice Şahin. “Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.
- Aynur, Hatice Şahin. “Hafızlık Eğitiminde Ezber Yapma ve Ezberi Koruma”. *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 81-107. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Baltacı, Cahit. “Türk Eğitim Sisteminde Kur’an Kurslarının Yeri”. *Kur’an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 30)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

- Başkonak, Mustafa. *Örgün Eğitimde Hafızlık Sağlama*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.
- Bayraktar, M. Faruk. “Beklentileri Doğrultusunda Kur'an Kursu Öğrencilerinin Yönlendirilmesi”. *Kur'an Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik (Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 30)*. 153-161. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi / Teknikler ve Örnek Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2006.
- Bilgin, Vejdi. “Psiko-Sosyal Açıdan Hafızlık: Orta Yaş Erkek Hafızlar Üzerinden Bir Değerlendirme”. *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 233-266. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. “Hafızlık Eğitimi ve Sorunları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.
- Çakır, Mesut - Horoz, Yavuz. “Hafızlığı Teşvik Eden Hadisler Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 118-140.
- Çelik, Ömer. “Hâfızlık”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 7/13 (2012), 69-83.
- Çimen, Abdullah Emin. “Hafızlık Müessesesi, Ülkemizdeki Hafızlık Çalışmaları ile İlgili Bazı Değerlendirmeler ve Hafızlığın Sağlamaştırılmasında Bir Metot Denemesi”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 90-166.
- DİB. *Hafızlığı Muhafaza Hizmet İçi Eğitim Programı*. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- DİB. *Hafızlık Eğitimi Destek Programı*. Ankara: DİB Yayınları, 2022.
- Dzulkifli, Mariam Adawiah - Solihu, Abdul Kabir Hussain. “Methods of Qur'ānic Memorisation (Hifz): Implications for Learning Performance”. *Intellectual Discourse* 26/2 (2018), 931-947.
- Gözün, Abdulvehhab. “Kur'ân Hıfzı Hakkında İki Mesele: Hâfızların Şefaak Hakkı ve Hâfızlığın Unutulmasının Vebali”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 421-447.

Güneş, Adem. *Yeni Bir Model Olarak Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık (Bir Durum Analizi)*. İstanbul: Arı Sanat, 2019.

Halilovic, Safwat M. *Hıfz – Memorization Of The Qur'an*. Cairo, 2005.

Humsî, Mustafa el-. *Modern Usul ve Tekniklerle Kur'ân-ı Kerim'i Ezberleme ve Muhafazası*. çev. Necdet İçel. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.

Ismail, Fatimah Zaharah vd. “Retaining Quranic Memorisation for Huffaz at the Malaysian Tertiary Institutions: Key Challenges and Future IoT Potentialities”. *2019 7th International Conference on Future Internet of Things and Cloud Workshops (FiCloudW)*. 26-30. Turkey: IEEE, 2019.

Kaya, Davut. “Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemlerinin (Hafızlıkta ve Yüzünden Okumada) Geliştirilmesi”. *Etkili Din Öğretimi*. 519-530. İstanbul: Tidef, 3. Basım, 2010.

Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. United States of America: SAGE Publications, 2004. <https://doi.org/10.4135/9781071878781>

Latipah, Eva. “Motives, Self-Regulation, and Spiritual Experiences of Hafızh (The Qur'an Memorizer) in Indonesia”. *International Journal of Instruction* 15/1 (2022), 653-672.

Osmanoğlu, Cemil. “Hafızlık Eğitiminde Bilişsel Hazırbulunuşluk”. *Erciyes Akademi* 36/4 (2022), 2065-2085.

Osmanoğlu, Cemil - Göksun, Ayşe Nur. “Hafızlık Eğitiminde Başarı ve Motivasyon”. *Hafızlık Eğitimi Üzerine Araştırmalar*. ed. Cemil Osmanoğlu - Ömer Özbek. 117-201. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.

Özdamar, Yunus. “Hafız Yetiştirmede Anne ve Babanın Rolü”. *Dünden Bugüne Kur'an Eğitim Öğretimi ve Kur'an Kursları*. 125-128. Ankara: DİB Yayınları, 2021.

Öztürk, Hayrettin. “Bilgi, Kalite, Hazırbulunuşluk ve Verimlilik Bağlamında Hafız Adaylarının Eğitimi”. *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 61-80. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.

- Rohmad, M. Utsman Arif Fathah. "Juz'i Method: The Technique of Speeding up The Memorization of the Quran at the Pondok Tahfidz Islamic Centre Bin Baz". *International Journal of Social Science and Human Research* 5/9 (2022), 4083-4095.
- Saleh, Muhammad Hafiz vd. "Developing An Effective Quran Memorisation Technique Using Fuzzy Delphi Method". *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies* 7/1 (2017), 10-15.
- Shukri, N. H. A. vd. "Educational Strategies on Memorizing the Quran: A Review of Literature". *International Journal of Academic Research in Progressive Education & Development* 9/2 (2020), 632-648.
- Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (2017), 419-426.
- Şekerci, Abdulkadir - Çakmak, Ahmet. "Hafızlık Eğitiminde Kur'an Kursu Terki". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/1 (2023), 359-392.
- Taufik, Riza Kurniawan vd. "Preserving Qur'an Through Blind Eyes: Self-Regulation of Blind People in Memorizing the Qur'an". *Journal of Disability & Religion* 0/0 (2022), 1-12.
- Temel, Nihat. "Kur'an Talimi ve Hafızlık Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 35-60.
- Tunçer, Mustafa. "Nitelikli Hafızlık Eğitiminde Ezberin Mana ile Bütünleştirilmesinin Önemi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 20/2 (2020), 615-635.
- Ünsal, Bilal. *Günümüz Kur'ân Kurslarındaki Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (İstanbul örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yenen, İbrahim. "Zaman ve Dindarlık İlişkisi: Ramazan Dindarlığı". *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (2015), 601-616.

Methods of Preserving the Hifz: A Qualitative Research on People Who Preserve the Qur'an Memorization.

Assoc. Prof. Dr. Cemil OSMANOĞLU

Mine TAŞKIN

Extended Summary

Quran memorization is an important non-formal educational practice in the Islamic education tradition. Quran memorization training still maintains its importance today. As in different parts of the world, different experiments and searches have emerged in hifz education in Turkey. However, to what extent those who are hafiz preserve their memorization is an important matter of debate. As a matter of fact, not every person who memorizes the Quran can keep his memorization.

The main purpose of this study is to reveal the methods of Qur'an memorization of those who have successfully maintained their memorization until their advanced ages and the main motivational sources behind their efforts in this direction. In this way, good examples of memorization retention can be better recognized. This will contribute positively to Quran education in the long run. The research is expected to make personal contributions especially to individuals who want to maintain their Quran memorization.

Case study design was used in the research. In this context, data were collected from 55 participants using snowball sampling technique and semi-structured interview form. The participants live in different provinces of Turkey. Interviews were conducted face-to-face in the provinces where the researchers were located and online in other provinces. The interviews with the participants lasted 20-30 minutes on average. Nvivo 10 software was used to analyse the interviews. Content analysis was used as the data analysis method.

As a result of the research, it was observed that the study group members most commonly performed daily routine repetitions while maintaining their memorization. Making a "hatim" (read the Quran from beginning to end from memory or looking at the text), which is an approach emphasized in the Islamic educational tradition, was also seen here. However, there are differences in the nature, frequency, and timing of daily routine repetitions. It was also understood that the participants also applied practices such as applying a special repetition program, listening Quran due to their profession and reading in certain periods. In order to protect the memorization, it was observed that professional support from certain institutions or individuals was used to reinforce the memorization. It can be said that people working in non-formal religious education maintain their memorization more easily as a requirement of their profession.

Participants were also asked about the main factors behind their efforts to maintain their memorization. In this context, they mentioned belief in the value of memorization, love for the Qur'an, family and teacher influence, belief in the Hereafter, and love for Allah. In this context, they also mentioned conscientious feelings such as responsibility and some personal desires and practices such as praying with a "hatim". These data show how strong and significant internal

motivation is in maintaining Quran memorization. These data show that internal motivation has a strong and significant effect on the retention of Quran memorization. Religious beliefs and personal characteristics play a particularly important role in maintaining Qur'anic memorization.

As the participants emphasized, repetition exercises with someone who has memorized the Quran can be useful for retention. It seems especially useful to try to read during prayers. In this sense, Ramadan and tarawih prayers can be considered as an opportunity. It may also be necessary to contemplate on the meaning of the Qur'an, to study the Qur'anic text and exegesis, and to develop encoding strategies on difficult verses. Listening is also seen here as an important repetition strategy. In the works written on hifz education, it is stated that listening to the Quran from others is a very effective method in preserving memorization. Listening to others contributes to seeing and compensating for deficiencies and mistakes in recitation. It should not be forgotten that loving the Quran and striving to live it is an important component of all these efforts. Repetition without integrating the Quran with life will not make a serious contribution to the person in the long run. Trying to live the life prescribed in the Quran by avoiding sins is very important in the preservation of memorization. Maintaining memorization means living a life in balance with the Quran. It is not meaningful to be a hafiz with the tongue and not accompany it with the heart.

Families, schools, non-governmental organizations, foundations, and official institutions have certain duties in preserving memorization, especially at an early age. The preservation of Quranic memorization is not sufficient when it is left to the individual's own efforts. There are limitations to memorization retention, especially in areas of work outside of religious education and religious services. First, parents should encourage their children to retain their memorization after hafiz, monitor them and establish the necessary connections. On the other hand, schools should provide these students with the necessary conditions for repetition and consolidation and provide them with support in middle and high school. At this point, there may be various opportunities such as recitations, regular repetitions during prayers, and Qur'anic lessons that should be recited in certain time periods. On the other hand, various contacts can be established with high school courses such as Arabic and rhetoric. In order to overcome the limitations imposed by the conditions in university and business life after high school, social platforms, sharing areas, meetings, gatherings, etc. can be organized where hafiz able to come together and follow the memorization and protection processes. Especially in business life, it may be meaningful to follow non-governmental organizations in order not to leave the hafiz without support.

Keywords: Religious education, Qur'an, Qur'an memorization, Hifz training, Preservation of Qur'an memorization.

Fârâbî'ye Göre Teolojik-Kelâmî Yöntem

The Theological Method According to al-Fârâbî

Dr. Öğr. Üyesi Rıza Tevfik KALYONCU

riza.kalyoncu@ihu.edu.tr

İbn Haldun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı

İbn Haldun University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy

 [0000-0002-0998-8620](https://orcid.org/0000-0002-0998-8620)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

6 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Accepted

7 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kalyoncu, Rıza Tevfik. "Fârâbî'ye Göre Teolojik-Kelâmî Yöntem", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 400, 428.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1386589>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Fārâbî'ye Göre Teolojik-Kelâmî Yöntem

Öz ► Bu çalışmada Fârâbî'nin *Ḳiyâsü's-şâğîr 'alâ ṭarîkatî'l-mütekelimîn* eserinin Fârâbî mantığının geneli açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiği ve Fârâbî'nin gâibin şâhîde kıyası ile ilgili görüşleri incelenmektedir. Çalışmada uygulanan yöntem Fârâbî mantığını bir bütün olarak değerlendirip bu bütünlük içerisinde ilgili eserin ve gâibin şâhîde kıyasının nasıl ele alındığını göstermektedir. Bu nokta Fârâbî'nin kelâmın yöntemi ile ilgili yaklaşımlarının anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu inşada öne çıkan birçok unsur bulunmakla birlikte Fârâbî'nin kelâmcıların metotları ile ilgili analizlerini şekillendiren çerçeveyi onun söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişki oluşturmaktadır. Makalede Fârâbî mantığının tümüne sirayet eden bu interaktif ilişkinin Fârâbî'nin *Ḳiyâsü's-şâğîr 'alâ ṭarîkatî'l-mütekelimîn* eserindeki analizlerini belirlediği ve kelâmcıların yöntemine dair yaklaşımını şekillendirdiği savunulmaktadır.

Bu genel çerçeve dahilinde Fârâbî'nin görüşlerinin anlaşılması bağlamında birçok detay problem karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Fârâbî kelâmcıların hitabet ve cedel metotlarını kullandıklarını ifade etmektedir. Fârâbî'nin bu yaklaşımı ile gâibin şâhîde kıyası hakkındaki görüşlerini tutarlı bir bütünlük içerisinde değerlendirmeyi mümkün kılacak bir yapı var mıdır? Diğer taraftan makalede Fârâbî'nin ifadelerine dayanılarak gâibin şâhîde kıyasının bir temsil ya da tümevarım olup olmadığı eğer temsil ise nasıl tasvir edildiği Fârâbî'nin temsil ve tümevarım ile ilgili yaklaşımı dikkate alınarak tartışılmaktadır. Makalede bu ve benzeri sorulara cevaben Fârâbî'nin söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişkinin açıklayıcı olabileceği üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Kelâm, Yöntem, Temsil, Tümevarım, Anlam

The Theological Method According to al-Fārābī

Abstract ► This study examines how al-Fārābī's *Ḳiyās al-şāğīr 'alā ṭarīqat al-mutakallimîn* (*The Short Book of Syllogism According to the Method of Theologians*) should be evaluated in terms of the generality of al-Fārābī's logic and al-Fārābī's views on the syllogism about the hidden based on evident (*qiyās al-ghāib 'alā shāhid*). The method applied in the study aims to evaluate al-Fārābī logic as a whole and to demonstrate how the relevant work and the syllogism about the hidden based on the evident are handled within this unity. This point is crucial for understanding al-Fārābī's approach to the method of kalām. Although many prominent elements in al-Fārābī's logic constitutes his understanding of logic, the framework that shapes al-Fārābī's analysis of the theologians' methods is his interactive relationship between speech and meaning. The article argues that this interactive relationship, which permeates the totality of al-Fārābī's logic, determines his analysis in *Ḳiyāş al-şāğīr 'alā ṭarīqat al-mutakallimîn* and shapes his approach to the method of the theologians.

Within this general framework, many detailed problems arise in understanding al-Fārābī's views. For example, al-Fārābī states that the theologians use the methods of rhetoric and jadāl. Is there a structure that would allow us to evaluate al-Fārābī's approach and his views on the syllogism about the hidden based on evident in a coherent unity? On the other hand, based on al-Fārābī's statements, it is discussed whether the syllogism about the hidden based on evident is analogy or induction, and if it is an analogy, how it is described, taking al-Fārābī's approach to analogy and induction into account. In the article, it is emphasized that al-Farabi's interactive relationship between speech and meaning could be explanatory in response to such questions.

Keywords: Logic, Kalam, Method, Representation, Induction, Meaning.

Giriş¹

Bu makale Fârâbî'nin kelâmcıların metodunu nasıl incelediği konusuna odaklanmaktadır. Makaledeki temel yöntem, Fârâbî'nin mantık eserleri arasındaki ilişki ve örgüyü bularak bu bulgular neticesinde onun kelâmcıların metodu ile ilgili görüşlerinin nasıl anlaşılabilirliğini göstermektir. Literatürde Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-şâğîr 'alâ ṭarîkati'l-mütekellimîn* eserinin nasıl tasnif edileceği, hatta eserin başlığının nasıl anlaşılacağına dair bir tartışma bulunmaktadır.² Bu tartışma, meselenin lafzi boyutu bir kenara bırakılırsa, eserin Fârâbî mantığı dahilinde değil de Aristotelesçi çerçeve içerisinde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Halbuki Fârâbî mantığının genel umde ve kaideleri düşünüldüğünde mezkur eserin kelâmcıların yöntemini Fârâbî'nin kendi mantık kurgusu, kıyas, anlam ve söz teorileri dahilinde anladığı açıklık kazanır. Bu makalede *Ḳıyâsü's-şâğîr* eseri Fârâbî'nin diğer mantık eserleri de dikkate alınarak analiz edilmekte ve Fârâbî mantığının genel çerçevesi dahilinde bu eserdeki görüşlerin nereye oturduğu araştırılmaktadır.

Fârâbî özellikle *Kitâbü'l-Hurûf, Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* (Mantıkta Kullanılan Lafızlar) eserlerinde dil ve anlam arasındaki ilişki üzerine odaklanmaktadır.³ Burada Fârâbî mantığının anlaşılması bağlamında şu soru önemlidir: Fârâbî bir Aristoteles şârihi olarak nasıl ve hangi yaklaşımla *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* tarzında bir eser yazmaktadır? Bu eserin Aristotelesçi

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Eşref Altaş danışmanlığında tamamladığımız “*Felsefenin Temel Problemleri (Bilgi, Metafizik, Siyaset) Bağlamında Fârâbî'nin Kelâm Eleştirisi*” başlıklı doktora tezinin ilgili bölümleri esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Medeniyet Üniversitesi, İstanbul, Türkiye).

² A.I. Sabra, “Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics by Nicholas Rescher,” *Journal of the American Oriental Society* 85/2 (1965), 241–243. Bu tartışma ile ilgili olarak ayrıca bk. Şenol Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh ilişkisi,” *Eskişeyni* 28 (2014). *Ḳıyâsü's-şâğîr* eserinin maksadını mantık sanatının İslâmî bağlamda ifadesi olarak gören ve Gazzâlî ve İbn Hazm'ın mantıkta gerçekleştirdikleri dönüşümün başlangıcına koyan bir yaklaşım için bk. Rafael Ramón Guerrero, “*Aristotle and Ibn Ḥazm On the Logic of the Taqrîb*,” *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, ed. Camilla Adang et al. (London, Boston: Brill, 2013), 403–417.

³ Fârâbî mantığı ile ilgili olarak ülkemizde yapılan iki ayrı doktora çalışmasında da Fârâbî mantığının burada üzerinde durduğumuz anlam ve söz arasındaki irtibatı öne çıkaran yönü tespit edilmiştir. Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) ve Mirpenç Akşit, *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017). Bu nokta ile ilgili olarak ayrıca bk. Muhammed Âbid el- Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 530. Fârâbî felsefesinde dil ve mantık ilişkisinin arka planı ve dil mantık tartışmaları ile ilgili Sîrâfî ve Mettâ arasındaki tartışmayla alakalı olarak bk. Osman Bilen, “Mantık ve Gramer ilişkisi Üzerine İki Görüş”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV (2001), 89–100.

tasnif içerisinde herhangi bir yere oturmadığı aşıkardır.⁴ O halde bu eser Fârâbî mantığı dahilinde nasıl analiz edilmelidir? Fârâbî bu eserinde mantıkta kullanılan terimlerin dilsel plandaki karşılığını göstermektedir. Ancak buradaki asıl mesele Fârâbî'nin mantık ve dil arasındaki bu özsel ilişkiyi nasıl kurguladığıdır. Diğer bir deyişle problem, Fârâbî'nin *Elfâz* tarzında bir eseri yazmasını mümkün kılan zihinsel mekanizmanın ne olduğudur. Bu soru Fârâbî mantığı açısından hayati bir önem arz etmektedir. Zira eğer Fârâbî'nin bu soruya nasıl cevap verdiği sorgulanmaz ve *Kitâbü'l-Hurûf*'un özellikle ilk kısmı ve *Elfâzü'l-müsta'mele fi'l-mantık* gibi eserleri bu gözle okunmaz ise bu durumda özellikle ikinci eserin Fârâbî mantığı açısından nereye oturtulması gerektiği sorusuna bir cevap vermek imkansız hale gelmektedir. Benzer bir durum *Kıyâsü's-şâgîr 'alâ tarîkati'l-mütekellimîn* eseri ve bu eserin içeriği ile ilgili de söz konusudur. Biz bu makalede Fârâbî'nin *Kıyâsü's-şâgîr 'alâ tarîkati'l-mütekellimîn* eserinin Fârâbî mantığı açısından nasıl değerlendirilmesi gerektiğine odaklanmaktayız.

Fârâbî'nin mantık metinlerine bu zaviyeden bakıldığında farklı bir resim karşımıza çıkmaktadır. Zira Fârâbî her ne kadar Aristoteles mantığını takip etmiş olsa da onun mantığı kurgulayış şekli ele aldığı meselelerdeki yaklaşımını farklı bir noktaya oturtmaktadır. Makale Fârâbî'nin mantık anlayışının dilsel ve mantıksal alanlar arasında kurduğu bu ilişkiyi söz ve anlam arasındaki irtibat olarak isimlendirmekte⁵ ve bu genel çerçevede içerisinde onun kelâmcıların yöntemi ile ilgili yaklaşımını konumlandırmaktadır.

Fârâbî'nin mantık eserlerindeki analizleri bu çerçevede değerlendirildiğinde söz ve anlam sahaları olarak tanımlanması mümkün olan iki sahanın ortaya çıktığı görülmektedir. Fârâbî ile ilgili yapılan araştırmalarda bu noktaya dikkat çekilmekle birlikte farklı isimlendirilmeler verilmiştir. Makalede bu arka planın, Fârâbî'nin gaibin şâhîde kıyası ile ilgili görüşlerine nasıl sirayet ettiği gösterilmektedir.⁶ Fârâbî bu sahalarda bir geçişlik ön

⁴ Bu konuyla ilgili olarak bk. Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin 'El-Fuşûlü'-Hamse' Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 18.

⁵ Fârâbî mantığının bu yönüyle ilgili olarak Câbirî'nin önemli tespitleri bulunmaktadır bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 530.

⁶ Bu interaktif ilişki ile ilgili olarak bazı yorumcular farklı tabirler kullanmaktadırlar. Örneğin, Fârâbî mantığının anlam ve söz arasında kurduğu irtibatı kıyas sanatları üzerinden tasvir eden M. Galston bu süreci karşılıklı örülmüş (interwoven) olarak tasvir etmektedir. Miriam Galston, "Opinion and Knowledge in Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy" (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Chicago University, 1973). vi. Son dönemde dilimizde yapılan çalışmalar da Fârâbî mantığının bu yönüne temas etmektedirler. Ali Sevdî, "Mantık ve Nahiv İlimlerinin Analojisini Kuran Filozof: Fârâbî," *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 57-71; Ali Çetin, "Erken Dönem İslâm Düşünce Geleneğinde Fârâbî Felsefesi ve Mantığı," *Kader* 19/2 (2021), 702-706. Birinci makalede yazar, Fârâbî mantığının İslami ilimler ile ilgisini ve genel mantık teorisi bağlamındaki konumunu incelemektedir. İkinci makalede ise Fârâbî mantığında dil ve mantık ilişkisine odaklanılmaktadır.

görerek kelâmcıların yöntemini de bu geçişlik dahilinde ele almış görünmektedir. Bu nedenle makalede ilgili kavramlar, teoriler ve pasajlar bu genel çerçeveye içerisinde tartışılmaktadır.

1. Gâibin Şâhide Kıyası, Temsil ve Tümevarım (İstikrâ)

Fârâbî'nin söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişki onun gerek mantıksal yöneme gerekse de kelâmın yöntemine dair incelemesinin arka planını oluşturmaktadır. Filozofun kelâmın yöntemi ile ilgili tasvirleri gözden geçirildiği zaman kelâmın analoji (*temşîl*) ve entimem (*zamîr*) kıyaslarını kullanan ve hitabet seviyesinde iş gören bir disiplin olduğu göze çarpar.⁷ Burada sorulması gereken soru, Fârâbî'nin temsil ve entimem tarzında kıyasları nasıl incelediğidir. Diğer taraftan Fârâbî'nin *Qiyâsü's-Şağîr*'deki ifadeleri ile *Hurûf*'daki tasvirlerinin nasıl uzlaştırılacağı da bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aşağıdaki satırlarda Fârâbî'nin mantık anlayışı bağlamında temsil, gâibin şâhide kıyası, istikrâ kavramlarının analizi yapılmaktadır. Zira makalede uygulanan yöntem gereği, filozofun gâibin şâhide kıyası ile ilgili görüşlerinin tespit edilmesi onun bu kavramlara dair açıklamalarının bir bütünlük içerisinde incelenmesini gerektirmektedir. Bu çerçevede *Qiyâsü's-Şağîr* temel alınarak gâibin şâhide kıyası ile alakalı temsil ve istikrâ teorilerinin bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu başlığın temel argümanı Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yöntemini istikrâ ve temsil kıyasları ile ilişkilendirerek incelediğidir. Bu bakımdan Fârâbî gâibin şâhide kıyasını içerisinde temsil ve istikrâ unsurlarını barındıran karma bir yöntem olarak analiz etmektedir. Bu argümanı destekleyecek şekilde öncelikle tümevarım yöntemi ile ilgili tasvirler ardından da temsil metodunun Fârâbî mantığında nasıl irdelendiği konuyla ilgili literatür dikkate alınarak aşağıdaki başlıklarda konu edilmektedir.

1. 1. Fârâbî Mantığında Kıyas ve Tümevarım

Qiyâsü's-Şağîr Fârâbî'nin mantık külliyatı içerisinde nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu başlı başına bir problem olarak araştırmacıları meşgul etmiştir. Bu eserde Aristoteles'in kıyas teorisi içerisinde kelâmî ve fikhî kıyasların nereye tekabül ettiğini incelenmektedir. Fârâbî eserin girişinde kıyas teorisini genel kaideleri içerisinde yaşadığı dönemdeki araştırmacıların örnekleriyle aktaracağını ifade eder.⁸ Bu yaklaşım *Hurûf* ve *Elfâz*

Fârâbî'de kelâm ilmi ile ilgili olarak genel değerlendirmeler ve detaylı bir çalışma için bk. Yunus Öztürk, *Kelâm-Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021).

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 71; a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm*, ed. Osman Emin (Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1949), 107; Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh," *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Şenol Korkut Fehrullah Terkan (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 31; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 192.

⁸ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 245.

eserlerinde de gözlemlenen bir yaklaşımdır. Şöyle ki, Fârâbî mantıktaki genel kaide ve kavramların dilsel plandaki karşılıklarını doğru tespit etme konusunda ayrıntılı analizler yapmaktadır. Bu çerçevede *Ḳıyâsü’ş-şagîr* eserinin diğer mantık eserleriyle de bir uzlaşma içerisinde olduğu görülmektedir.⁹ Örneğin Fârâbî istikrâ ve temsil metotları ile ilgili *Elfâz*’daki tasvirinde bu metotları “*ikâü’t-taşdîk*” (zihinde tasdikin gerçekleştirilmesi) kavramına bağlar. İstikrâ ve temsilin iki kullanımı vardır. Birincisi tikellerin araştırılması (*taşaffuh*), ikincisi ise tümellerin öğretilmesidir. Bu bakımdan bu iki metot Fârâbî mantığının anlamın inşası ve ifadesi ile ilgili genel yaklaşımı dahilinde irdelenmektedir.¹⁰

Ḳıyâsü’ş-şagîr’in konuları incelendiğinde, Fârâbî’nin Aristoteles’in kıyas teorisini en belirgin hatlarıyla özetlediği fakat bu özetlemeyi yaparken kelâmcıların hudûs delilini kullandığı görülmektedir. Fârâbî bir taraftan yüklemlî, şartlı, hulfî kıyasları tasvir ederken diğer taraftan kelâmın ana delilini oluşturan hudûs delilinin bu kıyas formları içerisinde nasıl aktarılabilceğini göstermektedir.¹¹ Buna göre geçerli kıyas şekillerindeki on dört ayrı formda hudûs delili tasvir edilir. Ardından şartlı ve hulfî kıyaslar hudûs delili örneği kullanılarak açıklanır.¹²

Fârâbî bu tasvirlerinin ardından istikrâ yöntemine dair bilgiler verir ve istikrâ konusunu gâibin şâhîde kıyasını incelemeyi önce ele alır. Lameer’in de işaret ettiği üzere Fârâbî’nin istikrâ kavramının tanımıyla ilgili görüşleri Aristoteles’in fikirlerinden farklıdır. Aristoteles tümevarımı (*epagoge*) tikellerin incelenmesinden küllî bir yargıya varmak olarak tasvir ederken Fârâbî istikrâya tikellerin incelenmesi ve genel hükmün doğrulanması ile ilgili bir rol atfetmektedir.¹³

⁹ Fârâbî’nin kıyas teorisini çalışmasına konu edinen Lameer, Fârâbî’nin bütün fikir ve görüşlerini Aristoteles ve şarihleri merkeze alarak açıklama çabasıdır. Fârâbî mantığı Aristoteles mantığı üzerine bina edilmiştir. Fakat diğer felsefi teorilerde de olduğu gibi Fârâbî Aristoteles’te var olan unsurları farklı yönlerini ön plana çıkararak yeniden kurgulamaktadır. Joep Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, ed. H.Daiber and D.Pingree (Leiden: E.J.Brill, 1994), 292-293. Fârâbî’nin tümevarım ile ilgili düşüncelerinin özgünlüğü ve Aristotelesçi tümevarımdan farkı için Yunus Emre Akbay, “Fârâbî’nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme,” *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2023), 13-25.

¹⁰ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 31-33. Özellikle Fârâbî’nin *Elfâz* eserinde anlamın (*ma’nâ- ma’nâ ma’kûl*) nasıl oluştuğu ve ifade edildiği ile ilgili analizleri ciddi bir yekün tutmaktadır.

¹¹ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 245-263.

¹² Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 246-263.

¹³ Lameer bu farklılığın nereden kaynaklandığı ile ilgili olarak tarihsel bir varsayım ortaya atar. Bu varsayım göre Kıyas kitabının çevirisinde kullanılan “iltikât” kavramı ve istikrâ kelimesinin araştırma anlamı nedeniyle Fârâbî Aristoteles’ten farklılaşan bir yoruma yönelmiştir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 144 ve 173. Galston bu konuyla ilgili olarak daha farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre

Burada ilk olarak işaret edilmesi gereken husus, Fârâbî'nin istikrâyı nasıl tanımladığıdır. İkinci muallimin bu kavram ile ilgili analizlerini barındıran eserleri, *Kitâbü'l-Kıyâs*, *Şerhu Kitâbi'l-Kıyâs*, *Qıyâsü's-Şağîr*, *Kitâbü'l-Burhân* ve *Kitâbü'l-Cedel* eserleridir.¹⁴ Bu eserlerdeki tasvirler gözden geçirildiğinde Fârâbî'nin istikrâ kavramını iki farklı kavramla araştırma (*taşaffuh*) ve doğrulama (*taşhîh*) kavramlarıyla karşıladığı görülmektedir. Buna göre tümevarım bir hükmün altına giren fertlerin o hüküm ile ilişkisinin araştırılmasıdır. Örneğin, “hareket zamanda meydana gelir” önermesini doğrulamak için hareketin türleri araştırılır. Hareketin türleri; yüzme, uçma, koşma vb. zamanda gerçekleşen fiillerdir. Eğer hareketin altında bulunan bu türlerin hepsinin zamanda geçtiği ispatlanırsa bu durumda istikrâ birinci şekil birinci modda (BARBARA) geçerli sonuç verir.¹⁵ Bu tasvir ile Fârâbî istikrânın hem kıyasın büyük öncülünü doğrulamaya yaradığını hem de herhangi bir konunun altına giren tikelleri inceleme imkânı verdiğini tespit eder. Fârâbî'nin eksik ve tam istikrâ arasındaki ayrımı istikrâ tanımındaki araştırma ile ilgilidir. Eğer istikrâda bütün fertler kapsanmaz ise bu durumda istikrâ eksik olur. Diğer bir deyişle eğer hareketin altındaki bütün türler incelenmeyip bazı türler incelenerek hareketin zamanda olduğu neticesine varılırsa bu durumda eksik istikrâ yapılmış olur.¹⁶

Mamafih Fârâbî'nin bu tasvirleri tek başına ele alındığında onun istikrâ sonucunda elde edilen bilgiyi burhânî statüde bir bilgi olarak tasvir ettiği neticesine varmak mümkün olabilir. Fakat böyle bir hükmün filozofun *Kesinliğin Şartları* ile ilgili düşünceleri göz önünde bulundurularak tashih edilmesi gerekir.¹⁷ Zira Fârâbî bu konuya *Kitâbü'l-Burhân*'da değinir ve istikrânın burhânî öncüllerde görülen kesinlik değerine ulaşmadığını ifade eder.¹⁸ Burada Fârâbî'nin ilk bilgiler ile ilgili yaklaşımı belirleyici rol oynamaktadır. Zira ona göre duyuşal veriler kendi sahalalarında bir kesinlik sağlar. Fakat bu kesinlik hem duyuşal hem de akli kesinlik mertebesinde değildir. Diğer bir deyişle duyuşal verilerin kesinliği zaruri bir kesinlik

Aristoteles, tümevarımı küçük öncül aracılığıyla orta terimi büyük terimde gösterme olarak anlamaktadır ve bu anlayış Fârâbî'nin tümevarımı birinci şekilden kıyaslarla ilişkilendiren yaklaşımından farklıdır. Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 76.

¹⁴ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 264-266; a.mlf., “Kitâbü'l-Cedel,” *el-Manţık 'inde'l-Fârâbî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 3/97-98, 102; a.mlf., “Kitâbü'l-Kıyâs”, 142; a.mlf., “Kitâbu'l-Burhân”, 4/24-25 ve 88-89; a.mlf., “Şerhu Kitâbi'l-Kıyâs,” *el-Manţikiyyât li'l-Fârâbî*, thk. M. Tâki Dânişpezûh, 2/515.

¹⁵ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 264.

¹⁶ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 265.

¹⁷ Fârâbî'nin kesinliğin şartları ile ilgili görüşleri için bk. Deborah L. Black, “Knowledge and Certitude in Al-Fârâbî's Epistemology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006). Fârâbî'nin ilgili risalesi için bk. Fârâbî, “Kitâbü Şerâ'itü'l-Yakîn,” *El-Manţık 'inde'l-Fârâbî*, ed. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986).

¹⁸ Fârâbî, “Kitâbü'l-Burhân”, 24-25.

değildir.¹⁹ Fârâbî tecrübe ve istikrânın birbirlerine yakın olmakla birlikte tecrübenin akli bir hüküm neticesinde kesinlik barındırdığını fakat istikrânın bu kesinlik seviyesine ulaşamadığını ifade eder.²⁰

Fârâbî istikrânın hüküm ve konu arasındaki tikeller üzerinden kurulan münasebette gerçekleştiğini ve nihayetinde istikrânın bir araştırma olduğunu düşünür. Aynı zamanda istikrânın tam ve eksik olmak üzere iki kısmı vardır. Lameer, eksik ve tam istikrâ arasındaki ayrımı *Ḳıyâsü’ş-şâgîr*’deki kesinlik ifade etmeyen verilerin müsamaha ile incelenmesi gerektiğine dair düşüncesi ile alakalı görür.²¹

Diğer taraftan Fârâbî’nin analizlerinde istikrânın diğer kıyas türlerinde olduğu gibi söz (kavl) kavramıyla da ilişkili olduğu görülür. Fârâbî bu durumu *Kitâbü’l-Ḳıyâs*’da istikrâî söz kavramıyla açıklar. Buna göre istikrâ ve temsil yöntemleri kıyas formatında ifade edildiğinde bu yöntemlere dayanan sözler meydana gelir.²² Fârâbî istikrâî ve temsili sözlerin ilimlerde nasıl kullanıldığına dair açıklamaları ise *Şerhu Kitâbi’l-Ḳıyâs*’da ve *Kitâbü’l-Cedel*’de yapar. Buna göre istikrâ ilimlerde öncüllerin doğrulanması ve tikellerin araştırılması için kullanılmaktadır. Bu iki faaliyetin neticesinde oluşturulan sözlere ise istikrâî söz ismi verilmektedir.²³

Burada şu noktayı belirtelim ki, filozof istikrâyı sadece cedelde yahut burhanda kullanılan bir yöntem olarak görmez. Ona göre istikrâ tanımı gereği bir doğrulama ve araştırma yöntemidir.²⁴ Eğer istikrâ konunun altına giren bütün fertleri kapsayacak şekilde yapılırsa tam istikrâ olur ve tecrübeye yaklaşır aksi takdirde eksik ve sınırlı bir bilgi değerine sahip olabilir. Bu bakımdan Fârâbî’nin *Cedel*’deki analizlerinde istikrâyı ilmi ve cedelî olmak üzere ikiye ayırdığı görülür. Fârâbî istikrânın herkes için ortak olan ilk bilgilerin veya herhangi bir yargının tashih edilmesinde kullanıldığını ifade eder. Bu bakımdan cedel yoğun olarak istikrâ yöntemini kullanır. Çünkü cedeldeki maksat, bir önermenin karşıtını getirmek ya da ona itiraz etmektir (*inâd*).²⁵

¹⁹ Fârâbî, “*Kitâbü’l-Burhân*”, 24.

²⁰ Lameer, Fârâbî’nin tecrübe kavramına yüklediği anlamın Aristoteles’ten farklı olduğuna işaret eder. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 172. Fakat Lameer, bu farklılığın nedenine dair bir açıklama sunmaz. Bize göre Fârâbî’nin ilk bilgilerle ilgili olarak hem duyu verilerini hem de akli fiilleri birlikte incelemesi Fârâbî’nin tecrübeyi farklı bir şekilde tasvir etmesine neden olmuştur.

²¹ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 149.

²² Fârâbî, “*Kitâbü’l-Ḳıyâs*”, 142.

²³ Fârâbî, “*Şerhu Kitâbi’l-Ḳıyâs*”, 515; a.mlf., “*Kitâbü’l-Cedel*”, 97-98.

²⁴ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 66-67.

²⁵ Fârâbî, “*Kitâbü’l-Cedel*”, 102.

Diğer taraftan filozofun *Cedel* eserinde istikrâ ile ilgili analizleri, *Ḳıyâsü'ş-şâgîr*'deki istikrâ, gâibin şâhide kıyası ve temsil konularına dair tasvirlerinin anlaşılması için önem arz etmektedir. Zira Fârâbî buradaki tasvirlerinde istikrâ ile temsil arasındaki benzerliğe işaret eder.²⁶ Bu benzerlik, istikrâ ve temsilde tikellerin incelenmesinden kaynaklanmaktadır. Fakat Fârâbî burada da istikrânın bir araştırma yöntemi olduğuna dair vurgusunu tekrarlar ve temsilin benzerlikten hareket ettiği üzerinde durur. Filozof buradaki analizlerinde de benzerlik üzerinden kurulan temsil ve tikellerin araştırmasına dayanan istikrânın birinci şekilde kıyasların kurulmasını sağlayabileceğini tespit eder.²⁷ Diğer bir deyişle istikrâ ve temsil arasındaki temel fark, birincisinde tikellerin incelenmesinden hareketle araştırma ve doğrulama yapılması iken ikincisinde benzerliklerden hareketle göreceli bir tümelliğin oluşturulması ve cüz'îden cüz'îye ya da cüz'îden küllîye bir geçişin yapılmasıdır.²⁸

1. 2. Fârâbî Mantığında Temsil Kıyası

Genel anlamıyla ifade edilecek olursa temsil, benzerlik üzerinden kurulan bir akıl yürütme tarzıdır. İki şey arasındaki benzerlikten hareket ederek biri hakkında verilen hükmü diğeri hakkında vermek, temsil tarzındaki akıl yürütmenin temel özelliğidir.²⁹ Fârâbî çeşitli mantık çalışmalarında temsil konusunu ele almakla birlikte, *Kitâbü'l-Ḥatâbe*'de temsil kıyasını açıklar. Fârâbî'nin buradaki açıklamasına göre temsil, bir şeyin bir konuda (emr) bulunuşunu, bu şeyin benzer bir durumda bulunuşuyla açıklamaktır.³⁰ Örneğin A nesnesinin belirli bir özelliği B nesnesinde de bulunuyorsa bu benzerlik aracılığıyla B nesnesi hakkında bir açıklama yapmak temsil tarzında akıl yürütmenin temel özelliğidir. Buradaki temel nokta şudur: temsil, burhânî akıl yürütmede olduğu gibi tümel bir şekilde değil tikel bir özellik üzerinden hareket etmektedir. Diğer taraftan temsil kıyasında zorunlu öncüllerden hareket edilmediği ve ihtimal bulunduğu için buradaki maksat zihinde iknanın oluşturulmasıdır.³¹

Fârâbî'nin temsil ve örtük kıyas (*zamîr-entimem*) tarzındaki kıyaslarla ilgili görüşleri felsefesinde kelâmın yönteminin nereye tekabül ettiği bakımından önemlidir.³² Diğer taraftan gâibin şâhide kıyasının da temelde bir aktarım (*nuḳle*) olarak tanımlanması ve temsil kıyasının

²⁶ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 97-99.

²⁷ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 98.

²⁸ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 102.

²⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 199. Örneğin şu akıl yürütme benzerliğe örnektir: "Yer gezegeninin atmosferi vardır ve üzerinde canlılar yaşar. Merih'te atmosfer olduğu için orada da canlıların bulunması gerekir".

³⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥatâbe*, 27.

³¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥatâbe*, aynı yer.

³² Kelâm ilminin temsil ve örtük kıyas aracılığıyla iknayı amaçladığına dair bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥurûf*, 71; a.mlf., *İḥşâ'ü'l-'ulûm*, 107.

da aktarım olarak tasvir edilmesi nedeniyle filozofun gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinin onun düşüncesinde tam olarak nereye tekabül ettiğinin tespit edilebilmesi için gâibin şâhide kıyası ve temsil kıyası ile ilgili görüşlerinin birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Diğer bir deyişle buradaki temel problem Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını temsil kıyası olarak görüp görmediği ile alakalıdır.

Bu noktada konu ile ilgili ikincil literatürdeki yorumlardan başlanırsa, Fârâbî'nin temsil kıyası ile ilgili düşüncelerini inceleyen iki önemli çalışma vardır. İlk olarak D. Black İslâm felsefesindeki retorik teorileri ile ilgili çalışmasında bu konuya yer ayırmaktadır.³³ Diğer taraftan Lameer de Fârâbî'nin kıyas teorisi ile ilgili çalışmasında temsili kıyasları incelemektedir.³⁴ Bu iki çalışmada da üzerinde ittifak edilen nokta, Fârâbî'nin Aristoteles'in temsil kıyasları ile ilgili yapısından belirli oranda farklılaştığıdır. Bu farklılaşma ile ilgili olarak Lameer, Fârâbî'nin genişlemeci yüklemli kıyaslar teorisine sahip olduğunu ifade eder.³⁵ Black ise Fârâbî'nin hitabet düşüncesinde temsil ile ilgili yaklaşımının burhânî olmayan söylemin rasyonel bir tarzda ifadesi olduğunu düşünür ve bu yaklaşımı “bağlam teorisi (context theory)” olarak isimlendirir.³⁶

Her iki yazarın da farklı bağlamlarda ifade ettikleri husus aslında şudur: Kıyas Aristotelesçi tanımda söz olarak tasvir edilir. Bu çerçevede Fârâbî'nin temsil ve örtük kıyasları analiz yöntemi onun söz ve anlam arasında kurduğu irtibat üzerine kuruludur. Şöyle ki, Fârâbî açısından bütün kıyas sanatlarının bir anlama bir de söze tekabül eden iki yönü vardır. Fakat Fârâbî bu noktada burhân dışındaki bütün kıyas sanatlarındaki istikrâ, temsil, örtük kıyas, gâibin şâhide kıyası gibi farklı yöntemleri madde ve suret açısından burhân kıyaslarına göre ele alır. Bu yargıdan Fârâbî'nin bu akıl yürütme şekillerini burhânî bilgi statüsüne yükselttiği sonuca varmak mümkün değildir. Fakat genel olarak değerlendirildiğinde Fârâbî'nin söylediğinden çıkarsanabilecek şey şudur: her ne kadar bu kıyas türleri burhânî bilgi vermeseler de birer yöntemdirler ve kendi sahalarında geçerli bir görüş sağlamaktadırlar.

³³ Deborah L. Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: Brill, 1990), 157-172.

³⁴ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 176-203.

³⁵ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 176. Lameer Fârâbî'nin kıyas teorisini “extension of assertoric syllogism” (genişlemeci kıyas teorisi) olarak nitelendirmektedir. Lameer'in kastı eğer Fârâbî'nin Aristotelesçi kıyas teorisini burhân dışındaki diğer kıyas sanatlarını da kapsayacak şekilde genişlettiği ise bu tespit Fârâbî açısından onaylanabilir.

³⁶ Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 157. Ayrıca Korkut, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, 110.

Bunların geçerliliği onları burhâna göre değerlendirmekle mümkün olabilir.³⁷ İşte Fârâbî'nin hitabette kullanılan temsil, örtük kıyaslar (zamîr) ve genel bir yöntem olarak gâibin şahide kıyası ile ilgili düşüncelerini şekillendiren ana çerçeve budur.

Diğer yandan Fârâbî hatabî kıyasları, söz sahasının temel akıl yürütme şekilleri olarak görür. Böyle bir hükme varmamızın nedeni şudur: Fârâbî, temsil kıyasları ve örtük kıyaslar ile ilgili tasvirlerinde, temsil kıyasını istikrâya, örtük kıyası ise burhana, temsil ve örtük kıyasların zannî bilgi veren sanatlarda kesin bilgi veren sanatlarda burhânın kullanılmasına benzer olarak kullanılması açısından, benzetir.³⁸ Bu benzetimin ne anlama geldiği Fârâbî'nin bütün kıyas şekillerini söz olmaları bakımından birlikte değerlendirmesi ile daha net anlaşılır.³⁹ Zira Fârâbî her kıyas sanatının belirli bir epistemik çerçevede fonksiyon icra ettiğini düşünür. Buna ek olarak Fârâbî zannî amaçlayan sanatlar (*şinâ'ât zunûniyye*) kavramını kullanır.⁴⁰ Bu arka plan bağlamında düşünüldüğünde Fârâbî'nin temsil ile ilgili tanımında öne çıkan husus, temsilin benzerlik; örtük kıyas tarzındaki kıyasların ise öncülün gizlenmesi üzerinden gerçekleşmesidir.⁴¹ Fârâbî temsil kıyaslarını ve bu tip kıyasların işleyiş mekanizmasını aşağıdaki pasajda ayrıntılı olarak şu şekilde açıklar:

Metin 1

“Temsil, insanı bir varlık hakkında bu varlığın bir şeyde ona benzeyen başka bir şeyde bulunması nedeniyle bulunduğu ikna etmektir. Bu da ancak [iknası amaçlanan şeyin] benzerdeki varlığının diğer konudaki varlığından daha açık olmasıyla mümkün olur. Şu açıktır ki, benzer (*şebîh*), bütün herkes için müşterek olan yaygın açık görüşte benzer olmalıdır. Aynı şekilde yine benzer benzer olan bir şey ile açıklanmalıdır... Benzerlik lafızda ya da manada olur. Anlamdaki benzerlik iki şeyin bir araz ya da başka bir şey olmak üzere ortak bir anlamda birleşmesidir. Ya da iki şeyin nispet edildikleri iki şeydeki nispetlerinin bir olması ya da benzer iki nispet olmasıdır. Bu da bu iki şeyin tek bir şeye nispetinin tek bir nispet olması ya da bunlardan herhangi birisinin başka bir şeye nispetinin diğer şeyin başka bir şeye nispeti ile benzer olmasıdır. Bunlardan her ikisi de ya yakın ya da uzak olur. Örneğin, Zeyd ve Amr, canlılık, cisimlik ve insanlıkta birbirlerine benzerler. [Temsilin en kuvvetli olanı] benzeşmeyi sağlayan şeyin benzerde ve benzerlik kurulanda aynı cihetten bulunmasıdır. Bu durumun

³⁷ Özellikle retorik kıyasların burhânî formlara göre değerlendirilmesi ile ilgili olarak bk. *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 41-44. Fârâbî burada genel kıyas kavramı ve kesinlik konusu ile ilgili olarak retorik kıyasları ele almaktadır. Fârâbî ayrıca burada retorik kıyasın hangi şartlar altında zarûrî ve burhânî forma dönüşeceği ilgili bilgiler de vermektedir bk. *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 44.

³⁸ *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 31.

³⁹ *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 39.

⁴⁰ *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 27. Ayrıca “*kavl-i mişâli*” kavramı için bk. a.mlf., “*Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*”, 143.

⁴¹ *Fârâbî, Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*, 27. Fârâbî'nin temsil ile ilgili tanımları için bk. a.mlf., “*Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*”, 142; a.mlf., “*Şerḥu Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*”, 524-529.

anlaşılması (*i'tibâr*) ise benzerliğe konu olan şeyin benzerlik anlamında bulunmasıdır. Bu [ilişki] ya bütünüyle (*küll*) ya da birçok durumda (*ekşer*) olur. İşte temsil kıyası bu durumda olduğunda temsil olmaktan çıkar ve örtük kıyas olur ya da [geçerli] bir kıyas olur. Temsil kıyasının telifine gelince ise, bu kıyas öncelikli olarak yüklemli bir şekilde telif edilir. Bu konu *Kıyas Kitabı*'nda açıklanmıştır.”⁴²

Yukarıdaki pasajda Fârâbî temsilin benzerlik üzerinden kurulduğunu fakat benzerliğin lafızda ya da manada olduğunu ifade eder. Fârâbî buradaki tasvirinde lafızdaki benzerlik üzerinden kurulan kıyasa girmez. Çünkü bu tarz kıyaslar, sofistik kıyaslardır. Diğer taraftan Fârâbî benzerliğin benzer ile benzetilen arasındaki irtibat bakımından farklı bilgi seviyelerine göndermede bulunduğunu ifade eder. Buradaki kasıt, benzerlik ilişkisinin bazı durumlarda temsil kıyasını hatabî mertebeden daha yüksek bir epistemik seviyeye çıkarmasının mümkün olduğudur. Fârâbî burada konunun *Kıyas Kitabı*nda incelendiğini ifade eder. Eğer *Kıyas Kitabı*nın *Qiyâsü's-şâgîr* olduğu kabul edilirse Fârâbî'nin pasajın sonundaki görece kapalı tasvirleri daha açık bir hal alır.

Fârâbî *Qiyâsü's-şâgîr*'de temsili kıyasları incelediği bölümde anlamsal olarak tümel olmayan sözlerin nasıl göreceli bir tümellik içerisinde bulunabileceğini ifade etmektedir.⁴³ Bu analizler Fârâbî araştırmacılarından özellikle Lameer'i oldukça meşgul etmiştir.⁴⁴ Lameer'e göre Fârâbî'nin temsil kıyaslarının küllî bir sonuç verebileceği ile ilgili görüşleri, ilk olarak bütünüyle Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* eserindeki kesin olmayan sanatlara bir müsamaha tanınması ile ilgili görüşlerine dayanır. İkinci olarak ise Fârâbî'nin yüklemli kıyasları genişletme teorisinin bir neticesidir.⁴⁵

Fakat konuyla ilgili olarak *Qiyâsü's-şâgîr*'deki pasajları ve yukarıdaki pasajı birlikte ele aldığımız zaman farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, temsil kıyaslarının benzerlikten hareket ettiğini tespit ettikten sonra bu tip kıyasların benzerliğin kuruluş ciheti bakımından epistemik seviyelerinin yükselebileceğini ifade etmektedir. Fârâbî'nin bu yaklaşımı Deborah Black tarafından da gözlemlenmiştir ve Black, Fârâbî'nin temsil ve entimem tarzındaki kıyaslarla ilgili ifadelerinde bu kıyasların nasıl tümel bilgi veren kıyaslar haline dönüştüğü konusunun öne çıktığını dile getirir.⁴⁶

⁴² Fârâbî, *Kitâbü'l-Ḥatâbe*, 59-60.

⁴³ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 276-286.

⁴⁴ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 188-189.

⁴⁵ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 189.

⁴⁶ Black, *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*, 173.

Bu noktada Fârâbî *Qıyasü's-Şağîr*'deki pasajlarında gâibin şâhide kıyası haricindeki fikhî kıyaslarda belirli bir tümellik durumunun bulunduğunu ve durumun dilsel olarak ifade edildiği zaman el takısının kullanımıyla gösterildiğini söylemektedir. Fârâbî temsildeki öncüllerin küllîlik durumunu şu şekilde açıklar: “[Fikhî kıyasın dayandığı] öncüller dörttür. 1- Küllî farzedilip küllî olarak alınan, 2- Kastedilen cüz'ünün yerine geçen küllî, 3- kastedilen küllînin yerine geçen cüz'î, 4- Örnek (misâl)”.⁴⁷

Fârâbî burada temsil kıyasına temel oluşturan öncüllerin nasıl kurulduğunu incelemektedir. Yukarıdaki tasvirlerden de hatırlanacağı üzere temsil kıyasının temelini oluşturan şey, benzerliktir. Fârâbî benzerliğin kurulmasında öncüllerdeki ifadelerin nasıl anlama tekabül ettiğini gösterir ve bu tekabül aracılığıyla da temsil kıyaslarında göreceli bir küllîliğin oluştuğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Zira Fârâbî devamındaki analizlerinde makbûlât tarzında kurulan öncüllerdeki lafızların nasıl belirli bir tümellik vereceğini anlatmaktadır. Buradaki analizlerden anlaşılabilir, eğer bir öncül belirli bir topluluk nazarında doğru kabul edilirse bu öncüllerden hareketle oluşturulan kıyaslarda da sınırlı bir tümellik durumunun oluşacağıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin temsil ile ilgili analizleri iki noktaya odaklanmaktadır. Birincisi temsilde benzerlik kurulan iki şey arasındaki ilişki (nispet) ve ikincisi ise bu nispetin tümelliği ile ilgili durumdur.

Diğer taraftan Fârâbî temsilin istikrâ ile de bir yakınlık içerisinde olduğunu fakat bazı temel yönlerden istikrâdan ayrıldığını ifade etmektedir. Fârâbî'ye göre istikrâ, bir doğrulama yöntemidir. Temsil ise doğrulama yöntemi olarak kullanılabilirlikle birlikte tikellerdeki benzerliğin başka bir tikele aktarılmasıdır. Bu aktarım aradaki ilişkinin yapısına göre kısmi bir küllîlik gösterebilir. Bu çerçevede Fârâbî temsilin istikrâ ile tikellerin araştırılması bağlamında bir ortak noktaya sahip olduğunu ifade eder.⁴⁹ Fakat nihayetinde istikrâ ve temsil yöntemlerinin her ikisinde de sözel bir yapının kurulması amaçlanır. Bu duruma Fârâbî istikrâî söz ve temsili söz kavramlarıyla dikkat çeker.⁵⁰

Netice itibariyle Fârâbî'nin temsil ve istikrâ ile ilgili analizlerinde öne çıkan nokta, bu yöntemler neticesinde oluşturulan kıyasların yüklü kıyaslara indirgenebileceğidir. Zira Fârâbî temsil ve istikrâ ile oluşturulan kıyasların nasıl birinci şekildeki kıyasların gücüne ulaşabileceğini hem *Kitâbü'l-Ḥaṭâbe*'de hem de genel olarak kıyas konusunu ele aldığı diğer eserlerinde incelemektedir. Zira Fârâbî'ye göre bütün söz alanları kıyas formatında ifade

⁴⁷ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 276.

⁴⁸ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 276-278. Fârâbî buradaki analizlerinde ayet ve hadislerden de yararlanarak fikhî düşünme şeklinin nasıl kıyas formatında ifade edileceğini göstermektedir.

⁴⁹ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 98-99.

⁵⁰ Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, 102.

edilebilir. Çünkü kıyas bütün fikri faaliyetleri kapsar.⁵¹ İşte Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-şâğîr*'deki gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri de bu çerçeve içerisinde anlam kazanmaktadır.

2. Temsil ve Tümevarım Unsurlarıyla Fârâbî Açısından Gâibin Şâhide Kıyası

Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili *Ḳıyâsü's-şâğîr*'deki analizleri birçok çalışmada konu edilmiştir.⁵² Bu çalışmalar genel bir bakışla değerlendirildiğinde karşımıza dört farklı görüş çıkmaktadır. İlk olarak bazı araştırmacılar Fârâbî'nin kelâmi yöntemi ve gâibin şâhide kıyasını bütünüyle bir temsil kıyası olarak gördüğü üzerinde durmaktadır. Diğer araştırmacılar ise Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını tümevarım ile ilişkilendirmesinden yola çıkarak bu yöntemin Fârâbî'ye göre tümevarım ile irtibatlı olduğunu ileri sürerken, kimileri de bu yöntemin Fârâbî tarafından tümdengelim şeklindeki burhânî kıyasa izafetle ele alındığı üzerinde durmaktadırlar. Diğer taraftan Miriam Galston ve C. Colmo ise daha radikal bir yorumla Fârâbî'nin *Ḳıyâsü's-şâğîr*'de Aristoteles'in burhân teorisine bir eleştiri getirdiği üzerinde durmaktadırlar.⁵³

Bu yaklaşımlar içerisinde bizim bulgularımız açısından Galston ve Colmo'nun yaklaşımı farklı bir öneme sahiptir. Zira daha sonraki araştırmacılar tarafından bir yeniden inşa olarak isimlendirilen Fârâbî'nin yöntemini bu araştırmacılar bütünüyle Aristoteles'e karşıt şekilde okumaktadırlar.⁵⁴ Fakat bütün bu araştırmalarda gözden kaçan husus Fârâbî'nin mantık eserleri içerisinde bu eserin hangi konumda bulunduğu ve Fârâbî'nin kıyas teorisi dâhilinde bu eserin nasıl konumlandırılması gerektiğidir. Diğer taraftan eserin en hararetli tartışmalara

⁵¹ Fârâbî, *İhşâ'ül-'ulûm*, 64.

⁵² Bu çalışmalar şu şekilde sıralanabilir: Rescher, *al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, 36-39; Galston, *Opinion and Knowledge in al-Fârâbî's Understanding of Aristotle's Philosophy*, 289-298; Kwame Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians," *Journal of History of Philosophy* 27 (1989); Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 204-233; Christopher Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder* (Oxford: Lexington Books, 2005), 37-41; Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi"; Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sunni Kelâm Örneği*, 238-252; Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 194-196; a.mlf., "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

⁵³ Colmo, *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*, 36-38. Bu tartışmaya atıf için Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 123. Bu bağlamda Galston ve Colmo'nun yorumları ile ilgili olarak üzerinde durulması gereken noktalardan bir tanesi Colmo'nun Lameer'in Fârâbî mantığını yorumlama biçimine şiddetli bir şekilde karşı çıkmasıdır. Colmo'nun eleştirisi temelde Lameer'in Fârâbî'yi özgün bir filozof olarak görmeyen yaklaşımına yöneliktir. Colmo Lameer'in Fârâbî'nin Aristoteles'ten farklılaştığı yerlerde çoğunlukla Fârâbî'nin Aristoteles'i yanlış anladığını iddia ettiğini söyler.

⁵⁴ Janos, "al-Fârâbî". Online Erişim: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/*-COM_26962

konu olan gâibin şâhide kıyası ile ilgili kısmının eserin tümünün Fârâbî mantığı içerisindeki yeri tespit edilmeden anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu nedenle bu başlık altında Fârâbî'nin temsil ve tümevarım ile ilgili teorileri çerçevesinde bu yönetime dair analizlerinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili bazı öneriler sunulmaktadır.

Fârâbî'nin söz ve anlam arasında kurduğu interaktif ilişkinin neticeleri, *Ḳıyâsü's-şâgîr*'de de görülmektedir. Bu eserde gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizler de genel durum içerisinde anlamlı hale gelmektedir. Çünkü yukarıdaki başlıkta üzerinde durulduğu veçhi ile Fârâbî esasında retorik kıyaslar olan temsil ve örtük kıyasların belirli koşullarda epistemik değerini arttırarak birinci şekilde kıyaslar seviyesine yükselebileceğini ifade etmekteydi. Bu durum Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili ifadelerinde de görülmektedir.

Diğer taraftan Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili tespitleri Gyekye'nin de haklı olarak ifade ettiği üzere bu metodun nasıl doğrulanacağı (verification) ile ilgilidir.⁵⁵ Fârâbî bu metod ile ilgili olarak *Ḳıyâsü's-şâgîr*'deki tasvirlerinde doğrudan temsil ifadesini kullanmaz. Fakat Fârâbî bu yöntemi bir "nuḳle" olarak tanımlar.⁵⁶ Aşağıdaki pasajda bu yöntem şu şekilde tanımlanmaktadır:

Metin 2

"A)Şimdi [istikrâdan sonra] nuḳle hakkında konuşmamız gerekir. Nuḳle, duyusal bir şekilde ya da başka bir şekilde bilinen bir şeydeki hükmü, hükmü duyusal olarak bilinmeyen ve birinci şeyin altına girmeyen başka bir şeye aktarmaktır. Zamanımız insanları buna gâibin şâhid ile istidlali ismini verirler. Bu geçirilişin B) ciheti (tarzı) şudur: [ilk olarak] bir varlığın duyu yoluyla bir durum içerisinde (hal) olduğu ve bu varlıkta bir şeyin bulunduğu bilmesidir. Ardından zihin bu durumu (hal) ya da şeyi o varlığa benzeyen başka bir şeye aktarır. Bunun örneği şudur: örneğin C) hayvan ve bitki gibi bazı cisimleri muhdes olarak duyumsarsın. Ardından zihin hayvan ve bitkideki sonradan olmayı (ḥudûs) hayvan ve semâ arasında bir benzerlik olduğunda (teşâbüh) semâyâ aktarır."⁵⁷

⁵⁵ Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians.", 135-137. Gâibin şâhide kıyası ile ilgili olarak Fârâbî'nin yaklaşımının İbn Sînâ ile birlikte irdelenmesi için bk. Veysel Kaya, *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi* (İstanbul: Otto Yayınları, 2015).38-44.

⁵⁶ Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians", 141. Gyekye nuḳle kavramını Sextus Empiricus'a dayandırmaktadır. Lameer ise bu karşılaştırmanın kavramın anlamının açığa çıkmasına katkı sağlamadığını ileri sürmektedir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 207.

⁵⁷ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 266.

Görüldüğü üzere Fârâbî bu pasajda gâibin şâhide kıyasını açıkça bir temsil olarak tanımlamamaktadır.⁵⁸ Fakat filozofun temsil ile ilgili tanımına bakılırsa gâibin şâhide kıyası ile temsil arasında da bir anlam yakınlığı bulunduğu görülür. Çünkü temsil, tikellerdeki benzerlikten hareketle hükmün başka bir tikele aktarılmasıdır.⁵⁹ Aktarım kavramı üzerine çalışmasında D'arcy, bu kavramın metafizik, mantık ve tabiat ile ilgili bir kavram olduğu üzerinde durur.⁶⁰ D'arcy, aktarım (nuqle) kavramının Fârâbî mantığı açısından temsil ve istikrâ yöntemlerini kapsayan genel bir kavram olduğu ifade eder.⁶¹ Aktarım kavramının temsilden daha genel bir sürece işaret ettiği Fârâbî'nin tasvirlerinden hareketle söylenebilir fakat her ne kadar Mallet'in de vurguladığı üzere istikrâ ile temsil arasında bir yakınlık olsa da Fârâbî istikrâ yöntemini aktarım olarak tasvir etmez.

Diğer taraftan Fârâbî'nin temsilin istikrâ ile arasındaki farkı tikellik üzerinden kurmasını da dikkate almak gerekir. Her ne kadar Fârâbî temsilin görece bir küllîliğe yükselebileceğini ifade etse de nihayetinde temsil tanımı itibariyle cüz'îler üzerinden gerçekleşen bir yöntemdir. Fakat Fârâbî gâibin şâhide kıyası ile ilgili tanımında cüz'îlik meselesine yer vermemektedir. Bu nedenle de gâibin şâhide kıyasını basit bir temsilden daha farklı bir yöntem olarak gördüğü sonucuna varmak gerekir.

Diğer taraftan yukarıdaki pasajda C cümlesinde Fârâbî gâibin şâhide kıyasının da tıpkı temsil gibi benzerlikten hareket ettiği üzerinde durur. Fakat devamında bu benzerliğin herhangi bir benzerlik olmadığını ifade eder. Yine Fârâbî bu pasajda gâibin şâhide kıyasının duyulur (mahsûs) ile alakalı olduğunu defaatle vurgular. Her ne kadar mahsûsât incelemesi temsilde de yapılıyor olsa da gâibin şâhide kıyası yönteminde de mahsûsât incelemesi ön plana çıkmaktadır.

Bu pasajla ilgili olarak Lameer, hüküm ve hal kavramlarına özel bir önem atfetmiştir.⁶² Lameer'e göre Fârâbî'nin burada kullandığı hüküm kavramı İslâm fihmindaki hüküm

⁵⁸ Gâibin şâhide kıyasının bütünüyle bir temsil olup olmadığı konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Câbirî bu kıyas türünün kelâm ilminin beyânî hüviyeti ile alakalı olduğunu ve bütünüyle bir temsil karakteri taşıdığını ifade eder bk. Câbirî, Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı, 190. Fakat bu yaklaşım, makalede de gösterildiği üzere Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasına dair analizleri ile tam olarak örtüşmemektedir. Zira Fârâbî gâibin şâhide kıyası yönteminin belirli şartlar altında temsil kıyasının bilgi değerini aşabileceğini düşünmektedir. Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 267.

⁵⁹ Fârâbî, "Kitâbü'l-Cedel", 99-100; a.mlf., "Kitâbü'l-Kıyâs", 142.

⁶⁰ Guillaume De Vaulx D'arcy, "La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l'œuvre d'Al-Fârâbî," *Arabic Sciences and Philosophy* 20/1 (2010), 126-127.

⁶¹ D'Arcy, "La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l'œuvre d'Al-Fârâbî", 152.

⁶² Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 205.

kavramıyla ilişkili değerlendirilebilir. Diğer taraftan Lameer, hal kavramını da Ebû Alî Cübbâî'nin ahvâl teorisi ile ilişkili olarak incelemektedir. Lameer, Fârâbî'nin buradaki hal kavramını kullanımının Ebû Alî Cübbâî'nin ahvâl teorisine uygun olduğunu ifade etmektedir.⁶³ Lameer'in bu yorumunun Fârâbî'nin bu pasajdaki açıklamaları bağlamında tashih edilmesi gerekir. Çünkü Fârâbî hüküm ve hal kavramlarına burada özel bir anlam vermektedir.

Fârâbî'nin burada hüküm ile kastettiği, mantıksal manasıyla hükümdür. Yani hüküm, ister arazî ister zâtî olarak ona bitişmiş olsun netice itibariyle meydana gelen duruma dair yargıdır. Fârâbî burada yargı (hüküm) ve durum (hâl) arasında da bir irtibat kurar. Bu irtibatın önemi Fârâbî'nin gâibin şâhîde kıyası yönteminin doğrulanması ile ilgili düşüncelerinde daha aşikâr hale gelmektedir. Fârâbî'nin kullandığı manada hâl kavramı ile Cübbâî'nin ahvâl teorisi arasında bir irtibat kurmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Fârâbî burada Cübbâî'nin yaptığı gibi zât ve sıfat arasındaki bir ilişkiden değil, konu ile hüküm arasındaki bir ilişkiden bahsetmektedir.⁶⁴ Ayrıca Fârâbî'nin örneğinde hâl Tanrı'ya değil cisimsel varlıklara ait bir durumdur. Fârâbî'nin yukarıdaki pasajda **C** cümlesinde kastettiği benzerliğin ne olduğu ile ilgili açıklamalarına devam edersek, filozof yukarıdaki pasajın devamında bu benzerliği şu şekilde açıklar:

Metin 3

“Bu herhangi bir benzerlik değildir. Aksine bu hayvanın muhdes olarak vasıflanması cihetinden bir benzerliktir. Bu da şu şekilde olur: hayvan ve semâ öyle bir durumda ortaklaşırlar ki bu durumda bulunan şeylerin tamamı ile ilgili olarak sonradan olma (*hudûs*) hükmü uygulanabilir. Bunun örneği, sonradan olan şeylere bitişik olmaktır (*muḳârenetü'l-havâdîs*). Zira hayvanın duyumsama yoluyla muhdes olduğu bilinir ve sonradan olan şeylere yakın olması konusunda da semâya benzediği bilinirse ve [buna ek olarak da] sonradan olma hükmünün bütün sonradan olanlara bitişik (*muḳârin*) olanlara bitiştiği bilinirse bu durumda hükmün hayvandan semâya aktarılması mümkün olur.”⁶⁵

Bu pasajda Fârâbî gâibin şâhîde kıyasını oluşturan benzerlik durumunun nasıl değerlendirilmesi gerektiği ile ilgili açıklama yapmaktadır. Aktarılan hükmün tahakkuk etmesini sağlayan durum, sonradan olan varlıklara yakın olmaktır. Fakat tek başına sonradan olanlara yakın olmak hükmün aktarılması için yeterli olmamaktadır. Fârâbî sonradan olma hükmü ile sonradan olanlara bitişik olmanın aynı anda ve şekilde meydana geldiğinin bilinmesi gerektiğini ifade eder. İşte bu durumda hüküm ile hükme konu olan şey arasındaki

⁶³ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 205, 208.

⁶⁴ Orhan Ş. Koloğlu, “Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/16 (2007), 195–214.

⁶⁵ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267.

benzerlik açık hale gelir ve buradaki benzerlik temsildeki benzerlikten daha farklı bir epistemik statüye yükselir. Lameer, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını temsil olarak gördüğünü ifade etmesine rağmen benzerlik konusunun buradaki ve temsildeki işleyişini incelememiştir.⁶⁶ Gyekye ise Fârâbî'nin buradaki benzerliğin sıradan bir benzerlik olmadığı ile görüşü ile gâibin şâhide kıyasını cedelî bir seviyeye yükselttiği üzerinde durmuştur.⁶⁷ Lameer'in yaklaşımı Fârâbî'nin yukarıdaki pasajdaki kastının tam olarak anlaşılmasına imkan vermemektedir. Zira eğer gâibin şâhide kıyası Lameer'in ifade ettiği üzere tam anlamıyla bir benzerlik ise bu durumda rastgele bir benzerlik olmasını ve birinci şekilde netice vermesini nasıl anlamak gerekecektir? Bize göre buradaki çözüm gâibin şâhide kıyasının temsil ve istikra unsurlarını barındırmakla birlikte Fârâbî'nin diğer kıyas sanatları ve şekillerinde gördüğümüz geçişken yaklaşımının burada da devam ettiğini söylemektir. Diğer taraftan Gyekye'nin yaklaşımı, meselenin farklı bir boyutuna dikkat çekmekte ise de meseleyi tam olarak vuzuha kavuşturmamaktadır. Zira burada Fârâbî cedelî kıyasa herhangi bir atıf yapmamaktadır. Ancak genel manada Gyekye'nin yorumu temellendirilebilirdir. Yine de genel çerçevede dikkate alınmadığı için Fârâbî'nin kastı tam olarak vuzuha kavuşmamaktadır.

Diğer taraftan Türker ise Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde bu yöntemin basit bir temsil kıyasından çıkarak farklı bir epistemik seviyeye yükselebileceği ile ilgili yaklaşımının bu kıyasın sadece formel geçerliliği ile ilgili olduğu üzerinde durmaktadır.⁶⁸ Demir ise Fârâbî'nin tanımında gâibin şâhide kıyasının nasıl tümdengelimle dönüşeceği üzerinde durduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹ Bu iki yorumda da Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili farklı bir yaklaşıma sahip olduğu tasdik edilmektedir. Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri bu kıyas türünde öncüllerin oluşumu ile ilgilidir. Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyası bütünüyle burhânî bir karaktere girmemekle birlikte bazı durumlarda epistemik seviyesini arttırılabilir. Gâibin şâhide kıyasını tümdengelimle ilişkilendiren yorum da temellendirilebilir olmakla birlikte Fârâbî'nin bu kıyası benzerlik üzerinden anlatması ve temsil ile ilişkilendirmesi bir problem arz etmektedir. Nihayetinde gâibin şâhide kıyası ile ilgili olarak Fârâbî'nin değerlendirmelerini söz ve anlam arasındaki interaktif ilişki açısından değerlendirmek, onun mantık projesi bağlamında bu kıyas türü ile ilgili analizlerinin daha doğru anlaşılmasını sağlamaktadır.

⁶⁶ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 210-213.

⁶⁷ Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians", 135-137.

⁶⁸ Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce*, 194.

⁶⁹ Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, 240.

Fârâbî'nin yukarıdaki tanımlamalarına bakıldığında gâibin şâhide kıyası temsildeki benzerlik unsurunu barındırmakla birlikte tikellerde ortaya çıkan benzerliğin bizatihi eşyanın bir özelliği haline gelmesi neticesinde bu kıyastaki benzerlik tikel bir benzerlik olmaktan çıkmaktadır. Bu durum Fârâbî'nin söz sahasına atfettiği kısmi ve göreceli küllîlik ile düşünüldüğü zaman anlamlı hale gelmektedir. Bu yargı gâibin şâhide kıyası ile ilgili ayrımlar daha yakından incelendiğinde görünür hale gelmektedir.

Lameer çalışmasında Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının epistemik olarak incelenmesiyle ilgili yaklaşımını dokuz metoda ayırarak ele almaktadır.⁷⁰ Literatürde bu konuyla ilgili en geniş incelemeyi barındırması nedeniyle buradaki tasvirlerde Lameer'in görüşlerini dikkate alarak ilerlemeye gayret edeceğiz.

Kanaatimizce Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizleri temelde iki kısma ayrılmaktadır. İlk olarak Fârâbî bu metodun hangi durumlarda nasıl geçerli olacağını ve epistemik seviyesinin nasıl birinci şekilde kıyaslar seviyesine yükseleceğini anlatır. İkinci olarak da Fârâbî hangi durumlarda bu kıyasın geçerli bilgi vermeyeceğini inceler. Aşağıdaki satırlarda bu genel çerçeve içerisinde Fârâbî'nin analizleri ana hatlarıyla incelenmektedir.

Birinci Geçersizlik Durumu: Burada Fârâbî hudûs delilini kullanarak gâibin şâhide kıyası yönteminin nasıl geçersiz olacağını tasvir etmektedir. Buna göre eğer canlının hâdis varlıklara yakınlığı ile semânın hâdis varlıklara yakınlığı aynı tarzda meydana gelmiyorsa bu durumda geçiş (*nukle*) mümkün olmaz.⁷¹ Lameer, Fârâbî'nin bu tasvirinden hareketle gâibin şâhide kıyasının temelinde istikrâî bir sürecin bulunmadığını ifade eder. Fakat Korkut, Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası yöntemini istikrâ yönteminin bir parçası olarak kurguladığını düşünür.⁷² Eğer Lameer'in yaklaşımı benimsenirse bu durumda gâibin şâhide kıyasının nasıl doğrulanacağı ile ilgili bir problem ortaya çıkar. Fârâbî açısından temsil ile istikrâ arasında bir ilişki vardır. Bu iki yöntem de temelde tikellerin gözlemlenmesi ve araştırılmasına dayanmaktadır. Bu nedenle gâibin şâhide kıyası yönteminin temelinde istikrâî bir sürecin bulunması ve bu yöntemin tümevarım aracılığıyla doğrulanması onu tamamen temsil kategorisinden çıkarmaz. Bu durum Fârâbî açısından bu yöntemin tümevarım ile temsil arasında bir noktada bulunduğunu gösterir.

İkinci Geçersizlik Durumu: Fârâbî burada gâibin şâhide kıyasının sonuç vermeyeceği durumlarla ilgili olarak farklı bir nokta üzerinde durur. Buna göre mahsûstaki hükümden mahsûs olmayandaki varlığa dair hükme geçiş esnasında geçiş olmayan fakat zihnin intikal

⁷⁰ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 218-219.

⁷¹ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 267.

⁷² Korkut, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", 125.

ettiği izlenimi uyandıran bir süreç söz konusu olabilir. Fârâbî herhangi bir şekilde kayıtlanmayan unsurlardan oluşan öncüllerin bu tarzda bir geçişe izin verebileceğini ifade eder. Fakat bu geçiş izlenimi veren bir durumdur. Bizatihi kendisi geçerli bir intikal sağlamaz.⁷³ Fârâbî burada gâibin şâhîde kıyasının sözel sahadaki ifadesinin bazı durumlarda doğrulanmamış neticeler verebileceği üzerinde durmaktadır.

Konuyla ilgili araştırmacıları meşgul eden diğer bir konu da Fârâbî'nin gâibin şâhîde kıyasını tahlil ve terkip olmak üzere iki kısma ayırarak incelemesidir.⁷⁴ Fârâbî, gâibin şâhîde kıyasını başlangıcı bakımından bir ayrıma tabi tutar. Eğer başlangıç noktası mahsûs olan varlıktaki hükümden alınıyorsa buna gâibin şâhîde kıyasının terkip yöntemiyle kurulması; gâipte ispat edilmesi amaçlanan hüküm temel alınıyorsa buna da gâibin şâhîde kıyasının tahlil yöntemiyle kurulması denir.⁷⁵

Lameer Fârâbî'nin bu ayrımının yapay olduğunu ve gerçek bir farklılığa işaret etmediğini düşünürken;⁷⁶ Demir ise, Fârâbî'nin buradaki kastının “burhân-ı innî” ve “burhân-ı limmî” olduğu üzerinde durur.⁷⁷ Fârâbî mantığının bütünlüğünde düşünüldüğünde şöyle bir neticeye varılabilir: filozof burada gâibin şâhîde kıyasını genel bir yöntem olarak ve burhânî yöntemin bir izdüşümü ve kopyası tarzında ele almaktadır. Bu yöntemin sözel sahada ortaya çıkması onun burhânî yöntemin bir alt versiyonu olduğu şeklinde okunabilir. Nitekim bize göre Fârâbî'nin tahlil ve terkip yöntemi ile ne kastettiği onun diğer eserlerinde bu kavrama yüklediği anlam ile netlik kazanabilir. Örneğin Fârâbî terkinin mantıksal bir yöntem olduğunu *Elfâzü'l-müstâ'cele fi'l-mantık* eserinde açıklar.⁷⁸ Bu açıklama göz önünde bulundurulursa gâibin şâhîde kıyasının da bir mantıksal yöntem olarak ayrıma tabi tutulduğu görülür.

Lameer, konu ile ilgili olarak Fârâbî'nin kelâmdaki illet ile mantıktaki orta terimi birbirine benzer olarak ele alması üzerinde durur. Lameer Fârâbî'nin illet ile orta terim arasında kurduğu ilişkinin yanlış olduğu söyler. Lameer'e göre kelâmcıların illetten anladığı

⁷³ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267-268.

⁷⁴ Kwame Gyekye, “al-Fârâbî on Analysis and Synthesis,” *Apeiron* 6/1 (1972), 33-38. Gyekye burada Fârâbî'nin kullanımını Pappius of Alexandria'nın kullanımıyla benzerlik içerisinde ele alır.

⁷⁵ Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, 267-268.

⁷⁶ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 216-217.

⁷⁷ Demir, *Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*, 240.

⁷⁸ Fârâbî, *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*, 58-60. a.mlf., *el-Cem' beyne re'yeyi'l- hakîmeyn*, thk. Elbir Nasrî Nâdir (Beirut: el-Mektebetü'l-Şarkıyye, 1986), 87-88; Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 78. Mahdi de bu kavramları burhan dışındaki disiplinlerin burhan ile ilişkisi bağlamında irdeler.

da esasında Aristotelesçi nedensellik düşüncesine dayanmaktadır.⁷⁹ Fârâbî'nin illet ve orta terim arasında kurduğu ilişki, her ikisinin de eşyanın araştırması neticesinde kurulan kıyasın temelini oluşturması ile alakalıdır. Zira Fârâbî açısından bir yöntemin kıyas formunda ifadesi ancak genel kıyas kuralları içerisinde gerçekleşir. Bu bakımdan gâibin şâhide kıyası yöntemindeki illet de geçerli olduğu durumlarda mantıksal kıyastaki orta terimin yerini alır. Fârâbî'nin bu analizi de yine söz ve anlam sahaları arasındaki geçişliğin bir örneğidir. Fârâbî burada kelâmcıların kullandığı gâibin şâhide kıyası yönteminin nasıl Aristotelesçi mantığın temel kategorileri içerisinde anlamlı olduğunu tasvir etmektedir.

Yukarıda birinci ve ikinci geçersizlik durumu ile gâibin şâhide kıyasının geçersiz olduğu durumlar üzerinde durulmuştu. Fârâbî bu yöntemin nasıl tashih edilebileceği üzerinde de durur. Bununla ilgili olarak da çeşitli durumları ayırıştırır.

Fârâbî gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde bu yöntemle kurulan hükümlerin nasıl tashih edileceği üzerinde durmaktadır. Tashih konusunda da tümevarımın rolü bulunmaktadır. İkinci muallime göre gâibin şâhide kıyası aracılığıyla aktarılan hükmün geçerli bir şekilde aktarıldığının bilinmesi ilk bilgilerin bilinmesine benzer bir şekilde bilinir. Fârâbî gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında benzerlik cihetinin duyulurda (*maḥsûsât*) bulunması ve doğrudan kurulması durumunda ilk bilgilerin bilinmesine benzer bir durumda idrak edileceğini söyler.⁸⁰ Bu açıklama da Fârâbî'nin bu yöntemi söz ve anlam arasında bir noktada konumlandığına bir delildir. Çünkü filozof gâibin şâhide kıyasındaki benzerliğin duyulurlara dayanmakla birlikte doğrudan idrak edilebileceğini düşünmekte ve bu yöntemi başlangıcı itibarıyla burhan ve temsil arasında bir noktaya yerleştirmektedir.

Fârâbî ardından gâibin şâhide kıyasındaki doğrulamanın kıyas aracılığıyla nasıl yapılacağı konusuna geçiş yapar. Bu noktada Lameer, Fârâbî'nin illet-malül ilişkisine dair bir açıklama yaptığı üzerinde durur ve gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasının illet-malül ilişkisinin araştırılması olduğunu öne sürer.⁸¹ Lameer Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında hükmün tashihinde istikrânın herhangi bir rolü olmadığını ifade eder. Halbuki Fârâbî'nin doğrulama (*tashih*) konusuna dair analizlerindeki kavramları açıktır. Fârâbî gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasının bir tikelleri araştırma (*taşaffuh*) olduğu üzerinde durur. Hatırlanacağı üzere istikrâ tikelleri araştırma olarak tanımlanmış ve bu yöntemin en temel fonksiyonunun da kıyasların doğrulanmasını olduğu ifade edilmişti. Fârâbî'nin istikrâya yüklediği bu anlamlar onun gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizlerinde de görülmektedir.

⁷⁹ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 222-223.

⁸⁰ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 268-269.

⁸¹ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory&Islamic Practice*, 217-218.

Eğer gâibin şâhide kıyasındaki geçişin temelindeki hüküm, hükmün konusunun altındaki bütün varlıklarda gerçekleşiyorsa bu durum tikellerin araştırılması ile tespit edilir ve geçiş geçerli olur. Bu şekildeki geçiş birinci şekilde kıyas formunda (BARBARA) sonuç verir.⁸² Eğer bu durumun tersi olursa yani tikellerin hiçbirinde hüküm bulunmazsa bu durumda geçiş ve intikal geçersiz olur. Eğer bir kısmında bulunur bir kısmında bulunmazsa bu durumda da cüz'î bir geçiş olur. Bu durum eksik istikrâ ile benzer olarak düşünülebilir.⁸³

Fârâbî gâibin şâhide kıyasındaki hükmün tard yoluyla araştırılması ile ilgili olarak da analizlere yer verir. Fârâbî tard kavramını farz edilen illetin hükmünün malüllerde icra edilmesi olarak tasvir eder.⁸⁴ Örneğin semânın sonradan olduğunu ispatlamak amaçlanırken duvarın sonradan olduğu delil getirilir ve duvarın cisim olduğu, bu nedenle de muhdes olması gerektiği ispatlanırsa bu durum semânın sonradan olduğunu ispatlamak için yeterli değildir.⁸⁵ Çünkü hükmün geçerli olabilmesi için semânın cisimlik durumunun duvar ile aynı olduğunun araştırılması gerekir. Görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının tard yoluyla kurulmasının temelinde de istikrânın bulunması gerekir.

Buna karşın Fârâbî tard yoluyla geçerli bir iptal yapılabileceğini ifade eder. Örneğin, bir kişinin bütün değişimlerin bir şeyden başka bir şeye doğru olduğunu kabul ettiğini varsayalım. Bu durumda değişimlerin türleri araştırılır (*taşaffuh*). Bu araştırma neticesinde oluşun (kevn) bir şey olmayandan bir şey olana doğru olduğu ortaya çıkar. Bozulma (fesâd) ise bir şeyden bir şey olmayana doğru bir değişimdir. Bu araştırma neticesinde bütün değişimlerin bir şeyden başka bir şeye doğru olduğu varsayımı iptal edilmiş olur. Bu iptal neticesinde de üçüncü şekilden bir geçerli kıyas kurulur. Bütün oluşlar (kevn) değişimdir. Hiçbir oluş bir şeyden bir şeye doğru değildir. Bu durumda bütün değişimler bir şeyden bir şeye doğru değildir.⁸⁶ Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının tard yöntemi ile doğrulanması ile ilgili anlatımında da Lameer'in söylediğinin aksine temelde istikrâya dayanan bir araştırma bulunmaktadır.

Fârâbî gâibin şâhide kıyasında aktarılan hükmün doğrulanmasında duyulurların araştırılması ve hükmün tek bir duyulurda bulunması üzerinde de durur. Fârâbî bu noktada bir hükmün herhangi bir duyulurda bulunmasının o hükmü ne derece genel ve aktarılabilir

⁸² Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269.

⁸³ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269-271.

⁸⁴ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 269. Lameer, bu kavramı genişleme (extension) olarak tercüme etmektedir. Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 218.

⁸⁵ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270.

⁸⁶ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270.

bir hüküm yapacağını araştırır. Fârâbî'ye göre eğer sınırlı bir araştırma neticesinde sadece tikel olarak bazı duyulurlarda hüküm görünüyorsa bu durumda cüz'î sonuç veren bir kıyasın kurulması mümkün olur.⁸⁷ Bu noktada Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasının doğrulanmasında eksik bir istikrâ yapıldığında bu yöntem cüz'î bir netice verir.

Genel olarak değerlendirilirse Fârâbî'ye göre gâibin şâhide kıyasında anlamın kuruluşunda temsildeki gibi bir benzerlik vardır. Fakat gâibin şâhide kıyası tikellerin araştırılması (*taşaffuh*) ve istikrâ sürecinin sonunda cüz'î benzerlikten çıkararak küllî bir mahiyet kazanabilir. Burada Fârâbî mutlak manada felsefi bir küllîlikten ziyade daha çok sözel sahada ve sınırlı bir küllîlik ön görmektedir. Fârâbî'nin bazı disiplinlerde burhânî kesinliğin talep edilmemesi ile ilgili düşünceleri de yine sözel sahadaki disiplinlerin epistemik statüsü ile alakalıdır. Bu konuyla ilgili olarak Lameer, ikinci muallimin yaklaşımının bütünüyle Aristoteles'in *Nikhomakhos'a Etik* eserine dayandığını ifade eder.⁸⁸ Fakat Fârâbî'nin müsamaha ile ilgili yaklaşımı tarihsel kökenlerinden bağımsız olarak onun kesinlik teorisi bağlamında anlamlı hale gelmektedir. Zira filozofa göre bütün kıyas sanatları ve yöntemler belirli bir zihinsel iknayı amaçlarlar. Temsil, istikrâ ve gâibin şâhide kıyası ile ilgili analizler de bu genel çerçevede içerisinde şekillenmiştir.

Sonuç

Gâibin şâhide kıyası yöntemi sadece İslam düşüncesi içerisinde değil din felsefesi dâhilinde de önemli bir konudur. Zira teolojik yaklaşımın ana yöntemi görünenden hareketle görünmeyen hakkında bir neticeye varmak üzerine kurulmuştur. Bu bakımdan Fârâbî'nin bu konu hakkında değerlendirmeleri sadece İslam felsefesi açısından değil genel olarak felsefe açısından da önem kazanmaktadır. Zira Fârâbî teolojik yönetime dair felsefi ve mantıksal bir okuma yapmaktadır ve bu yöntemi bütünüyle felsefenin dışına itmekte bilakis onu felsefenin içerisine yerleştirmektedir. Çalışmamızda bu sürecin Fârâbî mantığındaki konumu ve mekanizması irdelenmiştir.

Makalede Fârâbî mantığının hangi genel karakteristiklerinin onun *Kıyâsü's-Şağîr* eserindeki analizlerini etkilediği üzerinde durulmuştur. Buna göre ilgili eserin Fârâbî'nin mantık eserleri arasındaki yeri ile ilgili olarak bu eserde Fârâbî'nin Aristoteles'in *Kıyas Kitabı*

⁸⁷ Fârâbî, "Küçük Kıyas Kitabı", 270-271.

⁸⁸ Lameer, *al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*, 229. Bu konu ile ilgili olarak Gyekye'nin değerlendirmeleri için Gyekye, "al-Fârâbî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians", 138. Gyekye araştırmalarında kesinlik amaçlamayan disiplinler olarak, ahlak, siyaset, teoloji vb. disiplinleri örnek göstermekte ve Fârâbî'nin bu disiplinlerdeki araştırmayı da kıyas sanatlarına dahil ettiğini düşünmektedir.

(*Prior Analytics*) eserine dair bir özet yapmadığı fakat kendi anladığı ve yorumladığı şekli ile Aristoteles mantığından hareketle dönemindeki kelâmî yöntemi analiz ettiği görülmektedir. Bu çerçevede çalışmada Fârâbî'nin diğer mantık eserlerinde yaptığı açıklamalar dikkate alınarak *Ḳıyâsü'ş-şâğîr* eserindeki kelâmcıların yöntemine dair yaklaşımları incelenmiştir.

Netice itibariyle, yukarıda da işaret edildiği üzere literatürde Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyası ile ilgili görüşlerinin yorumlanması bağlamında bazı eğilimler oluşmuştur. Çalışmada konuyla ilgili en detaylı analizleri içermesi bakımından Lameer'in çalışmasındaki yorumlar tashih edilmiştir. Lameer'in yaklaşımı Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasını bütünüyle bir temsil olarak gördüğü üzerine kuruludur ve o *Ḳıyâsü'ş-şâğîr*'deki ilgili pasajları da bu genel çerçevede dahilinde analiz etmiştir. Fakat bizim çalışmamızda ulaştığımız sonuç Fârâbî'nin analizlerinin genel çerçevesini onun söz ve anlam arasında kurduğu ilişkinin oluşturduğudur. Zira Fârâbî *Ḳıyâsü'ş-şâğîr*'deki ilgili pasajlarda gâibin şâhide kıyasının öncüllerin kurulumu ve ifadesi bağlamında analizini yapmakta ve bu kıyas türünü içerisinde temsil, istikra unsurlarını barındıran bazı durumlarda burhânî bilgi statüsüne yükselebilecek bir kıyas olarak görmektedir.

Burada temsil ile gâibin şâhide kıyası arasındaki temel farkı Fârâbî'nin verdiği örnek üzerinden şu şekilde açıklayabiliriz: cisim ve sonradan olma arasındaki irtibatı düşünelim. Fârâbî gâibin şâhide kıyasında cisim ile sonradan olma arasında sürekli olarak bulunan birlikteliğin bu iki şey arasında durumdan duruma değişebilecek bir birlikteliğin olmasını engellediğini düşünmektedir. Dolayısıyla cisim ve sonradan olma arasındaki bu özsel irtibat, cisme benzeyen (Fârâbî'nin örneğinde semâ) bir varlığa sonradan olma hükmünün doğrudan aktarılmasını sağlamaktadır ve gâibin şâhide kıyasına standart olarak benzerlik üzerine kurulan kıyastan daha üst bir epistemik statü vermektedir. Fârâbî'nin gâibin şâhide kıyasının “rastgele” bir temsil olmadığı ile ilgili olarak **Metin 3**'te üzerinde durulan hususun bu şekilde anlaşılacağı kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Akbay, Yunus Emre. "Fârâbî'nin Tümevarım Anlayışı Üzerine Bir İnceleme." *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 1/6 (2023), 13–25.
- Akşit, Mirpenç. *Fârâbî'de Mantığın Dili ve Dilin Mantığı Üzerine Bir Anlam Arayışı*. Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh." *Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Şenol Korkut Fehrullah Terkan. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Aydınlı, Yaşar. "Fârâbî'nin 'El-Fuşûlü'-Hıamse' Adlı Eseri: Tahlil ve Çeviri." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 19–72.
- Bilen, Osman. "Mantık ve Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV (2021), 89-100
- Black, Deborah L. "Knowledge and Certitude in Al-Fârâbî's Epistemology." *Arabic Sciences and Philosophy* 16 (2006).
- Black, Deborah L. *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy*. Leiden: Brill, 1990.
- Çetin, Ali. "Erken Dönem İslâm Düşünce Geleneğinde Fârâbî Felsefesi ve Mantığı." *Kader* 19/2 (2021), 702–706.
- Colmo, Christopher. *Breaking with Athens: Alfarabi as Founder*. Oxford: Lexington Books, 2005.
- D'Arcy, Guillaume De Vaulx. "La Naqla, Étude Du Concept de Transfert Dans l'œuvre d'Al-Fârâbî." *Arabic Sciences and Philosophy* 20/1 (2010).
- Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlalin Mantıki Yapısı: İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Dore, Fatma. *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*. Marmara Üniversitesi, 2011.
- el- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap- İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. trans. Burhan Köroğlu Vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2009.

- Fārābī. *El-Cem‘ Beyne Re‘yeyi’l-Ḥakîmeyn*. ed. Elbir Nasri Nâdir. Beyrut: el-Mektebetü’l-Şarkıyye, 1986.
- Fārābī. *İhşâ‘ü’l-‘ulûm*. ed. Osman Emin. Dâru’l-Fikr el-Arabî, 1949.
- Fārābī. “Kitâbu’l-Burhân.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. ed. Macid Fahri. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1987.
- Fārābī. “Kitâbü’l-Cedel.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fārābī. *Kitâbü’l-Ḥaṭâbe*. Mısır: Matbatu Dâru’l-Kitâb, 1976.
- Fārābī. *Kitâbü’l-Ḥurûf*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fārābī. “Kitâbü’l-Ḳıyâs.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fārābī. “Kitâbü Şerâ‘i’i’l-Yaḳîn.” *El-Mantıķ ‘inde’l-Fârâbî*. ed. Macid Fahri. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986.
- Fārābī. “Küçük Kıyas Kitabı.” *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958.
- Fârābī. *Mantıkta Kullanılan Lafızlar*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Fârābī. “Şerḫu Kitâbi’l-Ḳıyâs.” *El-Mantıķıyyât Li’l-Fârâbî*. ed. M. Tâki Daniipezûh. Kum: Mektebe Âyetullah el-‘uzmâ el-mer’aşî el-necefî, 2012.
- Galston, Miriam. *Opinion and Knowledge in Fārābî’s Understanding of Aristotle’s Philosophy*. Chicago University, 1973.
- Guerrero, Rafael Ramón. “Aristotle and Ibn Ḥazm. On the Logic of the Taqrîb.” *Ibn Ḥazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. ed. Camilla Adang et al. 403–417. London, Boston: Brill, 2013.
- Gyekye, Kwame. “Al-Fārābî on Analysis and Synthesis.” *Apeiron* 6/1 (1972), 33–38.
- Gyekye, Kwame. “Al-Fārābî on the Logic of the Muslim Philosophical Theologians.” *Journal of History of Philosophy* 27 (1989).
- Janos, Damien. “Al-Fārābî.” *Encyclopaedia of Islam* (Third). Brill, 2015.

Kaya, Veysel. *İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi*. İstanbul: Otto Yayınları, 2015.

Koloğlu, Orhan Ş. "Ebû Hâşim El-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/16 (2007), 195–214.

Korkut, Şenol. "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi." *Eskişen* 28 (2014).

Lameer, Joep. *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory & Islamic Practice*. ed. H. Daiber and D. Pingree. Leiden: E.J. Brill, 1994.

Mahdi, Muhsin S. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

Öztürk, Yunus. *Kelam- Metafizik İlişkisi: Fârâbî Eksenli Bir İnceleme*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Rescher, Nicholas. *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

Sabra, A.I. "Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics by Nicholas Rescher." *Journal of the American Oriental Society* 85/2 (1965), 241–243.

Sevdi, Ali. "Mantık ve Nahiv İlimlerinin Analojisini Kuran Filozof: Fârâbî." *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021), 57–71.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gaibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Getirdiği Eleştiriler." *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007).

Türker, Ömer. *İslâm'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

The Theological Method According to al-Fārābī

Assist. Prof. Dr. Rıza Tevfik Kalyoncu

Extended Summary

Philosophers and scholars widely discuss the method of analogy used in religious disciplines in Islamic thought. In Islamic tradition, this method is named as “the syllogism of the unseen on what is seen” (qiyās al- ġāib ‘alā shāhid). Al-Fārābī is among these philosophers who examined this method inside the paradigm of Aristotelian logic. The main question of this article is to demonstrate how al-Fārābī analyzed this method inside Aristotelian logic. The subject of the article is important for two reasons. Firstly, the syllogism of the unseen on what is seen is the primary method of the kalām cosmological argument and it has a metaphysical application. al-Fārābī seems to have noticed the metaphysical background of the method. Secondly, the article deals with the issue of how a peripatetic Islamic philosopher classified, understood, and evaluated this type of method. The article aims to give a close reading of al-Fārābī’s *The Book of Short Syllogistics According to the Method of Theologians* especially the parts that are directly about the method of theologians considering also the secondary literature about this topic.

This reading is based on the dual character of al-Fārābī’s logic which mentioned by Lameer and Black. In the article, this dual character of logic is expressed as the “connection between the realm of meaning and the verbal realm (qawl)”. The article claims to extend this dual character until al-Fārābī’s treatment of the method of theologians. The first aspect of this dual character is the relationship between syllogism to the verbal realm (qawl) and the other aspect of the syllogism is related to the realm of (ma’nā). Within this general framework, al-Fārābī’s analyses of the method of theologians are discussed in the article. The main argument of this discussion is that al-Fārābī puts the method of theologians in a place which is in between as “analogy (tamthīl)” and “induction (istiqrā)”.

In explaining this argument, the question of the validity of the method of theologians arises. However, this question is discussed in secondary literature, it still requires further investigation. al-Fārābī clearly shows us that the method of theologians is based on the similarity between the objects. This explanation might be seen as a surprising one at first sight if the general structure of al-Fārābī’s theory of analogy is not understood. It is correct to claim that the method of theologians is not equal to the results of apodeictic reasoning but at the same time, it has an epistemic value.

Within the scope of this thesis, the article focuses on al-Fārābī's evaluation of the method of theologians in his *The Book of Short Syllogistics According to The Method of Theologians*. The secondary literature on this subject is divided into four approaches. The first approach claims that al-Fārābī classified the method of theologians under the rubric of "analogy". The second approach supports the idea that for al-Fārābī, the method of theologians is an "induction". The scholars in the third category relate al-Fārābī's analysis to his analysis about the "deduction". Other scholars like M. Galston and C. Colmo radically claim that in his analysis of the method of theologians, al-Fārābī criticizes the Aristotelian idea of syllogism.

All four approaches have a basis in al-Fārābī's explanations and evaluations of the method of theologians; however, the article argues that understanding what al-Fārābī did in these explanations is comprehensible when considered within his overall logical project. For this purpose, the article discusses Joep Lameer's explanations about al-Fārābī's analyses of the method of theologians. The classification of Lameer is based on the idea that what al-Fārābī claims has a certain background in Aristotelian logic. Therefore, it is always necessary to find the counterpart of what Aristotle did in the works of al-Fārābī. As the article demonstrates, this approach can help understand what al-Fārābī is saying in some cases, but the situation is fundamentally different concerning the method of theologians. Therefore, the article attempts to make a different classification of al-Fārābī's arguments and aims to analyze his ideas on the method of theologians within his own logical project.

For instance, where Lameer claims that al-Fārābī's distinction between synthesis (tarkīb) and analysis (taḥlīl) is just an "artificial division", the article suggests that this distinction can be understood by examining al-Fārābī's works. Because al-Fārābī comprehended the method of theologians as a valid method of reasoning to a certain extent, he argues the structure of this method in parallel to his idea of apodeictic syllogism.

In the context of this analysis, al-Fārābī shows where and why the method of theologians is not valid. What al-Fārābī claims here is about the process of acquisition of knowledge in syllogism. If the acquisition of knowledge which is based on the similarity between objects in the method of theologians is not well established, then the syllogism which is based on this process would not be valid. To explain this al-Fārābī mentions that if it is valid, the method of theologians is not an "ordinary analogy". It means that this method has more than what the method of analogy proposes. Another reason for the invalidity of the method of theologians is related to the expression of the syllogism. In some cases, the analogy based on this method may appear valid even though it is not truly valid due to the limited generality in the verbal domain.

Keywords: Logic, Kalam, Method, Representation, Induction, Meaning.

Üsâme b. Münkız'ın Divanında Teşbih

The Simile in Usama ibn Munqidh's Divan

Doç. Dr. Adnan ARSLAN

adnanaslan81@hotmail.com

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

 [0000-0002-3989-6612](https://orcid.org/0000-0002-3989-6612)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
29 Ekim/October 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	13 Şubat/ February 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Arslan, Adnan. "Üsâme b. Münkız'ın Divanında Teşbih", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 430, 454.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1382811>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Üsâme b. Münkız'ın Divanında Teşbih

Öz ► Arap edebiyatında şiir eleştirisi denildiğinde ilk akla gelen isimlerden olan Üsâme b. Münkız sadece eleştirel şiir okumaları yapmakla kalmamış aynı zamanda kendisi de ardında bir şiir divanı bırakmıştır. Çoğunluğunu gazel temalı şiirlerin oluşturduğu bu divan içerdiği edebi sanatların yoğunluğu ve bu sanatlardaki başarısı ile takdir görmüştür. İbn Münkız'ın şiirlerinde öne çıkan bir yönü de teşbihlerindeki özgünlüğüdür. Şair, teşbihin başarılı sayılmasında önemli kabul edilen nitelikleri kendi şiirlerinde bir araya getirmiştir. Ancak şu da var ki divanda takdire şayan teşbihlerin yanında şairin yaşadığı döneme göre pek de özgün olmayan klişeleşmiş benzetmeler de yer almıştır. Bu çalışmada şairin divanı, teşbihlerindeki sanatsal seviye ve özgünlük açısından eleştirel bir okumaya tabi tutulmuştur. Şairin divanı Arap dünyasında pek çok açıdan incelenmeye değer görülmüş olmasına rağmen araştırmacıların teşbih eksenli bir tenkit çalışması ortaya koymadığı dikkatimizi çekmiştir. Dolayısıyla müstakil olarak teşbih başlıklı bir araştırmanın alanda bir boşluğu dolduracağı söylenebilir. Çalışma boyunca şairin divanından imge zenginliği, sıra dışılık, tutarlılık ve özgünlük gibi açılar esas alınarak teşbihler seçilmiştir. Belagat otoritelerince karar kılınan teşbih türleri çerçevesinde alt başlıklar oluşturulmuştur. Sonuç olarak şairin, seleflerinden bolca istifade etme imkânı bulduğu; fakat bu durumun şairin özgünlüğüne kimi şiirlerinde gölge düşürdüğü görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Abbâsî Şiiri, İbn Münkız, Şiir Eleştirisi, Teşbih.

The Simile in Usama ibn Munqidh's Divan

Abstract ► Usama Ibn Munqidh is one of the first names that comes to mind when it comes to poetry criticism in Arabic literature. Ibn Munqidh not only gave critical poetry readings, but also left behind a poetry divan. This divan, the majority of which consists of ghazal-themed poems, has been appreciated for the intensity of the literary arts it contains and its success in these arts. One of the prominent aspects of Ibn Munqidh's poems is the originality of his similes. The poet brought together in his poems the qualities that are considered important for simile to be considered successful. However, in addition to admirable similes, the divan also included clichéd similes that were not original to the period in which the poet lived. In this study, the poet's divan was subjected to a critical reading in terms of the artistic level and originality of his similes. Although the poet's divan was deemed worthy of examination in many aspects in the Arab world, we noticed that researchers did not produce a criticism based on simile. Therefore, it can be said that an independent research titled simile will fill a gap in the field. Throughout the study, similes from the poet's divan were selected based on aspects such as image richness, extraordinariness, consistency and originality. Subheadings have been created within the framework of the simile types decided by the rhetoric authorities. As a result, the poet had the opportunity to benefit greatly from his predecessors; However, it has been observed that this situation casts a shadow over the originality of the poet in some of his poems.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Abbasid Poetry, Ibn Munqidh, Poetry Criticism, Simile.

Giriş

Öylesine söylenmiş değersiz bir sözü edebî bir ürün haline getiren husus kuşkusuz birinci derecede sözün anlamında gizli olduğu gibi ikinci derecede de bu anlama en uygun lafız ve üslupların seçilmesindeki maharetle kendini gösterir. Edebiyatçı, ifadeye değer bulduğu anlamlara uygun ve cazibeli kıyafetler giydirip gösterişli bir endam kazandırır. Bu suretle söz unutulup kaybolmaktan mahfuz kalır. Zira estetik inceliğe fitraten müsait olan

insan tabiatı güzel bulduğu sözlere ait kalbinde ayrı bir daire açmıştır. Güzel olana özel bir değer verip ona takılı kalmak beşerî bir meziyettir ki bunun varlığı tarih boyu her dilde edebi metinler şeklinde makes bulmuştur.

Sözü edebî kılan vesilelerden birisi de teşbihtir. Özellikle soyut olanı somutlaştırmak gibi önemli bir edebi değeri olan teşbih, yazarın nesne ve olgular arası ilişki kurabilme gücü ölçüsünde söze etki kazandırır. Bu yüzden teşbih, Arap edebiyatında Cahiliyeden günümüze kadar her ne tema üzere olursa olsun şiirde vaz geçilmez bir beyan çeşidi olmuştur. Söze edebi değer kazandıran teşbih sanatı haddizatında Arap şiirinde her zaman mevcut iken bunun kavramsal çerçevesi, türleri, nitelikleri gibi hususiyetleri teorik zemine asırlar içerisinde oturmuştur. Bunun bir sonucu olarak Arap şiir eleştirisinde zaman içerisinde şairlerin teşbihteki başarıları sanatsal bir ölçüt kabul edilmiştir. Arap edebiyat eleştiri tarihinde öncü isimler olan İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve Kartâcennî (ö. 684/1285) gibi nice isimler eserlerinde şairleri teşbihteki başarıları açısından tenkit etmişlerdir. Tüm bunlardan da önce şiir eleştirisi üzerine ilk derli toplu kaynak kabul edilen Aristo'nun (m.ö. 384-322) *Poetika*'sında teşbihte olması gereken nitelikler üzerinde durulmuştur.

Şiir eleştirisi üzerine kendine mahsus olan kavramların ihdasıyla alana önemli bir katkı sunan İbn Münkız, eserinde edebi sözün kıymetini tespit etmek için birtakım kriterler ortaya koymuş ve örnek beyitler seçerek bunları tatbik etmiştir. İbn Münkız'ın bu çalışmasının alan içindeki önemi dikkatleri kendi şiirlerine çekmektedir. Zira başka şairlerin şiirleri üzerine eleştiri yapabilen bir eleştirmenin kendisinin nasıl şiir söylediği merak uyandırmaktadır. Bu çalışma böyle bir edebi merakın ürünüdür. Çalışmada, başkalarını eleştiren bir Arap şairinin kendisinin nasıl şiir söylediği üzerinde durulmuştur. Şairin tüm divanının edebi eleştiri kapsamında ele alınması bir makalenin bilimsel kapasitesini zorlayacağı göz önünde bulundurulmuş ve teşbih özelinde sınırlandırılmaya gidilmiştir. Şairin hayatı¹ ve şairliği² hakkında akademik çalışmalar Arap dünyasında ve ülkemizde bulunmaktadır. Bu yüzden onun hayatı, ilmi kişiliği, diğer eserleri ve genel anlamda şairliği daha önceki çalışmalara atıfta bulunularak burada kısaca hayatına değinilmiş ve ardından doğrudan konuya girilmiştir. Diğer taraftan teşbih konusu da saha araştırmacıları tarafından pek çok açıdan incelenmiş

¹ Şairin hayatı hakkında bilgi için bk. Ali Sevim, "İbn Münkız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/221-222.

² Remzi Nazlı, *Usame İbn Münkız'ın Hayatı, Eserleri Ve Şairliği* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

durumdadır. Teşbihin tanımı, türleri,³ Kur'ân'da ve hadislerde teşbih uygulamaları gibi oldukça geniş bir yelpazede konu akademik çerçevede incelenmiştir. Bu bakımdan mevzubahis çalışmalara işaret etmenin yeterli olacağı düşünülmüştür. Teşbih türlerine göre açılan başlıkların her birinde o türe yönelik genel tanıtıcı bilgiler kısaca verilmiş, detay için ilgili kaynaklara bakılmasının daha uygun olacağı göz önünde bulundurulmuştur.

1. İbn Münkız'ın Hayatı

Suriye'nin kuzeybatısında tarihî bir şehir olan Şeyzer'de 488/1905 yılında dünyaya gelen ve dedesine nispetle İbn Münkız olarak tanınan şairimizin tam adı; Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüdevle Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr b. Münkız eş-Şeyzerî el-Kinânî el-Kelbî'dir.⁴ İbn Münkız, babası Mecdüddîn Mürşid ve Amcası Ebü'l-Asâkir'in nezaretinde binicilik, savaş sanatları ve avcılık gibi yetenek isteyen pek çok alanda ciddi eğitimler aldı.⁵ Babası gibi şiir nazmında mahir birisi olarak yetişti.⁶ Yaşadığı dönemde renkli ve maceralı bir hayat yaşadığı ifade edilen İbn Münkız, devlet kademelerinde üst düzey görevlerde bulunmuştur. Siyasi istikrar bakımından oldukça çalkantılı bir dönemde geçen hayatı boyunca Müslüman devlet ve emirlikler arasında diplomatlık görevi üstlenmiş ve pek çok ihtilafli konuda arabuluculuk yapmıştır.⁷ Siyasi entrika ve çekişmelerle geçen yıllardan sonra 570 (1174-75) yılına kadar Artuklular'ın himayesinde siyasetten uzak, nispeten daha huzurlu bir hayata kavuşan müellif, edebiyat ve tarih odaklı eserler kaleme almak için uygun bir ortam bulmuş oldu. Çekişmeli yıllardan sonra Münkızî ailesiyle dostane ilişkiler geliştiren Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) Suriye'ye yerleşmesi üzerine Dimaşk'a geri döndü. Selâhaddin kendisine ilmi ve edebi şahsiyetinden dolayı saygı gösterdi ve kendisine maaş ve arazi tahsis etti.⁸ Bundan dolayı olmalı ki siyasi bir kişilik olmasına rağmen tarih kaynaklarında yöneticiliğinden çok şair ve edebiyatçı kimliği öne çıktı.⁹ Biyografi

³ Ayrıntı için bk. Zafer Kızıklı, "Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih", *Dini Araştırmalar* 9/27 (2007), 223-246.

⁴ Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1978), 195-196.

⁵ Muhammed Adnân Kaytaz, *Usâme b. Munkiz ve cedid min âsârihi* (Şam: Menşûrâtu Vezâreti's-Sekâfe, 1998), 11.

⁶ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 21/166.

⁷ Cumali Güneş, *Tarih Kaynağı Olarak Hâtırat Türü: Üsâme b. Münkız'ın Kitabü'l-İ'tibâr'ı Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 25.

⁸ Ali Sevim, "İbn Münkız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 20/221.

⁹ Şemsüddîn İbnü'l-Gazzî, *Dîvânu'l-İslâm*, thk. Seyyid Kisravî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990) 4/285. (4 Cilt)

kaynaklarının İbn Münkız başlıklı maddelerine bakıldığında müellifin şiirlerinden uzun alıntılar yapıldığı, edebi yönü üzerinde çokça durulduğu ve özellikle de şiir ve nesirde usta bir şahsiyet olduğundan bahsedilir.¹⁰ Edebi sanatlara dair pek çok eser kaleme almış olan İbn Münkız, (ö. 584/1188) yılında Şam'da vefat edince Kâsiyûn dağında defnedildi.¹¹ Müellifin edebi sanatlara dair pek çok eser kaleme almış olmasına rağmen eserlerinin çok azı günümüze ulaşabilmiştir. Eserleri bir haçlı seferinde yağmalanmıştır. Hatta İbn Münkız bu olayı hayatının en sarsıcı hatırası olarak nakletmiştir.¹²

Bu çalışmanın araştırma konusunu teşkil eden İbn Münkız divanı çok yakın bir tarihe kadar müstakil olarak bilinmiyordu. Şairin *el-İ'tibâr* ve *el-Bedî'* gibi kitaplarının şöhret bulmasına karşılık müellifin şiirleri denildiğinde kendi kitapları ve hayatına dair başlıklar açılan tabakât kaynaklarında serpiştirilen dağınık beyitler akla geliyordu. Hâlbuki şairin hayatta iken temalarına göre tanzim ettiği dört başı mamur bir divanı bulunuyordu. Himayesinde bulunduğu Selahaddin Eyyübî onun bu divanına çok düşküdü. El yazma bir nüshası bulunan bu divan Ahmed Ahmed Bedevî – Hâmid Abdülmecîd tarafından 1953 yılında ikinci olarak da 1983 yılında basılmıştır. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde İbn Münkız maddesini kaleme alan Ali Sevim, divanın ilk defa Fransız Oryantalist Hartwig Derenbourg (1844-1908) tarafından neşredildiğini ifade etmiştir. Sevim'in bahsettiği yayın, Fransa Milli Kütüphanesinin (BnF) Gallica adlı internet versiyonunda erişime açıktır. *Ousâma Ibn Mounkidh : un émir syrien au premier siècle des croisades (1095 - 1188)* başlıklı yaklaşık 750 sayfalık çalışmada İbn Münkız'ın biyografisi ve şiirleri yer almaktadır. Bu makalede Ahmed Ahmed Bedevî – Hâmid Abdülmecîd'in neşrettiği çalışma esas alınmıştır.

2. Mücmel Teşbih

Teşbihten bahsedildiğinde benzetmenin behemehâl iki rüknü zorunludur. Bir yerde benzetme varsa bir benzeyen (müşebbeh) bir de benzetilen (müşebbehun bih) mutlaka zikredilmelidir. Bu ikisi arasında kurulan benzerlik yönünün ilgi çekici ve tutarlı olması ölçüsünde teşbih başarılı kabul edilir. Teşbih açısından olmazsa olmaz bu iki rüknün dışında bir de varlığı zorunlu olmayan öğeler de bulunmaktadır. Bunlar ise benzetme yönü (veçhu's-

¹⁰ Kaytaç, *Usâme b. Münkız*, 92.

¹¹ Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvûd (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430/2000), 8/245. (29 Cilt)

¹² Ali Sevidi, "Üsâme b. Münkız'ın el-Bedî' fi Nakdi's-Şi'r Adlı Eserinin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2021), 30.

şebek) ve benzetme edatıdır (edâtu't-teşbih). Benzetme yönü zikredilmeden yapılan teşbihlere mücmel teşbih denilmektedir.¹³ Şairin divanında bu türden teşbihler dikkat çekecek sayıdadır.

Arap gazelinde, şairin aşkından dolayı çile çektiği ve büyük ıstıraplar yaşadığını dile getirmesi bilindik bir husustur. Şairler bu meyanda birbiriyle yarışarcasına bambaşka tasvirlerle aşk acılarını gözler önüne sermeye çalışır. Aşk ile beraber gelen bu çilelerden birisi de uykusuzluktur. Örneğin Cahiliye şairi Tarafe b. el-Abd (ö. 564 [?])aşkıdan dolayı neler çektiğini şöyle dile getirir:

أَبْلَغًا حَوْلَةَ أَبِي آرَقٍ لَا أَنَامُ اللَّيْلَ مِنْ غَيْرِ سَقَمٍ

Havle'ye bildirin ki uyku nedir bilmem ben;

Hastaliksız bir gece hiç geçirmemişim ben.¹⁴

Bunun gibi sayılamayacak kadar çok şairin Arap şiir tarihi boyunca uykusuzluğu pek çok farklı açılardan tasvir ettiği görülmektedir. İbn Münkız da bu geleneğe uyarak aşğın gece yaşadığı uykusuz halini teşbih yoluyla dolaylı yoldan dile getirir. Uykusuzluk çekiyorum demez, kinayeli bir şekilde gece yıldızları seyrediyorum der. Gözüne hiç uyku girmediğini ifade etmek için yastığı kor alev parçasına benzetir. Ancak hangi açıdan benzediğini tasrih etmez. Yastık hangi açıdan ateşe benzer? Bu cevabı gayet kolay bir sorudur. Şair, aşk acısından dolayı bin türlü evhama maruzdur. Başını yastığa koyup gözünü kapattığında, zihninde sevgilisine kavuşamamaktan gelen hayaller uçuşur. Aslında hepsi bir hayal ve düşünceden ibaret olan bu kuruntular kafasında öylesine yoğunlaşır ve rahatsız eder ki onlardan kurtulmanın tek yolu başını yastıktan kaldırıp dışarıya kaçmak, yine yıldızlarla buluşmaktır. Şairin söylemediği fakat dinleyicinin kolayca intikal ettiği bu dolaylı anlamlar hep yastık-ateş teşbihinden anlaşılmaktadır. Buna göre yastık, zihne üşüşüp rahatsızlık veren ve kafanın içini adeta alevli efkârla dolduran bir ateş parçasına dönmüştür.

Diğer bir örnekte şair, geceyi aşk derdinden dolayı uykusuz geçirdiğini anlatırken benzetme yönünü zikretmeden şöyle der:

أَبَيْتُ أَرْعَى كُلَّ نَجْمٍ يَسْرِي كَأَنَّمَا حَشِيَّتِي مِنْ جَمْرٍ

¹³ Abdülazîz 'Atîk, *İlmü'l-beyân* (Lübnan: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1982), 91.

¹⁴ Tarafe b. el-Abd, *Divânu Tarafe b. el-Abd*, thk. Yûsuf b. Suleymân (California: ed-Dâiratu's-Sekâfe, 2000), 184.

*Hareket eden tüm yıldızı seyrederek geceyi geçiriyorum; sanki yastığım ateştenmiş gibi.*¹⁵

Arap gazeline şairlerin sevdiklerinden ayrıldığı zamanlarda hissettikleri can yakıcı hislerini abartılı bir dille aktardığı görülür. Ayrılık acısının şairden şaire bambaşka üsluplarla tasvir edildiği gözlemlenir. Mücmel teşbihin anlam zenginliğine vesile olduğunu gösteren diğer bir başarılı örnekte şair İbn Münkız, ayrılık vaktinde kişinin yaşadığı duyguları gizlemesinin zorluğunu şu şekilde dile getirir.

وَالسَّيْرُ فِي يَوْمِ الْوَدَاعِ كَأَنَّهُ فَبَسَّ تَضَرَّمَ فِي الظَّلامِ وَقُوْدُهُ

Ayrılık günü sır, karanlıkta yakıtı tutuşmuş bir kor parçası.

Şairin teşbihine göre ayrılık vakti kişi, yaşadığı acıyı gizlemek ister. Ancak firakın âşığı'n gönlünde bıraktığı acıyı hem sevgilisinden hem de diğer insanlardan saklama isteği beyhude bir çabadır. Zira tekrar görüşmemek üzere yaşanan bir ayrılık karanlıkta tutuşmuş bir alevin çıkardığı aydınlık gibidir. Zifiri karanlıkta en küçük bir ışık parıltısı dahi dikkat çekiyorken bir alevi gizlemek nasıl mümkün olabilir? Şair bu beytinde kendi içinde katmanları bulunan bir teşbih kullanmıştır. Ayrılık vakti insanın yaşadığı fakat gizlemek istediği duyguları hangi açıdan ateşe benzer? Şair buradaki ayrıntıları muhatabın hayal dünyasının keyfiyetine bırakır. Firak vakti yaşanan acı iç organları yakan bir ateş gibidir ki bunun ıstırabını dışa vurmamak imkân dâhilinde olmaz.

Yukarıda yer verdiğimiz örneklerde şairin mücmel teşbihlerinde ortalamanın üzerinde bir maharetten bahsedilebilir. Ancak şairin kimi mücmel teşbihlerinde aleladelinin dışına çıkmadığı görülür. Örneğin aşağıdaki beyitte sevgilisinden bıkmış kimseden sevgi beklemenin anlamsızlığını dile getirir. Benzetme yönünün zikredilmediği bu beyitte bir zamanlar sevmiş fakat sonradan sevdiğinden bıkkınlık yaşamış kişinin bir daha eski samimi ve sıcak günlerine tekrar geri dönemeyeceğini şöyle ifade eder:

وَطَالِبُ الْوَصْلِ مِنْ مَلُولٍ كَطَالِبِ الْمَاءِ فِي الضَّرَامِ

*Bıkmış kişiden vuslat beklemek ateşten su beklemek gibi*¹⁶

¹⁵ Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüdevle Necmüddîn Üsâme İbn Münkız, *Dîvânü Üsâme İbn Münkız*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî, Hâmid Abdülmecîd (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983), 68.

¹⁶ İbn Münkız, *Dîvân*, 93.

Arap gazelinde aşğın maşukundan şikâyet ettiği konulardan birisi de sevgilinin çabucak kendisinden bıkmaya emareleri göstermesidir. Arap şiirinde bu halet-i ruhiye sıklıkla işlenir. Örneğin İbnü'r-Rûmî (ö. 283/896) sevgisini beklediği kişinin kendisinden artık sıkılmış olduğunu dile getirirken üslubu oldukça ilgi çekicidir:

أَنْتَ مُلَوٌّ حَائِلٌ عَهْدُهُ تَصْبِغُكَ السَّاعَاتُ أَلْوَانَا

Sen artık (benden) bıkmışsın; sözün de de durmazsın

Saatler de seni renk renk boyuyor.

Türkçeye çevrildiğinde edebî inceliği gizlenen beyitte İbnü'r-Rûmî, sevdiği kişinin duygularının çok değişken olduğunu kulağa ve göze hitap eden bir üslupla anlatmaktadır. Sevgisini beklediği kişinin geçirdiği saatler, önünde farklı farklı renkte boya kutusu bulunan bir boyacıya benzer. Her saat başka bir renge bürünen sevgili kimi zaman sevgi dolu iken birdenbire değişmiş öfkeyle doluvermiştir. Bir anlık heyecanla sözler verirken biraz sonra verdiği sözlerin hepsini unutup bambaşka bir şahsiyete dönüverir. İbnü'r-Rûmî'nin bıkkın maşuk tasvirindeki bu seviyesini İbn Münkız'ın yukarıdaki beytinde yakalayamadığı söylenebilir. Bıkkın maşuktan vuslat beklemenin ateşten su beklemek gibi beyhude olduğu şeklinde bir anlatımda dinleyiciyi etkileyecek sıra dışı bir tespitin bulunmadığı görülmektedir.

3. Belîğ Teşbih

Teşbih türleri içerisinde lafızca veciz, anlam bakımından ise gayet zengin olma potansiyeli olan belîğ teşbihte benzetme yönü ve benzetme edat zikredilmez. Benzeyen ve benzetilen arasındaki ilişki o derece kuvvetlidir ki adeta birbirinin aynı gibi olmuşlardır.¹⁷ Şairin belîğ teşbihlere de divanında sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Örneğin bir beytinde hayatta anı yaşamak lazım geldiğini ifade etmek için şöyle der:

وَتَعْنَمُ الدَّاتِ إِنَّ مَمَرَهَا مَرُّ السَّحَابِ

Lezzetleri ganimet bil; zira o lezzetlerin geçişi aynı bulut geçişidir.¹⁸

Şairin bu bulut teşbihi ile sözüne anlam genişliği katmak istediği anlaşılmaktadır. Teşbih edatı ve benzetme yönünün açıkça zikredilmediği bu teşbihte lezzetlerin havadaki bulutlar gibi geçip gittiği ifade edilir. Gökyüzündeki bulutlar deva kütleleri ile ilk bakışta

¹⁷ Abdurrahmân el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1416/1996), 2/176.

¹⁸ İbn Münkız, *Dîvân*, 55.

hareketsiz gibi görünürken aslında hızlıca yer değiştirmekte hatta kısa süre içerisinde kaybolup gitmektedir. Şair bu bulut figürü üzerinden dünyevi hazların hiç bitmeyecekmiş gibi görüldüğüne ve insanın lezzet peşinde koşarken onun son bulacağını hiç düşünmediğine işaret eder. Şair bu ifadeyi Neml sûresinin 88. âyetinden iktibas etmiş olmalıdır.

İbn Münkız diğer bir beytinde hayat tecrübesini hikmetimiz bir üslupla aktarırken yine belîğ teşbihe başvurarak şöyle der:

وَالصَّبْرُ سُمٌّ نَاقِعٌ لَكِنَّ مِنْهُ يُشَارُ شَهْدَةٌ

Sabır ölümcül bir zehir; lakin ondandır yine bal.¹⁹

Şairin hikmet beyitleri arasında gösterilmesi mümkün olan bu sözlerinde kolayca anlaşılacağı gibi sabrın acı bir zehir olduğu vurgulanır. Ancak şu da bilinir ki zehir denilen şey aynı zamanda pek çok hastalığın şifasıdır. Bu beyitte sabrın zehir olarak nitelendirilmesinde belîğ teşbih bulunmaktadır. Sabır ile zehir teşbih edatı ve benzetme yönü zikredilmeden müptedâ+haber şeklinde getirilmiştir.

Diğer bir beyitte şair aşkı bir ateşe benzetirken şöyle der:

فَلَا تَزِدْنِي جَوْيَ بِلُومِكَ إِنَّ الْحُبَّ نَارٌ بِالْعَذْلِ تَضْطَرِمُ

Beni kınayarak daha da hasretimi artırma; zira aşk bir ateştir; ayıplamayla alevlenir.²⁰

Şairin tespitine göre kendisini aşkından dolayı kınayan kişiler farkında olmadan onun hasretini daha da artırmaktadır. Bu durum ateşi körüklemek gibidir. Şairin teşbih edatı ve benzetme yönünü kullanmadan yaptığı benzetmeye göre aşk bir ateştir, çevredeki insanların âşık olanı kınayıp ayıplaması da üfleme gibidir. Buna göre aşka düşmüş kişiye maşuku hakkında olumsuz şeyler söylemenin faydalı bir neticesi olmaz.

Belîğ teşbih yapmanın bir yolu da izafet terkididir. Cahiliye ve Sadr-ı İslam dönemlerinde örneğine rastlamadığımız bu yapıda teşbihler Abbâsî şiirinde yaygın kullanılmıştır. İbn Münkız de geleneğe uyararak şiirlerinde bu formda belîğ teşbihler kullanır. Aşağıdaki örnekte şair, sevgilinin güzelliği ile Kâbe arasında bir benzerlik kurar:

¹⁹ İbn Münkız, *Dîvân*, 63.

²⁰ İbn Münkız, *Dîvân*, 91.

بِي وَجْهِهَا كَعَبَةُ الْجَمَالِ فَلِلْعَيْنِ إِلَى حُسْنِ وَجْهِهَا حُجٌّ

Onun yüzünde güzelliğin Kâbe'si var;

Bu yüzden onun yüz güzelliğini hac etmek/ziyaret etmek, gözün hakkıdır.²¹

Beytin ilk şatırında geçen كَعَبَةُ الْجَمَالِ bir isim tamlamasıdır ve güzellik Kâbe'si anlamına gelmektedir. Bu terkiplerle şair sevgilinin yüzünü Kâbe'ye benzetir. Hangi istikamette bulunurlarsa bulunsunlar Müslümanlar, namaz kılarken yüzlerini Kâbe'ye döndürdükleri gibi sevgilinin simasındaki güzellik de aynı şekilde bakanları meftun edip kendisine sabitler. Bu öyle bir cemaldir ki yeryüzünde bulunan tüm güzelliklerin merkezindedir. Şair Kâbe teşbihini hac farızasındaki rükünler ile tamamlamak ister. Kâbe'ye benzetilen sevgilinin yüzü öylesine dikkat çeker ki tüm gözler onun etrafında döner durur.

Bu beyitte şairin tercih ettiği teşbih her ne kadar edebi sanat açısından kusursuz olsa da anlam bakımından Müslüman vicdanını rahatsız edici bir yönü olduğunu da hatırlatmak zorundayız. Zira bilindiği üzere Kâbe Beytullâh (Allah'ın evi) olmakla Müslümanların mukaddes bir değeridir. Şairin sevgilisini övmek için kullandığı Kâbe, Âl-i İmrân sûresinde ifade edildiği gibi; *“Gerçek şu ki, insanlar için yapılmış olan ilk ev, âlemlere bir hidayet ve bir bereket kaynağı olan Mekke'deki evdir.”*²² Dolayısıyla sevgilinin yüz güzelliğini Kâbe'ye, insanların ona bakışlarını da tavafa benzetmenin dini figürleri bayağı bir gazele alet etmekten başka bir izahı olmadığı açıktır. Esasen bu tür teşbihlerde İbn Münkız yalnız değildir. Müslüman vicdanını rahatsız edecek düzeyde benzetmeler kendisinden önceki şairlerde de görülür. Örneğin Mütenebbî (ö. 354/963), aşağıdaki beytinde sevgilisini öveyim derken vicdandaki değer yargılarını derinden sarsan şu sözleri söyler:

يَتَرَشَّفَنَّ مِنْ فَمِي رَشَفَاتٍ هُنَّ فِيهِ أَحْلَى مِنَ التَّوْحِيدِ

Beni dudaklarımdan öyle bir çekti ki onlar var ya, tevhidden de tatlı.²³

Klasik Arap şiirinin dehası olan Mütenebbî'nin bu beyti hemen bütün şârihler tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Hakikaten de bir kadının dudaklarıyla temas etme

²¹ İbn Münkız, *Dîvân*, 59.

²² Kur'ân Yolu (Erişim 28 Ekim 2023), Âl-i İmrân 3/96.

²³ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *Şerhu dîvâni Ebî Tayyib el-Mutenebbî* (Berlin: y.y., 1861), 30.

halinde şairin hissettiği duyguyu tevhidin tadıyla karşılaştırmış olması ne büyük bir bedbahtlıktır. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) tevhid kelimesi hakkında şöyle buyurmuştur: وَأَفْضَلُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالنَّبِيُّونَ مِنْ قَبْلِي لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ “ Ben ve benden evvel gelen peygamberlerin en faziletli sözleri Lâ ilâhe illallah'tır.”²⁴ Hiç de afif olmadığı görülen bir gazelin shevi tasvirinde, muhteva ile uzaktan yakından hiçbir alakası olmayan mukaddes öğelerin alet edilmesi elbette ki edebiyattaki edep ile uyumsuz. Sözü İbn Münkız'ın sevgili-Kâbe teşbihine getirdiğimizde de aynı hassasiyetler geçerli olmalıdır.

Şairin izafet terkipleriyle kurduğu diğer bazı belîğ teşbihlerinde kendisinden önceki şairler tarafından da kullanılan kalıp ifadeleri tekrar ettiği görülür: سُكْرُ الْحَبِّ “aşk sarhoşluğu”,²⁵ ظلام الشعر “saçının karanlığı”,²⁶ سهام الغرام “aşk okları”,²⁷ ve لَيْلُ الشَّبَابِ “gençlik gecesi”²⁸ gibi terkiplerin şairin dönemine gelinceye kadar önceki Arap şairleri tarafından yaygın bir şekilde kullanıldığı bilinmektedir.

4. Zımnî Teşbih

Teşbih türleri içerisinde sanatsal değeri en yüksek olan zımnî teşbihlere şairin sık olmasa da yer verdiği görülür. Zımnî teşbihlere adından da anlaşılacağı üzere benzetme dolaylı yoldan yapılır. Teşbihin rükünleri olan müşebbeh ve müşebbehun bih açıkça zikredilmez. Beytin ilk şatırında verilen hükmün manasını teyit edecek bir mesel yahut hadiseye ikinci şatırda yer verilir. Bu suretle beytin iki cüzü arasındaki münasebet dolaylı yoldan teşbih izlenimi uyandırır.²⁹ Aşağıdaki beyitte İbn Münkız hayata dair çarpıcı bir tespiti zımnî teşbihe başvurarak dile getirir:

²⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Beşşâr 'Avâd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1412/1991), 1/245. (No. 621)

²⁵ İbn Münkız, *Dîvân*, 67.

²⁶ İbn Münkız, *Dîvân*, 81

²⁷ İbn Münkız, *Dîvân*, 84.

²⁸ İbn Münkız, *Dîvân*, 297.

²⁹ Avnullah Enes Ateş, *Kur'an Yorumunda Beyan İlmi* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2018), 39. Bu tür teşbih hakkında müstakil çalışmalar için bk. Muhammed Fevâz Arsân Ganâm, “et-Teşbihu'd-dımnî”, *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbikiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye* (Ocak 2018), 1-30; Asvânî, *Dirâse tahliliyye belâğiyeye ani't-teşbih'd-dımnî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Omar Abdurrahmân es-Sârîsî, “et-Teşbihu'd-dımnî ve evveliyyâtuhû fi'ş-ş'i'r'i'l-Abbâsî elMutenebbî nemûzecen”, *Mecelletu mecmâi'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3, 721-748.

تَوَقَّعَ الْحَوْفَ مِمَّنْ أَنْتَ آمِنُهُ قَدْ تَنَكَّأَ الْكَلِمَ كَفُّ الْأَسِيِّ الرَّفِيقِ

*Güven duyduğun kişiden kork; zira nazıkçe avutan kişinin eli yarayı deşebilir.*³⁰

Bu beyitte şair zarar verebileceği hiç akla gelmeyen kişilere karşı dikkatli olunması gerekliliğini zımnî teşbih kullanarak ifade eder. Şöyle ki ilk olarak, kişinin hayatta güven duyduğu, hiç zararını ummadığı kimselere karşı aslında müteyakkız olması gerektiğini hatırlatır. Ne var ki bu ikaz desteğe muhtaçtır. Zira insan doğal olarak sevdiği ve güvendiği kişilerden kötülük beklemez. Şair ilk mısradaki bu uyarısının yerinde olduğuna inandırmak için şöyle bir gerçeği dile getirir: Tokalaştığın kişinin eli ne kadar yumuşak olursa olsun senin avcunun içinde bir yara varsa onu kanatabilir. Bu beyte kulak veren kişi şairin dolaylı yoldan bir teşbihte bulunduğunu hisseder. Zararından emin olunan kişi yumuşak bir el gibidir. Kişinin hassas olduğu konular da kendi elindeki yaraya benzer. Öyle zamanlar olur ki tokalaşmak gibi samimi bir dokunuş dahi yaralı ele zarar verebilir. Şairin bu beyitle vermek istediği mesaj bu teşbih yoluyla epey pekiştirilmiştir. Hakikaten de hiç beklenmedik kişilerin çoğu zaman şuursuzca söylediği sözler yahut gösterdiği tavırlar kalbi yaralar, iz bırakır.

Zımnî teşbihin diğer bir örneği gazel temalı kasidelerinden birinde görülür. Şair burada giden gençlik yıllarının tekrar geri gelmeyeceğini şu şekilde dile getirir:

أَيَّرِجِعُ لِي شَرْحُ السَّبَابِ وَعَصْرُهُ وَكَيْفَ رُجُوعُ اللَّيْلِ قَدْ لَاحَ فَجْرُهُ

Gençlik baharı ve onun zamanı geri döner mi ki?

*Gecenin fecri belirmişse artık nasıl geri dönsün?*³¹

Şair bu beytinde gençlik yıllarından esefle bahseder. O yılların bir daha geri dönmeyeceğini ifade ederken çevresinde her gün müşahede ettiği bir gerçek dikkatini çeker. Gece sona yaklaşıp fecri belirdikten sonra bir daha geceye geri dönüş olmaz. Şair de zamanı geri sarmak mümkün olmadığı gibi gençlik yıllarına dönüşün imkân dâhilinde olmadığını anlar. Görüldüğü gibi beytin ikinci mısraı ilk mısradaki gençlik ve ihtiyarlık karşılaştırmasının durumuna benzerlik arz etmektedir.

Şairin göz alıcı diğer bir zımnî teşbih örneğine aşağıdaki beyitte de rastlanır. Bu beyitte şairin gayet özgün olduğunu gördüğümüz şöyle bir tespitine rastlanır:

³⁰ İbn Münkız, *Dîvân*, 180.

³¹ İbn Münkız, *Dîvân*, 66.

فالموت في حدِّ الحُسامِ المرهفِ لا تَعْتَرِزُ بنحوِ حَصْرِ أهيفِ

*Zarif belin inceliğine aldanmayasın; zira ölüm ipince kılıcın keskin ucundadır.*³²

İbn Münkız bu beyitte açık bir şekilde sevgilinin ince belini herhangi bir başka şeye benzetmez. Fakat beytin ikinci şatırından (mısra) anladığımız kadarıyla bel, kılıcın çok ince ve keskin olan tarafını andıracak kadar zariftir. Şairin oldukça şık mübalağasına göre sevgilinin belindeki incelik bakanın yüreğini durduracak kadar harikuladedir. Bu haliyle belin kalpte bıraktığı etki keskin ve ince kılıcın bıraktığı etki gibidir.

5. Temsîlî Teşbih

Kur'ân, hadis ve kıssa türü metinlerde tercih edilen temsîlî teşbihlerde müşebbeh ile müşebbehun bih arasındaki benzerlik birden fazla açıdan ifade edilir. Temsîlî teşbihlerde müşebbehun bih tek bir nesne değil, bir olayın içerisinde benzerlik yönleri birden fazla kurulabilen bir olaydır.³³ Bu tür bir teşbihte, söz sahibinin olay ve olgular arasında geniş çaplı anlam ağı örmüş olması beklenir. Şairimizin aşağıdaki temsîlî teşbihinde bu kabilden bir anlam örgüsünün sağlam kurgulandığı görülecektir:

عَرَّتْهُ دُنْيَاهُ بِزَهْرَتِهَا فَصَبَا وَمِنْ عَادَاتِهَا الْعَرُزُ
فَأَرَتْهُ مِثْلَ الشَّمْسِ طَالِعَةً غَرَاءَ يَعْنِي دُونَهَا الْبَصْرُ

Onun dünyası güzelliğiyle onu aldattı da âşık oldu; zaten âdetidir onun aldatmak.

*Güneş gibi, doğarak kendini gösterdi de (bakanın) gözünü kamaştırdı, görmez etti.*³⁴

Bu beyitlerde şair dünya hayatını birçok açıdan güneşin haline, insanı da doğrudan güneşe bakan kişinin vaziyetine benzetir. Dünya hayatı her ne kadar fani ve acılarla dolu olsa da öylesine güzeldir ki kendisiyle içli dışlı olanları güzelliğiyle meftun eder. Bu haliyle dünyanın vaziyeti aynı güneş gibidir. Güneş doğduğu vakit insan güneşe dikkatli bir surette baktığında onun göz alıcı şiddetli ışınları gözü kamaştırır; eğer uzun süre bakmaya devam ederse körlüğe dahi sebebiyet verir. Şair, bu teşbihiyle oldukça zengin imgeler uyandırmakta

³² İbn Münkız, *Dîvân*, 78.

³³ Ayrıntı için bk. Sedat Sağdıç, "Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbih-i Temsîl ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl", *Dergiabant* 6/11 (2018), 139-153.

³⁴ İbn Münkız, *Dîvân*, 69.

başarılıdır. Şöyle ki güneş büyük bir nimet olmasına karşın ondan istifade etmenin yolu doğrudan ona bakmak değildir. Güneşin insanlar için faydaları sayılamayacak kadar çok olmasına rağmen insandan beklenen güneşe bakmak değil, onun nimetlerinden faydalanmaktır. Dünya hayatının durumu da buna benzer şekildedir. İnsan dünyanın dağlar-ormanlar, denizler-nehirler vb. nimetlerinden sağlık, gençlik, dinçlik, mal-servet, makam-mevki vb. imkânlarıyla istifade eder veya edebilir. Ancak insandan beklenen bu nimet ve imkânlarla gözünü dikip kalbini büsbütün kaptırmak değildir. Şayet insanoğlu, dünya telakkisini ahiret itikadı üzerine bina etmezse kendisine emanet verilen aşk ve muhabbet gibi duygularıyla tamamen dünyaya yönelir. Güneşe dikkatle bakıp görme yetisini kaybeden insan gibi dünyaya öylesine perestîş eder ki onun fani olduğunu artık görmez olur. Görüldüğü gibi şairin başvurduğu teşbih anlamca zengin imgeler uyandırmaya müsaittir.

Temsîlî teşbihin gerçekten etkileyici suretini gördüğümüz diğer bir gazel şiirinde şair, derdinden kahrolan fakat bunu gizlemeye çalışan halini mumun vaziyetine pek çok açıdan şöyle benzetir:

حَتَّامَ قَلْبِي بِالكَأْبَةِ مُكَمِّدٌ بَاكِ وَّوَجْهِي لِلتَّجَمَّلِ مُسْفِرٌ

كَالشَّمْعِ يُشْرِقُ بِالضِّيَاءِ وَنَارُهُ مَشْبُوبَةٌ وَدَمُوعُهُ تَتَحَدَّرُ

Ne zamana kadar kalbim dertle mükedder ve gözü yaşlı,

Yüzüm de sabır için parlak olacak.

Aynı bir mum misali; ateşi yanarken ışık saçar

Lakin gözyaşları akar da dökülür.³⁵

İbn Münkız, her ne kadar aşkın derdiyle çile çekiyor olsa da bunu dışarıya vurmamakta çaba sarf eder. Sıkıntılarının yüzüne aksetmemesi için çevresindekilere mütebessim görünmeye çalışır. Şaire göre onun bu hali yanan bir mum gibidir. Mum yandığı vakit etrafına ışık saçar. Hâlbuki o, yanmakta ve günden güne de eriyip tükenmektedir. Alevin devamlılığıyla yağın eriyip aşağıya doğru akıyor oluşu şairin gözyaşlarına benzer. Yaptığımız araştırmada şairin bu temsili teşbihinde özgün olduğu gözlemlenmiştir. Şair bu teşbihinde

³⁵ İbn Münkız, *Dîvân*, 72.

özgün ve başarılı olduğunun farkındadır. Zira aynı teşbihe cüzi farklılıklarıyla başka şiirlerinde de yer vermiştir.³⁶

6. Mufassal Teşbih

Şairin divanında vechü'-ş-şebeh ve teşbih edatının zikredildiği bu türden çok sayıda teşbih örnekleri görülmez. Nitekim şu da bilinen bir gerçektir ki mufassal teşbih, şiir diline çok da uygun değildir. Zira Arap şairleri kasidenin yapısal bir özelliği olarak anlamı tek beyitte tamamlamak durumunda oldukları için anlamı en veciz şekilde nazmın kalıbına dökmeye çalışır. Dolayısıyla daha fazla lafzı gerektiren bir teşbih türü de tercih edilmez. Şairin bu teşbih türünde olan aşağıdaki beytinde alelade ve basmakalıp benzetmelerle estetik seviyeyi aşağıya düşürdüğü görülür:

وَدَادُهُ كَالسَّحَابِ مُنْتَقِلٌ وَعَهْدُهُ كَالسَّرَابِ غَرَارٌ

*Sevgisi bulut gibi değişkendir; sözü de serap gibi aldatıcı.*³⁷

Bu beyitte teşbihin tüm unsurları bulunur. Sevgilinin gönlü kararsızlıkta buluta, verdiği sözler ise aldatıcılıkta seraba benzetilir. Açıkçası bu teşbihte şairin takdir edilecek herhangi bir meziyeti görülmez. Zira böyle bir benzetme Arap şiirinde oldukça bilindik bir klişedir. Örneğin şairden asırlar önce Abbasi şairi Ebû Nuvâs da (ö. 198/813 [?]) sevdiğinin verdiği sözleri şu şekilde seraba benzetmiştir:

فَقَدَّ وَعَدَتِ مَوَاعِي دَكَّالَسَّرَابِ بِيِيدِ

*Öyle sözler verdin ki çöldeki serap gibi.*³⁸

Abbâs ibnü'l-Ahnef de (ö. 192/808) benzer şekilde sevgilisinden gelen mektup hakkında vaat-serap teşbihi kurar:

يَحْكِي السَّرَابَ بِوَعْدِهِ مَا يَنْقُضِي أَبَدًا غُرُورُهُ

*Vaatleriyle serabı anlatır; aldatması hiç kesilmez.*³⁹

³⁶ İbn Münkız, *Dîvân*, 107.

³⁷ İbn Münkız, *Dîvân*, 71.

³⁸ Ebû Nuvâs el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî, *Dîvânu Ebî Nuvâs*, nşr. Ewald Wagner, Gregor Schoeler (Almanya: In Kommission bei Franz Steiner Verlag, 1958), 44.

Şairin serap teşbihinde ilham kaynağının Kur'ân olduğunu gösteren şu beyti aynı zamanda iktibas sanatının da bir örneğini teşkil etmektedir:

مَا هِيَ إِلَّا السَّرَابُ يَتَّبِعُهُ الظُّمَأُنُ
مَا نَ حَتَّى يَمُوتَ بِالْعَطَشِ

*O ancak bir seraptır ki susuz, ölünceye kadar onun peşinde koşar.*⁴⁰

Şairin sevgilisini seraba benzettiği bu beytin kaynağının Nûr sûresinde geçen şu âyet olduğu söylenebilir: وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّيَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ “İnkâr edenlerin yapıp ettikleri, susamış kimsenin geniş düzlüklerde görüp su zannettiği serap gibidir; sonunda gelip ona ulaştınca orada bir şey bulamaz, ama Allah'ı yanında bulur, O da eksiksiz olarak hesabını görüverir. Allah'ın hesabı pek çabuktur.”⁴¹

Arap edebiyatında gazel temalı şiirler söyleyen kimi şairler diğerlerine kıyasla büyük bir şöhrete kavuşmuşlardır. Gazel denildiğinde Kays b. Mülevvah (ö. 70/690 [?]) ve Ömer b. Ebû Rebîa (ö. 93/711-12) gibi isimlerin bu temada haklı bir temayüz elde etmelerinde teşbihlerindeki ustalıklarının elbette büyük bir katkısı vardır. Şairimiz İbn Münkız'ın da gazel şiirleri sayıca az sayılmaz. Ancak teşbihlerinde bir önceki örnekte olduğu gibi kimi zaman basmakalıp teşbihlerden kendini kurtaramamaktadır. Aşağıdaki gözyaşı-deniz benzetmesi buna bir örnek olabilir:

وَمَدَامِعُ كَالْبَحْرِ لَا
يُرْجَى لِمُقْعَمِهِ نُضُوبٌ

*Deniz gibi gözyaşları ki kurumasına dair hiçbir ümit yok.*⁴²

Bu beyitte şair teşbihin tüm öğelerini zikreder. Gözyaşları denize teşbih edatıyla benzetilmiş ve hangi açıdan benzediği de ikinci mısradan izah edilmiştir. Denizlerin sularının kurumasına imkân olmadığı gibi gözyaşları da hiç tükenmez. Bu teşbihin açıkçası özgün ve ilginç bir tarafı bulunmamaktadır. Zira Hicri VI. asırda gözyaşlarını denize benzetmenin estetik bir değerinin olmadığı açıktır. Burada yapılan sevgilinin yüzünü gökyüzündeki dolunaya yahut cesur bir kumandanı aslana benzetmek gibi alelade bir benzetmedir. Dahası şairden çok önce Sarîulğavânî lakabıyla tanınan Ebü'l-Velîd Müslim (ö. 208/823); كَأَنَّ دُمُوعَ الْعَيْنِ

³⁹ Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ahnef b. el-Esved el-Hanefî el-Yemâmî, *Şerhu Dîvânî'l-Abbâs İbni'l-Ahnef* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993),157.

⁴⁰ İbn Münkız, *Dîvân*, 73.

⁴¹ en-Nûr 24/39.

⁴² İbn Münkız, *Dîvân*, 105.

تَعْرِفُ مِنْ بَحْرِ “Sanki gözyaşlarım bir denizden avuç avuç alıyor” diyerek nitelikli bir teşbih yapmıştır. Diğer taraftan Arap şairleri gözyaşı tasvirinde bulunurken birbirinden ilginç tasvirlerle adeta yarışır. Örneğin Mütenebbî, aşağıdaki beytinde kadınların ağlama sahnesini öylesine mükemmel tasvir eder ki gözyaşlarını sanata dönüştürür:

تَرَكْتُ حُدُودَ الْعَايِنَاتِ وَفَوْقَهَا دُمُوعَ تُذِيبُ الْحُسْنَ فِي الْأَعْيُنِ النَّجْلِ

Dilberlerin yanaklarını gözyaşlı bıraktın;

O yaşlar ki güzel gözlerin güzelliğini eritir.⁴³

Mersiye temalı bir kasidede yer alan bu beyitte Mütenebbî, vefat eden kişinin ardında bıraktığı kişilerin ne denli hüznlendiğini anlatmak ister. Arkada kalanların gözyaşları öylesine akar ki gözlerdeki güzelliği dahi eriterek alıp götürürler. Ölüm haberiyle gelen keder o dereceye varmıştır ki gözlerin parlaklık ve cazibesi dahi gözyaşlarıyla birlikte akıp gitmiştir. Mütenebbî'nin bu gözyaşı tasviri karşısında İbn Münkız'ın gözyaşlarını, kurumak nedir bilmeyen bir denize benzetmesinin çok basit kaldığı aşikârdır.

Şairin teşbihini ayrıntılı olarak getirdiği aşağıdaki beyitlerinde ise yukarıdaki örneklerin aksine başarılı olduğu söylenebilir:

تَخْفَى عَلَيَّ ذُنُوبُهُ فِي حَبِيهِ وَيَرَى ذُنُوبِي قَبْلَ أَنْ أَجْنِبَهَا
فَكَأَنَّهُ عَيْنِي تَرَى عَيْبِي وَلَا يَبْدُو لِي الْعَيْبَ الَّذِي هُوَ فِيهَا

Sevgisinden dolayı onun hataları bana görünmez; o ise işlemeden benim hatalarımı görür.

Sanki benim gözüm ki benim ayıbımı görür; onun ayıbı ise bana görünmez.

Bu beyitte Arap şiirinde benzerine rastlamadığımız bir teşbih dikkat çeker. Şair kişinin sevdiğiindeki kusurları görmediği gerçeğini hakikaten de oldukça özgün bir üslupla dile getirir. İnsan gözüyle çevresini kuşatan şeyleri dikkatle süzer ve her şeyi müşahede eder. Ancak ne var ki göz kendisini göremez. Şair sevdiği kişiyi bu açıdan kendi gözüne benzetir. Sevdiği bir göz gibi kendisinde bulunan tüm hataları görmesine karşılık şair onda hiçbir hata göremez. Aslında Arap şiirinde kişinin sevdiğiindeki hataları görmediği düşüncesine işaret eden pek çok

⁴³ Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *et-Tibyân fi şerhi'd-Divân (Şerhu Divâni'l-Mütenebbî)*, (Kahire: Dâru't-Tibâati'l-Âmira, 1870), 48.

beyit bulunur. Hatta Hz. Peygambere isnat edilen şu rivayette kişinin sevgisinin onu kör ve sağır ettiği ifade edilir. حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيَصِمُّ “Bir şeye olan sevgin seni kör ve sağır eder.”⁴⁴ Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (ö. 429/1038) Mütenebbî'ye nispet ettiği şu beyitte de aynı düşünce benzer bir yaklaşımla şöyle dile getirilir:

وَعَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ
وَلَكِنَّ عَيْنَ السُّخْطِ تُبَدِّي الْمَسَاوِيَا

*Rıza gözü tüm ayıplara karşı kör; lakin öfke gözü de her hatayı ortaya çıkarır.*⁴⁵

Mufassal teşbihin diğer bir örneğinde ise şair, gazel ile hikmeti bir araya getirir. Aşağıdaki beyitlerinde bunu açıkça görmek mümkündür:

وَلَا عَجَبٌ، أَنْتُمْ بَنُو الدَّهْرِ، مِثْلُهُ:
عُهُودُكُمْ عَدْرٌ، وَوُدُّكُمْ حَتْرٌ

كَأَنَّكُمْ الدُّنْيَا: تَمُدُّ رَجَاءَنَا
بِرُحْرِفِهَا، وَالْمَوْتُ فِيهَا لَنَا قَصْرٌ

Tuhaf değil, neticede bu zamanın insanısın;

Senin gibisi, sözünde durmaz; sevgisine güven olmaz.

Sanki dünyasın sen; gösterişiyle ümit verirsin;

*Lakin en sonunda var olan hep ölüm.*⁴⁶

İkinci beyitte görüleceği üzere şair, sitemde bulunduğu sevdiğinin vefasız ve sözünde durmaz biri olduğundan serzenişte bulunur.⁴⁷ Bu karakteriyle o, dünya gibidir. Şair sitemde bulunduğu kişiyi dünyaya benzettikten sonra hangi açıdan benzerlik olduğunu da ayrıca ifade etmiştir. Yukarıdaki beyitlerin hem gazel hem de hikmet amaçlı okunması mümkündür.

Diğer bir beyitte şair övdüğü kişinin cömertliğini şöyle dile getirir:

تَعْمُ نِعْمَاهُ ذَا نَقْصٍ وَذَا شَرَفٍ
كَأَنَّهُ الْبَحْرُ يَجْوِي الدَّرَّ وَالصَّدْفَا

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî , *Müsned*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1986), 1/157. 2 Cilt.

⁴⁵ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, thk. Abdülfettâh Muhammed (b.y.: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1401/1981), 310.

⁴⁶ İbn Münkız, *Dîvân*, 169.

⁴⁷ Bu beyitlerde kullanılan cemi muhatap zamirleri ile şair mahubunu kasteder. Tekile hitap ederken çoğul zamir kullanmak Klasik Arap şiirinde bilindik bir üsluptur.

Onun ihsanları düşük, şerîf herkesi kapsamış;

Sanki bir deniz ki inciyi de kabuğu da bağına basmış.⁴⁸

Bu beyitte şair cömertliğiyle övdüğü kişiyi denize benzetir. Deniz, inci gibi değerli nesnelere kuşatırken kabuk gibi kıymetsiz şeyleri de içinde barındırdığı gibi övülen kişinin cömertliği de herkesi öyle gözetir.

Mufassal teşbihin son örneğinde ise şair toplum hayatına karşı gözlemlerini tecrübe suretinde şöyle aktarır:

Şair zamanın insanlarından serzeniş ederken şöyle der:

يَرِفَعُ لِلشَّبِيهِ ذُوِي الْجَهْلِ أبا تُرَابٍ دَهْرُنَا جَاهِلٌ
ذو النَّفْصِ عَن رُتْبَةٍ ذِي الْفَضْلِ كَأَنَّهُ الْمِيزَانُ يَعْلُو بِهِ

Ey Ebû Turâb, zamanımız cahildir ki cehalet sahibini yüceltir.

Sanki bir terazidir ki fazilet sahibinin karşısında düşük kimseleri yükseğe çıkartır.⁴⁹

Bu beyitlerde şair toplum hayatında değersiz kişilerin rağbet görüp makam mevki elde ediyor oluşlarından şikâyetçidir. Onun gözünde zaman, fazilet ve ilim sahibi kimseleri bir terazi gibi aşağıya çeker. Buna karşılık ilmi ve ahlaki değer bakımından kıymetsiz kimseleri de yukarıya çıkarır.

7. Maklûb Teşbih

Arap şairleri kimi zaman da cümledeki müşebbeh ile müşebbehun bihin yerlerini değiştirerek bilindik teşbih mantığının tam tersine bir benzetmede bulunur. Bundan dolayı bu tür bir benzetmeye tersine çevrilmiş anlamına gelen *maklûb* denilir.⁵⁰ Bu kabilden teşbihlerde adından da anlaşılacağı üzere son derece büyük bir mübalağa amaçlandığı için şairler tarafından tercih edilmez. Zira maklûb bir teşbih ile yapılan benzetme büyük ihtimalle dinleyici tarafından itici bulunacaktır. Şairin bu türden teşbihine tüm divanında sadece bir yerde rastladık ve hakikaten de anlamın aşırı mübalağa ile malul olduğunu gördük. Şöyle ki şair sevgilisinden gelen bir mektubu överken şöyle der:

⁴⁸ İbn Münkız, *Dîvân*, 229.

⁴⁹ İbn Münkız, *Dîvân*, 239.

⁵⁰ Abdülazîz 'Atîk, *İlmu'l-beyân*, 95.

وَكَاَنَّ مُعْجِزَةَ الْمَسِيحِ كِتَابُهُ
فَإِذَا فَضِيْتُ مِنَ الْأَسَى أَخْيَابِي

*Sanki Mesih'in mucizesi onun mektubudur; derdimden öldüğümde bana hayat verir.*⁵¹

Bu beyitte oldukça abartılı bir teşbih olan maktûb teşbihin bir örneği görülür. Hayat verme bakımından tabi ki Hz. İsa'nın mucizesi sevilen kişiden gelen hediyeden daha büyüktür. Şairin hediyeği Hz. İsa'nın mucizesine benzetmesi beklenirken tam tersine mübalağa yapılarak maktûb teşbihin bir örneği sunulmuştur. Bu beyitte şair eğer sevgiliden gelen mektubu Hz. İsa'nın mucizesine benzetseydi her hâlükârda mektubun ruhunda bıraktığı tesiri gayet de yerinde bir şekilde methetmiş olacaktı. Ancak o bununla iktifa etmeyip mektubun tesirini Hz. İsa'nın mucizesinin de fevkine çıkararak inanılması imkânsız bir mübalağaya başvurmuştur. Bunun ise şiirdeki mübalağa sınırlarını zorladığı aşikârdır.

Maktûb teşbih olduğunu düşündüğümüz diğer bir şiirde şair karıncaların halini sultanların, kralların haline benzeterek şöyle der:

شاهدتُ نملًا قد تجاذب زهرةً
ذا قد تملكها وهذا يسلبُ
مثلُ الملوك تجاذبوا الدنيا فما
حصلتُ لمغلوبٍ ولا من يغلبُ

Karıncaları gördüm ki bir çiçeği çekiştiriyorlardı.

Biri sahiplenmiş diğeri de elinden alıyordu.

Aynı krallar gibilerdi; dünya için çekişip duruyorlar.

*Lakin ne mağlup ve ne de galibe kalmaz bu dünya.*⁵²

Teşbihin mantığı, herhangi bir şeyi nitelik bakımından daha güçlü başka bir şeye benzetmek esasına dayalıdır. Burada şairin dikkatini çeken karıncaların yerde buldukları bir çiçeği kendilerine rızık olarak yuvalarına götürme esnasında yaşadıkları çekişmedir. Şair onların halini dünya hâkimiyeti için mücadele eden kralların haline benzetir. Onlar da daha fazla toprak ve servet elde etmek için savaşır fakat sonunda elde edilen her ne ise kimseye yar olmaz. Zira insan dünyada ölümlüdür. Şairin bu benzetmesinin teşbih mantığı açısından maktûb olduğu söylenebilir. Çünkü bir şeyi elde etmek için rakipleriyle amansız bir mücadeleye girme niteliği açısından karıncalar sultanlardan daha güçlüdür. Krallar yahut

⁵¹ İbn Münkız, *Dîvân*, 200.

⁵² İbn Münkız, *Dîvân*, 296.

padişahlar herhangi bir toprak parçası veya çıkarı için başka devletler ile çarpışmayabilir, diplomatik yollarla çözüm arayabilir. Üstelik kimi devletler çekişmeye girmeden çabucak taviz verip hakından feragat edebilir. Karıncalar hakkında böyle bir çözüm arayışı, takas, uzlaşma, maslahat, korku, taviz vb. barışçıl seçenekler düşünülemez. Dolayısıyla ikinci beyitte müşebbeh olan karınca müşebbehun bih olan krallardan hâkimiyet mücadelesi bakımından daha güçlüdür. O halde şairin bu teşbihinde benzetme mantığı ters kurulmuştur denilebilir.

Sonuç

Bu çalışmada Abbâsî dönemi şairlerinden İbn Münkız'ın divanındaki teşbih uygulamaları teşbihin alt başlıklarına göre tasnif edilmiştir. Hacimli kabul edilebilecek divandaki tüm teşbihlerin incelenmesi makale düzeyinde mümkün olmadığı ve buna gerek de görülmediği için şairin üslubunu yansıtabileceği düşünülen örnekler seçilmiştir. Bu örneklerden bir kısmında şairin kendine özgü teşbih üslubunu yansıtabildiği görülmüştür. Bu örneklerde şairin Arap şiirinin gelişmesine katkı sunduğu gözlemlenmiştir. Şairin nitelikli bulduğumuz teşbihlerinde kendisinden önceki şairlerden farklı ve dikkat çekici tespitler ortaya koyduğu dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bir şiir eleştirmeni olan şairin sanatsal değeri yüksek bu teşbihleriyle zevk-i selim sahibi kulaklara hitap edebildiği açıktır. Diğer taraftan şairin yaşadığı tarihler Arap şiirinin olgunlaştığı, öncü şairlerin mükemmel eserler bıraktığı bir döneme tekabül eder. Bu açıdan şair, seleflerinden bolca istifade etme imkânı bulmuş ve şairlik kariyerinde onların omuzlarında yükselebilmiştir. Ancak bu durum şairin özgünlüğüne kimi şiirlerinde gölge düşürmüştür. Bazı teşbihlerinde geleneğin kayıtları arasında sıkışmış ve taklidin ötesine geçememiştir. Alışlageldik, sıradan ve edebi kaygıdan uzak teşbihlerine bu çalışmada işaret edilmiştir.

Kaynakça

- Asvânî, Dirâse tahlîliyye belâğîyye ani't-teşbîh'd-dimnî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Omar Abdurrahmân es-Sârîsî. "et-Teşbîhu'd-dimnî ve evveliyyâtuhû fi's-şi'ri'l-Abbâsî el-Mutenebbî nemûzecen". *Mecelletu mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk* 84/3, 721-748.
- Ateş, Avnullah Enes. *Kur'an Yorumunda Beyan İlmi*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2018.
- 'Atîk, Abdülazîz, *İlmü'l-beyân*. Lübnan: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1982.
- Ebû Nuvâs, el-Hasen b. Hâni' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvânu Ebî Nuvâs*. nşr. Ewald Wagner, Gregor Schoeler Almanya: In Kommission bei Franz Steriner Verlag, 1958.
- Ganâm, Muhammed Fevâz Arsân. "et-Teşbîhu'd-dimnî". *Câmiatu'l-Bulkâ et-tatbîkiyye kulliyetu'z-Zerkâ el-Câmiyye*. Ocak 2018, 1-30.
- Güneş, Cumali. *Tarih Kaynağı Olarak Hâtırat Türü: Üsâme b. Münkız'ın Kitabü'l-İ'tibâr'ı Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İbnü'l-Ahnef, Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ahnef b. el-Esved el-Haneî el-Yemâmî. *Şerhu Dîvânî'l-Abbâs İbni'l-Ahnef* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- İbnü'l-Gazzî, Şemsüddîn. *Dîvânu'l-İslâm*, thk. Seyyid Kisravî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1978.
- İbn Münkız, Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüddeve Necmüddîn Üsâme. *Dîvânu Üsâme İbn Münkız*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî, Hâmid Abdülmecîd. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1403/1983.
- Kaytaş, Muhammed Adnân. *Usâme b. Munkiz ve cedîd min âsârihî*. Şam: Menşûrâtu Vezâreti's-Sekâfe, 1998.
- Kızıklı, Zafer. "Edebi Bir Sanat Olarak Arap Belâgatinde Teşbih". *Dini Araştırmalar* 9/27 (2007), 223-246.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsned*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1407/1986.
- Kur'an Yolu. Erişim 29 Ekim 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *Muvatta'*. thk. Beşşâr 'Avâd. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1412/1991.
- Meydânî, Abdurrahmân. *el-Belâgatu'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.
- Nazlı, Remzi. *Usame İbn Münkiz'in Hayatı, Eserleri Ve Şairliği*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430/2000.

- Sağdıç, Sedat. “Arap Dili ve Belâgatı Açısından Teşbih-i Temsîl ile İstiare-i Temsiliyye Sarkacında Temsîl”. *Dergiabant* 6/11 (2018), 139-153.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl. *et-Temsîl ve'l-muhâdara*, thk. Abdülfettâh Muhammed (b.y.: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1401/1981).
- Sevdi, Ali. “Üsâme b. Münkız'ın el-Bedi' fî Nağdi's-Şi'r Adlı Eserinin Edebî Tenkit Literatüründeki Yeri ve Önemi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2021), 25-47.
- Sevim, Ali. “İbn Münkız”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20/221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tarefe, b. el-Abd, *Dîvânu Tarefe b. el-Abd*. thk. Yûsuf b. Suleymân. California: ed-Dâiratu's-Sekâfe, 2000.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tibyân fî şerhi'd-Dîvân (Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî)*, Kahire: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmira, 1870.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu dîvâni Ebî Tayyib el-Mutenebbî*. Berlin: y.y., 1861.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1405/1985.

Extended Summary

Usama ibn Munqidh, born in 488/1905 in the historical city of Shayzer in northwestern Syria and known as Ibn Munqidh after his grandfather is one of the first names that comes to mind when it comes to poetry criticism in Arabic literature. Ibn Munqidh not only gave critical poetry readings, but also left behind a poetry divan. The divan of Ibn Munqiz, which is the subject of this study, was not known independently until very recently. Despite the fame of the poet's books such as *al-l'tibār* and *al-Badī'*, when we think of the author's poems, we think of his own books and the scattered couplets scattered in the sources of *tanāt*, which have headings about his life. However, the poet had a complete divan that he organized according to his themes while he was alive. Saladin Ayyubi, who was his protégé, was very fond of this divan. This divan, the majority of which consists of ghazal-themed poems, has been appreciated for the intensity of the literary arts it contains and its success in these arts. Academic studies on his life and poetry are available in the Arab world and in our country. For this reason, his life, his scholarly personality, his other works and his poetry in general are briefly mentioned here with reference to previous studies, and then the subject is directly addressed. On the other hand, the subject of *tashbih* has been analyzed from many angles by researchers in the field. A wide range of topics such as the definition of metaphor, its types, and the applications of metaphor in the Qur'an and hadiths have been examined in an academic framework. In this respect, it was thought that it would be sufficient to point out the relevant studies. In each of the titles opened according to the types of *tashbih*, general introductory information about that type is given briefly, and it is considered that it would be more appropriate to refer to the relevant sources for details. One of the prominent aspects of Ibn Munqidh's poems is the originality of his similes. The poet brought together in his poems the qualities that are considered important for simile to be considered successful. However, in addition to admirable similes, the divan also included clichéd similes that were not original to the period in which the poet lived. In this study, the poet's divan was subjected to a critical reading in terms of the artistic level and originality of his similes. Although the poet's divan was deemed worthy of examination in many aspects in the Arab world, we noticed that researchers did not produce a criticism based on simile. Therefore, it can be said that an independent research titled simile will fill a gap in the field. Throughout the study, similes from the poet's divan were selected based on aspects such as image richness, extraordinariness, consistency and originality. Subheadings have been created within the framework of the simile types decided by the rhetoric authorities. As a result, the poet had the opportunity to benefit greatly from his predecessors; However, it has been observed that this situation casts a shadow over the originality of the poet in some of his poems. In this study, the metaphorical practices in the divan of Ibn Munqiz, one of the poets of the Abbasid period, are classified according to the subheadings of metaphor. Since it is not possible and not necessary to analyze all the metaphors in the divan, which can be considered voluminous, examples that are thought to reflect the poet's style have been selected. In some of these examples, it was seen that the poet was able to reflect his unique style of metaphor. In these examples, it was observed that the poet contributed to the development of Arabic poetry. It is noteworthy that the poet makes different and remarkable determinations from the poets before him in his similes that we find qualified. It is clear that the poet, who is also a poetry critic, can appeal to the ears of those with good taste with these similes of high artistic value.

On the other hand, the poet's time corresponds to a period in which Arabic poetry matured and pioneering poets produced excellent works. In this respect, the poet had the opportunity to benefit from his predecessors and was able to rise on their shoulders in his poetic career. However, this situation overshadowed the poet's originality in some of his poems. In some of his similes, he was stuck between the records of tradition and could not go beyond imitation. In this study, his usual, ordinary and non-literary metaphors are pointed out.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Abbasid Poetry, Ibn Munqidh, Poetry Criticism, Simile.

Ebüs-suûd Efendi ve Risâletün fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye Adlı Eseri (İnceleme-Tahkîk)

Abû'l-Su'ûd Afandy and His Work Called Risâlah fî Bahs al-Idâfah min al-Kâfiyah (Research and Critical Edition)

Dr. Öğr. Üyesi, Zahir ASLAN

zahiraslan@trabzon.edu.tr

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı

Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric

[id 0000-0001-6276-7686](https://orcid.org/0000-0001-6276-7686)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
7 Aralık / December 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	8 Mart / March 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aslan, Zahir“ Ebüsuûd Efendi ve Risâletün fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye Adlı Eseri (İnceleme-Tahkîk)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 456,474.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1401655>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1401655](https://doi.org/1051702/esoguifd.1401655)

Ebüs-su'ūd Efendi ve Risāletün fī Bahsi'l-İzāfeti Mine'l-Kāfiye Adlı Eseri (İnceleme-Tahkik)

Öz ► Bu çalışmada Ebü's-su'ūd Efendi (ö. 982/1574) tarafından telif edilen *Risāletün fī Bahsi'l-İzāfeti Mine'l-Kāfiye* adlı risale tahkik edilerek incelenmiştir. İslam hukuku, tefsir ve dil-edebyat alanında telif ettiği eserlerle bilinen çok yönlü bir âlim olan Ebü's-su'ūd Efendi, bu risalesinde İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arap gramerine dair kaleme alınmış üç temel eserden biri olan *el-Kāfiye* adlı eserindeki izafet tanımını incelemektedir. Başta Abdurrahmân el-Câmî (ö. 898/1492)'nin *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* adlı eseri olmak üzere *el-Kāfiye* üzerine yazılan önemli şerhlerde bu tanım üzerine yapılan tartışmaları detaylı bir şekilde ele alan müellif Ebü's-su'ūd Efendi, konuyu eleştirel bir bakış açısıyla irdelemiştir. Konunun daha iyi anlaşılması sadedinde kısa bir örnek eşliğinde fıkıh usulüne de değinen müellif, izafet tanımına yönelik tevîl ve ihtimalleri de sayarak İbnü'l-Hâcib'in izafet tanımının nahiv âlimlerinin tanımına aykırı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde Ebü's-su'ūd Efendi'nin hayatı ve Arap dili alanında kaleme aldığı eserlerine kısaca değinildikten sonra, risâlenin tanıtımı, muhtevası, kaynakları, önemi, müellifin metodu ve tahkikte takip edilen yöntem hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde ise tek nüshası tespit edilen yazma eserin tahkikli metni sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, İbnü'l-Hâcib, el-Kāfiye, Ebü's-su'ūd Efendi, İzâfe.

Abū'l-Su'ūd Afandy and His Work Called Risālah fī Bahs al-Idāfah min al-Kāfiyah (Research and Critical Edition)

Abstract ► In this study, an analysis is carried out to criticise the treatise titled *Risālah fī Bahs al-Idāfah min al-Kāfiyah* which was written by Abū'l-Su'ūd Afandy (d. 982/1574) in this risālah, Abū'l-Su'ūd Afandy, one of the most famous Shaykh al-Islams of the Ottoman period and a polymath scholar known for his works on Islamic law, tafsir, and Arabic language-literature, analyzes the definition of idāfah in Ibn al-Hajib's (d. 646/1249) *al-Kāfiyah*, one of the three basic works on Arabic grammar. The author, Abū'l-Su'ūd Efendi, critically examines Ibn al-Hajib's definition of idāfah and the discussions on this definition in important commentaries on *al-Kāfiyah*, especially in 'Abd al-Rahmān al-Jāmī's (d. 898/1492) *al-Fawā'id al-Diyā'iyya*. For a better understanding of the subject, the author also touches upon the methodology of fiqh by giving a short example, and he concludes that Ibn al-Hajib's definition of izafah is contrary to the definition of the Arabic scholars of grammar by counting the possibility of interpretations regarding the definition of idāfah. In the first part of the study, after a brief mention of the life of Ebü's-su'ūd Efendi and his works in the field of the Arabic language, information is given about the introduction of the treatise, its content, sources, importance, the author's method and the method followed in the criticising. In the second part, the criticized text of the manuscript, of which only one copy was found out is presented.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn al-Hajib, Al-Kāfiyah, Abū'l-Su'ūd Afandy, Idāfah.

Giriş

Osmanlı medreselerinde ve günümüzde kadim usulle eğitim veren kurumlarda ders kitabı olarak okutulan İbnü'l-Hâcib'in *el-Kāfiye* adlı eseri; Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı ve Zemahşerî'nin *el-Mufasssal fî'n-nahv* eserleriyle beraber Arap dili gramerine dair üç temel kitaptan biri olarak kabul edilmektedir. İbnü'l-Hâcib'in eserinde Basra ekolü baskın olmakla beraber Kûfe ekolüne mensup âlimlerden görüşlere de yer vermesi eserin değerini artıran bir

diğer husustur.¹ Eserin kendisinden önceki birçok eserle farklılaşan yorum ve görüşler barındırması, ilim dünyasındaki şöhreti ve öncü hüviyete haiz olmasının da etkisiyle üzerine irili ufaklı birçok çalışma yapılmıştır.

Ebüssuûd Efendî'nin *Risâletün fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye* adlı eseri de İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'sinde geçen bir nahiv konusu hakkında yazılmış kısa bir risaledir. Müellif bu eserinde *el-Kâfiye* ile bazı şerh ve hâşiyelerini merkeze alarak isim tamlaması üzerine görüşlerini, tenkitlerini ve yorumlarını tartışmaktadır. Risale, Ebüssuûd Efendî'nin konuyu ele alırken takip ettiği metot, kaynak kullanımı ve ardından yaptığı tespit, mukayese ve yorumlarla bazı yerlerde tekrara düşen açıklamalar dışında derli toplu bir makale olarak değerlendirilebilir. İzafe mevzusu farklı birçok nahiv eserinde tartışılmış bir konu olsa da bu muhtasar risaleyi kanaatimizce önemli kılan bir diğer husus, medreselerde yaygın bir şekilde okutulan meşhur bir eserde problem olarak görülen bir mesele ve bu mesele üzerine müstakil bir çalışma ihtiyacının hissedilmesidir. Ayrıca çok yönlü bir âlimin ders kitabında tespit ettiği bir problemi; ıstılah-dilbilgisi-mana bağlamında o dönemde nasıl ele aldığı, konuyu işlerken takip ettiği metot ve ulaştığı sonuç dikkate değer hususlar olarak öne çıkmaktadır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hakkında Türkiye'de yeterli miktarda çalışma olması sebebiyle tekrara düşmeme adına müellifin hayatına kısaca değinilecek ve Arap Dili ve Belagati alanında telif ettiği eserler hakkında bilgi verilecektir. Ardından risalenin, içerik ve kaynaklar açısından değerlendirilmesi, müellifin çalışmada takip ettiği metot, risâlenin tahlili ile tahkikte takip edilen yöntem hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise risâlenin tahkikli metni verilecektir.

1-Ebüssuûd Efendi ve Arap Diline Dair Eserleri

Ebüssuûd künyesiyle bilinen müellifin tam adı kaynaklarda Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî şeklinde geçmektedir.² Yaygın görüşe 17 Safer 896'da (30 Aralık 1490) İstanbul'da dünyaya gelen müellif, ilk eğitimini babası Şeyh Muhyiddîn Muhammed Yavsî'den almıştır. Daha sonra Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Mevlânâ Seydî Karamânî ve İbn Kemal gibi âlimlerin yanında tedrisini tamamlamıştır. Birçok medresede hocalık yaptıktan sonra sırasıyla; Bursa ve İstanbul kadılığı, Rumeli kazaskerliği ve otuz yıla yakın bir

¹ İbrahim Yılmaz, "İbnü'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997), 482-483, 490-492; Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/153; Betül Can, "Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar", *Türkojoloji Araştırmaları*, 12/34 (2017), 493.

² Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 7/59-60.

Aslan, Abū'l-Su'ūd Afandy and His Work Called Risālah fī Bahs al-Idāfah min al-Kāfiyah (Research and Critical Edition) süre şeyhülislam olarak görev yapmıştır. Tefsir, fıkıh, Arap dili ve usul alanında eserler kaleme alan müellif Ebüssuûd Efendi, hicri 982 (1574) tarihinde vefat etmiş ve Eyüp Cami civarında kendi yaptırdığı sıbyan mektebinin haziresine defnedilmiştir.³

Geniş bilgi birikimine sahip, çok yönlü bir müellif olan Ebüssuûd Efendi'nin en meşhur eseri *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiridir. Müellifin eserinde ayetleri tefsir ederken yaptığı açıklamalar ve detaylı bir şekilde işlediği dil ve belagat konuları, onun Arap dilindeki yetkinliği için önemli bir göstergedir. Dönemin birçok önemli ilim adamı tefsirini dil ve edebiyat yönünden övmüşlerdir.⁴ Nazmettiği kasideler ve kendisine yöneltilen ilmî sorulara Türkçe ve Farsçanın yanı sıra Arapça verdiği cevaplar da onun dile olan hâkimiyeti için önemli bir nişane olarak değerlendirilmiştir. Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/973)'nin kasidesine nazîre⁵ olarak yazdığı muhteva itibariyle hikmetli sözler ve nasihatlerden oluşan *el-Kasîdetü'l-mîmiyye* adlı manzum eserine Türk ve Arap birçok âlim nazîre ve şerh yazmıştır. Müellifin edebî sanatları kullanma mahareti ve yetkinliği birçok âlim tarafından ifade edilmiştir.⁶ Yine müellifin kaleme aldığı Hz. Peygamber'i medih konulu *el-Kasîdetü'l-Bedîyye* adlı kasidesi mevcuttur.

Müellif Arap dili alanında çalışmamızın konusu olan *Risâletün fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye* adlı risalenin yanı sıra *Risâletün fî'l fark beyne'l-Makâmi ve'l-Mukâm* adlı bir risale de kaleme almıştır. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu 02859 nolu mecmuada 37a-37b varakları arasında tek nüshasına rastladığımız eserde müellif “makâm” ile “mukâm” kelimelerinin anlamları arasındaki farklardan sarf-sözlük bağlamında bahsetmektedir. Yazma eserde müstensih veya istinsah kaydına dair bir bilgi mevcut değildir.⁷

³ Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Dâru's-Sa'âde, 1324), 81-82; Ahmet Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365-371. Ebüssuûd Efendi'nin hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bk. Pehlül Düzenli, “Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5 (2005) 441-476.

⁴ Mehmet Zeki Karakaya, *Ebüssuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 29-30.

⁵ Bir şairin ele aldığı bir fikir ve temayı ondan daha güzel lafız kalıbı ve üslûp içinde ifade etme veya bir şaire ait şiirin üslûp özelliklerinin onu aşmak amacıyla taklit edilmesidir. İsmail Durmuş, “Nazîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/455.

⁶ Kaside üzerine İzzeddin ez-Zemzemî, Muslihuddin Lârî ve Ümmüveledzâde'nin oğlu Ali Efendi gibi âlimler nazîre, Abdurrahman Alemşah ve Radiyyuddîn Muhammed b. İbrahim el-Halebî gibi âlimler şerh yazmışlardır. Kaside ve edebî değeri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Süleyman Ateş, “Ebu'ssuûd Efendi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 39-77; Musa Elmas, *Osmanlı-Arap şairi Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Eseri Kaside-i Mîmiyye'nin Beyân İlmi Açısından Tahlili*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 02859-002, 37a-37b, 113vr.

Yine müellifin halk arasında yanlış kullanılan bazı kelimelerin tashihine dair Türkçe olarak kaleme aldığı *Galatâtü'l-'avâm*⁸ (*Risale fî tashîhi'l-elfâzil-mütedâvile beyne'n-nâs*) risalesinden bahsedilmektedir. Eser Hayati Develi tarafından neşredilmiştir.⁹ Bunların dışında müellifin Türkçe ve Arapça kaleme aldığı muhtelif konuları ihtiva eden şiir ve sözlük derlemesi türü eserleri mevcuttur.¹⁰

2- Risâletün fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye

2.1. Eserin Adı ve Müellife Nisbeti

Yazma eser Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu 03675 nolu mecmuada 157b-159a varakları arasındadır. Ebüssuûd Efendi'nin hayatı hakkında bilgi veren biyografi kaynaklarında adına rastlamadığımız eserde müellifin adı başlıkta “هذه الرسالة لمولانا أبو السعود/Bu risale Efendimiz Ebüssuûd Efendi'ye aittir” mukaddimede ise; “هذه رسالة شريفة ومأخوذة لطيفة حرَّرتها في حقِّ” “رسالة معمولة في الإضافة للمولى أبي” “السُّعود -وعليه الرحمة-” şeklinde kaydedilmiştir. Türkiye Yazma Eserler Kurumu kataloğunda da bu bilgilere istinaden eserin adı “*Risâle fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye*” şeklinde kaydedilmiştir.¹² Çalışmada Türkiye Yazma Eserler Kurumu kataloğundaki isimlendirme tercih edilmiştir.

2.2. Eserin Muhtevası, Kaynakları, Önemi ve Müellifin Metodu

Risalede işlenen ana konu İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserinde yaptığı “muzâfun ileyh (tamlayan)” tanımıdır. Ebüssuûd Efendi, eserin girişinde risalenin muhtevasını şu şekilde ifade etmektedir: “...eleştirel bakış açısıyla kaleme aldığım bu kıymetli risale, İbnü'l-Hâcib'in (*el-Kâfiye*) eseri ile bu eser üzerine yazılan şerh ve haşiyelerdeki izafet konusu hakkındadır.”¹³

İbnü'l-Hâcib'in muzâfun ileyh tanımı şu şekildedir:

⁸ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-'ârifin esmâ'u'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, 1955), 2/254.

⁹ Hayati Develi, “Kemalpaşazade ve Ebüssuûd'un Galatât Defterleri”, *İlmî Araştırmalar*, 4 (1997), 99-125.

¹⁰ Bk. Aydın Temizer, “Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi ve Mekanetuhu fi'l-Luga ve'l-Edeb”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/2 (2011) 203-220.

¹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 03675, 14a.

¹² Bk. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, “Yazma Eserler Veri Tabanı” (Erişim 27 Ekim 2023).

¹³ *Risâletün fî Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye*, (Ebüssuûd Efendi, Esad Efendi, 03675-007), 1b.

”المضاف إليه كل اسم يُنسب إليه شيء بواسطة حرف الجرّ لفظاً أو تقديراً مراداً“¹⁴

“Muzâfun ileyh, kendisine lafzen mezkûr veya mukadder murad (cer eden) bir harf-i cer aracılığı ile bir şey nispet edilen isimdir.” Bu tanıma göre harf-i cerin mezkûr olduğu “مرزت بزید” örneği ile mukadder olduğu “غلام زيد” örneği muzâf-muzâfun ileyh'tir.

Ebüssuûd Efendi, İbnü'l-Hâcib'in bu tanımını hakkında birçok görüş ve tevil olduğunu, konunun detaylı, anlama amacıyla ve ilmî metotlarla incelenmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Ardından bu tanımın yanlış olduğunu ifade ederek konuyu birkaç açıdan değerlendirmektedir. Müellif muzâf ve muzâfun ileyh'in mahiyeti, harf-i cerin lafzen varlığı veya mukadder olması durumunda oluşan anlam farklılığı, isim tamlamasında taraflar arasında fasıla olmaması gerektiği, İbnü'l-Hâcib'in bu tanımının nasıl daha doğru olacağı ve mevcut haliyle kabul edilmesi durumunda nasıl anlaşılması gerektiğini anlatmaktadır.

Ona göre İbnü'l-Hâcib'in “مرزت بزید” örneğini de izafet tamlaması sayması hatalıdır. Konu muzâf açısından incelendiğinde ortaya şu problemler çıkmaktadır: Bu örneğin izafet tamlaması olarak kabul edilmesi durumunda -ki İbnü'l-Hâcib'in tanımını buna cevaz vermektedir- “مرز” fiilinin muzâf olabileceği söylenmiş olacaktır. Ancak bu durum nahiv âlimlerince genel kabul gören ıstılahaya aykırıdır. Zira izafet tamlaması iki isimden müteşekkildir. Ebüssuûd Efendi bu tespitten sonra tanımın bazı şârihler ve âlimler tarafından nasıl anlaşıldığını zikretmektedir. Müellifin bir kısmını isim vermeden bahsettiği görüşler şu şekildedir:

Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidu'z-ziyâiyye* adlı eserinde bu bölümü şerh ederken İbnü'l-Hâcib'in tanımını şöyle yorumlamaktadır:¹⁵ Ona göre İbnü'l-Hâcib burada nahiv ıstılahında bilinen izafet tanımını yapmamıştır/kastetmemiştir. Yine Abdurrahman el-Câmî, İbnü'l-Hâcib'in izafette harf-i cerin muzâfun ileyh'in başında mezkûr olabileceği şeklindeki sözünü Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) bu konudaki benzer görüşüyle delillendirmektedir.¹⁶

Bedrüddîn Muhammed ed-Demâmînî (ö. 827/1424) de *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid* adlı eserinde, “مرزت بزید” örneği için iki görüşten bahsetmektedir. Birinci görüş bilinen şekliyle

¹⁴ Ebu Amr Osman İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi'n-Nahv* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 28.

¹⁵ Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* (İstanbul: Şifa yayınevi, 2015), 301-303.

¹⁶ Sîbeveyhi, muzâfun ileyh tanımını şu şekilde yapmaktadır: “...Muzâfun ileyh üç şekilde mecrur olabilir. Bunlar isim ve zarf dışında bir öge, zarf veya zarf olmayan isimdir. Zarf ve isim olmayan ögeye şu örnekleri vermektedir: “مرزت بزید”, “هذا لعبد الله”, “بعيد الله”. Sîbeveyhi Amr b. Osman, *el-Kitâb* (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/419. Sîbeveyhi eserinde izafe konusuna yirmi dört farklı yerde değinmiştir. Alanın kabul edilen ilk eseri olması sebebiyle üzerine birçok yorum ve tartışma vakidir. Daha detaylı bilgi için bk. Seyfu'l-envâr el-Mercâlî, *el-İzâfetu fî Kitâbi Sîbeveyhi* (Malezya: el-Medînetu'l-Âlemiyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 28-30.

“مررت” fiil+fail, “بزید” deki “زید” ise mefuldür. İkinci görüşe göre “مررت” fiili, müevvel isim (masdar) olarak muzâf, “بزید” de muzâfun ileyhtir.¹⁷ Buna göre mübteda konusunda cari olduğu üzere; isim tamlamasının muzâf ögesi isim olabildiği gibi, isme (masdar) tevil edilmiş fiil de olabilir demektir.¹⁸

Ebüssuûd Efendi isim vermeden mutemet olarak nitelediği bir grup dil âliminin İbnü'l-Hâcib'in tanımı hakkındaki tevillerini şöyle aktarmaktadır: “مررت بزید” örneğindeki “مررت” fillini muzâf olarak kabul etmek tamamen “إضافة/eklemek, katmak” kelimesinin sözlük anlamı/lügat veçhiyledir. Çünkü harf-i cerler izafet harfleridir. Fiilin anlamlarını isimlere izafet etmektedir. Bu açıdan “مررت بزید” örneği bu takdirle muzâf, muzâfun ileyh şeklinde tamlamadır.

Ebüssuûd Efendi bu görüşü de reddetmekte ve şârihlerin konuyu doğru bir şekilde yorumlamadıklarını ifade etmektedir. Ona göre Abdurrahman el-Câmî'nin, “İbnü'l-Hâcib bu tanımıyla nahiv ıstılahında bilinen izafet tanımını kastetmemiştir” şeklindeki görüşü kabul edilemez.¹⁹ Çünkü İbnü'l-Hâcib bu tanımı Mecrûrât'ın temel konularından biri olan izafeti anlatırken yapmaktadır ve nahiv alanının bilinen terminolojisinin dışına çıkmasını gerektirecek bir durum yoktur. Yine harf-i cerin muzâfun ileyhte lafzen olabileceği şeklindeki görüşünü Sîbeveyhi'nin benzer şekildeki tanımıyla desteklemek de doğru değildir. Çünkü Sîbeveyhi'nin tanımı Radiyuddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289)'nin de ifade ettiği üzere²⁰ nahiv

¹⁷ Ebüssuûd burada alıntı yaparken herhangi müellif veya kaynak ismi zikretmemiştir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla alıntı yaptığı eser Bedrüddîn ed-Demâmînî (ö. 827/1424)'nin İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) nahve dair eserine yazdığı *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid* adlı eserdir. Bk. Bedrüddîn ed-Demâmînî, *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid* (y.y. 1983), 3/9-10.

¹⁸ Görebildiğimiz kadarıyla Ebüssuûd Efendi risalede, fiilin müevvel isim takdiriyle mübteda olabildiği gibi, müevvel isim olarak muzâf da olabileceği şeklindeki görüş hakkında bir beyanda bulunmamıştır. Muhtemelen burada kastedilen mübtedanın Bakara 184. ayette geçen “وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ” örneğindeki gibi “masdar-ı müevvel” olmasıdır. Bilindiği üzere burada fiil ancak başına “أَنْ” geldikten sonra masdar-ı müevvel olarak mübteda olabilmıştır. Bu durumun izafet tamlamasında muzaf için söylenmesi doğru gözükmemektedir. Çünkü müellifin verdiği “مررت بزید” örneğinde, fiili masdar tevilinde isim yapacak bir âmil söz konusu değildir. Mübtedanın kısımları için bk. Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku'n-nahvî* (Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2018), 97-98.

¹⁹ Ebüssuûd Efendi, Molla Câmî'nin bu görüşünü reddederken, ilgili yorumun doğru olma ihtimalinin çok zayıf olduğunu göstermek adına “أبرد من نردة الزمهرير” Zemheri (kara kış) soğuşundan daha soğuk ve “وأبعد بعد الشرق إلى الغرب” Doğu ile batının arasındaki mesafeden daha uzak, ifadelerini kullanmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sözlükler veya mesel/deyim mecmularında böyle bir kullanıma rastlanmamıştır.

²⁰ Radiyyuddîn Muhammed el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbn-i Hâcib, (eş-Şerhu'l-mutavassit)* Thk. Muhammed b. İbrahim el-Hıfzî, (Mısır: Hicr li't-tibâati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1993), 1/874-875.

Aslan, Abū'l-Su'ūd Afandy and His Work Called Risālah fī Bahs al-Idāfah min al-Kāfiyah (Research and Critical Edition) ıstılahının kabul gören izafet tanımına aykırıdır. Konu bütünlüğü düşünüldüğünde İbnü'l-Hâcib'in Sîbeveyhi'nin tanımına işaret etmesi gibi bir durum da söz konusu değildir.

Yine “مررت بزید” örneğinde izafetin lügat anlamına binaen “مر” fiilinin muzâf olabileceğini söylemek de doğru değildir.²¹

Ebüssuûd Efendi fiilin muzâf olamayacağını belirterek gerekçelerini de şu şekilde sıralamaktadır: Bilindiği gibi izafet, manevî izafet ve lafzî izafet olarak ikiye ayrılır.²² Manevî izafette isim marife bir isme izafet edildiğinde muzâf ögesine tarif, nekre bir isme izafet edildiğinde ise tahsîs anlamı kazandırmaktadır. Ancak bilindiği gibi fiil nekredir ve tarif veya tahsîs anlamı kazanmaya kabil değildir. Yine izafet yapıldığı zaman muzaftan tenvin düşmektedir. Fiil tenvin alamadığı için muzâfın fiil olması mümkün değildir. Dolayısıyla “مررت بزید” örneği isim tamlaması değil, fiil-fail ve mefulden müteşekkil bir cümledir.

Konu muzâfun ileyh açısından dikkate alındığında ise Ebüssuûd Efendi'ye göre “مررت بزید” örneği veya başka örneklerde harf-i cerin muzâfun ileyh'te mezkûr olamayacağı açıktır. Çünkü “مررت بزید” özelinde düşündüğümüz zaman harf-i cerin mezkûr olduğu bu örnekte muzâf ile muzâfun ileyh arasında bir nevi hüküm oluşmaktadır. Ancak bilinen şekliyle isim tamlamasında terkinin her iki ögesi arasındaki ilişki mukadder olan harf-i cerin murad (amel etmesi) edilmesi neticesinde oluşan nispettir, herhangi bir hüküm inşa etmeye matuf değildir.

Müellif Ebüssuûd Efendi, harf-i cerin muzâfun ileyhte mezkûr olamayacağının bir diğer sebebini şöyle ifade etmektedir: Muzâfun ileyh, muzâfı tamamlama hususunda tenvin (ıvaz)²³

²¹ Radiyuddîn el-Esterâbâdî'ye göre “إضافة” sözcüğünün sözlük anlamı dikkate alındığında “مررت بزید” örneğindeki “زید” muzâfun ileyhtir. Çünkü “المورر” anlamı harf-i cer aracılığıyla ona izafe (ekleme, nisbet etme) edilmiştir. Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/874.

²² Manevî izafet, muzaf (tamlanan) konumunda olan ismin manasındaki kapalılığı gidermek amacıyla yapılan izafettir. Lafzî izafet ise müştak (ism-i fâil, ism-i meful sıfat-ı müşebbehe) olan isimlerin fail, nâib-fail veya mefulüne izafet olmasıdır.

²³ Müellifin burada bahsettiği tenvin, “tenvin-i ıvaz”dır. Bilindiği gibi muzâfun ileyh'in hazfedildiği bazı durumlarda tenvin onun yerini alarak muzâfı tamamlamaktadır. Bk. Ebû İshâk İbrâhîm eş-Şâtıbî, *el-Makâsüdü's-şâfiye fî şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye* (Mekke: Câmi'etu Ümmi'l-Kurâ, 2007), 4/69. İbn Hişâm da izafe tanımını yaparken muzâfun ileyh kısmını muzâfın tenvinini mesabesinde görmektedir. “İzafe, iki ismin isnadından ibarettir. İkinci öge (muzâfun ileyh) birinci ögenin (muzâfın) tenvinini veya tenvinin yerine kaim başka bir ögenin mesabesine indirgenir”. Bk. İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001), 173.

mesabesindedir. Dolayısıyla muzâf ile muzâfun ileyh arasında güçlü bir bağ ve imtizaç mevcuttur. Mezkûr bir harf-i cer veya başka bir öge ile aralarına fâsıla girmesi doğru değildir.²⁴

Ebüssuûd Efendi'ye göre muzâfın isim olup, muzâfun ileyhin başında harf-i cerin mezkûr bir şekilde varlığı durumunda da aynı gerekçe ile izafet tamlamasından söz edilemez. Ebüssuûd Efendi bu iddiasının daha iyi anlaşılması için fıkıh usulünden bir örnek vermektedir. Usul âlimlerine göre “غلامٌ زيدٌ” örneğinde “غلامٌ” marife iken, “غلامٌ لزيدٍ” örneğinde ise nekredir. İzafet tamlaması olan birinci örnekte bahsedilen “غلامٌ/köle” konuşan kişi ve muhatabı arasındaki muayyen kişi iken, ikinci örnekte ise Zeyd'e ait herhangi bir köle anlamındadır. Bu durum “طَلَّاقِي” ve “طَلَّاقٌ لِي” örneklerinde daha iyi anlaşılmaktadır. Bu örneklere göre çok evli biri açısından bakılınca, birinci örnekte muayyen bir talaktan bahsedilirken, ikinci örnekte ise hangi eşi için kullanıldığı muayyen olmayan boşama anlamındadır.

Ebüssuûd Efendi fıkıh usulünden de istifade ederek verdiği bu örnekte harf-i cerin muzâfun ileyhte lafzen mevcut olduğu durum ile mukadder olduğu durum arasındaki anlam farklılığına işaret etmekte ve hangisinin izafet olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde her iki kullanımın aynı anlamda olduğu sonucu ortaya çıkacaktır.²⁵

Ebüssuûd Efendi'nin İbnü'l-Hâcib'in muzâfun ileyh tanımını değerlendirirken şu hususa değinmediği görülmüştür. İbnü'l-Hâcib harf-i cerin mezkûr olduğu örnekte, ilgili kelimenin muzâfun ileyh olabilmesi için harf-i cerin zait olmaması gerektiğini söylemiştir.²⁶ Bu husus Ebüssuûd Efendi'nin tanım hakkındaki görüşlerine direkt etki etmeyecek mahiyette olsa da konuyu daha iyi kavrama adına tamamlayıcı bilgi olarak zikredilebilir.

Müellif, İbnü'l-Hâcib'in muzâfun ileyh tanımı ve bu tanım üzerine yapılan açıklama ve yorumları eleştirel bir bakış açısıyla inceledikten sonra İbnü'l-Hâcib'in tanımının nahiv ıstılahında genel kabul gören izafet tanımına uygun olması için tanımda geçen “لفظاً” kelimesinin mutlak olarak kaldırılması gerektiğini düşünmektedir. Ancak tanımın mevcut haliyle değerlendirilmesi durumunda ortaya dört ihtimalin çıkacağını ifade etmektedir.

Müellifin risalenin sonundaki bu açıklaması dikkate değerdir ve yukarıda tanımın aleyhinde yaptığı uzun açıklamalardan farklıdır. Zira müellif yorumlarını yaparken tanımın

²⁴ Ebüssuûd Efendi'ye göre muzâf ile muzâfun ileyh arasında fasıla girmesi caiz değildir. Ancak aksi görüşler de mevcuttur. Bk. İbn Hişâm en-Nahvî, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/151-163.

²⁵ İzafe kuralının fıkıh usulü ile ilişkisi ve nasıl anlaşıldığı hususunda detaylı bilgi için bk. Osman Güman, *Nahiv-fıkıh usulü ilişkisi El-İsnevî örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 58, 93-97, 185-186.

²⁶ Ebu Amr Osman İbnü'l-Hâcib, *Emâli İbnü'l-Hâcib* (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1989), 2/548.

Aslan, Abū'l-Su'ūd Afandy and His Work Called Risālah fī Bahs al-Idāfah min al-Kāfiyah (Research and Critical Edition) yanlış olduğu iddiasıyla hareket etmekteyken, tanım üzerine söz söyleyen şerh ve hâşiye yazarları İbnü'l-Hâcib'in tanımının doğru olduğu kabulüyle hareket etmektedir. Ebüssuûd ise zımnen bu durumu eleştirerek tanımın mevcut haliyle nasıl anlaşılabilirliğini anlattığı hususları maddeler halinde şöyle sıralamaktadır:

1-İbnü'l-Hâcib, muzâfun ileyh tanımında örfü (bilinen izafet tanımı) ile (إضافة) kelimesinin lügat anlamını kastetmiştir.

2-Sadece bilinen izafet tanımını kastetmiş olabilir,

3-Sadece (إضافة) kelimesinin lügat anlamını kastetmiş olabilir,

4-Müellif bu tanımı yaparken, nahiv âlimlerinin genel kabul gören tanımından ayrılarak müstakil bir yol takip etmiştir.²⁷

Ebüssuûd'a göre İbnü'l-Hâcib'in tanımı mevcut haliyle esas alındığında birinci ve dördüncü maddenin kastedilmiş olması daha muhtemeldir. Şöyle ki, İbnü'l-Hâcib'in tanımda "lafzen" demesi izafetin lügat anlamına, "mukadder murad (cer eden) bir harf-i cer" demesi ise bilinen şekliyle izafet tanımını kastettiğine işarettir. Birinci ihtimali güçlü kılan bir diğer emare de müellifin tanımı yaparken "نُسب إليه شيء/kendisine bir şey nisbet edilen" diyerek, lügat veya örfi anlamıyla "isim" dememiş olmasıdır.

Dördüncü ihtimal ise şöyledir: İbnü'l-Hâcib'e göre muzâfın isim olması şart değildir. İster isme tevil edilsin ister edilmesin fiil olabilir. Nitekim şârihlerden Abdurrahman el-Câmî de yukarıda da ifade edildiği üzere konuyu buna yakın bir şekilde anlamıştır. Üçüncü madde olan ve sadece izafetin sözlük anlamının kastedildiği şeklindeki tevil doğru kabul edilemez. İkinci madde olan ve izafetin nahiv âlimlerinin genel kabul gören görüşüne muvafık olacak şekilde anlaşılması da yukarıda saydığımız sebeplerden ötürü mümkün değildir.

Muhtevasını yukarıda ifade ettiğimiz risalenin öncelikle en önemli tarafı dil alanında yetkin olan ve birçok önemli vazifesinin yanı sıra uzun süre müderrislik de yapmış olan önemli bir Osmanlı âliminin o dönemde problem olarak gördüğü meselenin bizzat kendisidir. Muhtemelen kendisi birçok defa bu konuda sorulara muhatap olmuştur ve müderrislerin yanı sıra talebeler için bu veciz risaleyi kaleme almıştır. Seçilen konu göz önüne alındığında izafet konusu Arap dilinin yanı sıra başta fıkıh usulü olmak üzere birçok disiplin tarafından farklı görüşlere konu olmuştur. Ayrıca müellifin bir problemi incelerken tedrici bir şekilde ilgili mesele üzerine yazılan şerhler ve haşiyelerden yola çıkarak konuyu elden geldiğince yalın bir

²⁷ *Risâletün fī Bahsi'l-İzâfeti Mine'l-Kâfiye*, (Ebüssuûd Efendi, Esad Efendi, 03675-007), 3a.

şekilde ele alması, muhtemel sorulara cevap vererek ilerlemesi ve farklı disiplinlerden yararlanması dikkate değer bir diğer husustur. Görebildiğimiz kadarıyla müellif Ebüssuûd Efendi bu eserinde önceki dönem âlimlere saygı dengesini gözetmiş, ancak eleştirel bakış açısını kaybetmeden görüşlerini net bir şekilde ifade etmiştir.

Risalede zikredilen kaynaklara gelince Ebüssuûd Efendi başta İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eseri olmak üzere Abdurrahmân el-Câmî (ö. 898/1492)'nin *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, İsmüddîn İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 945/1538)'nin *Hâşiyetü'l-İsâm 'ale'l-Câmî*, Radiyyüddîn Muhammed el-Esterâbâdî (ö. 688/1289)'nin *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbn-i Hâcib (eş-Şerhu'l-mutavassıt)* ile Burhânüddîn Nâsır el-Mutarriżî (ö. 610/1213)'nin *el-Misbâh fi'n-nahv* eserlerinden yararlanmıştır. Yine müellif adını vermese de tespit edebildiğimiz kadarıyla Bedrüddîn ed-Demâmînî (ö. 827/1424)'nin İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) nahve dair eserine yazdığı *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid* adlı şerhinden alıntılar yapmıştır.

2.3. Nüshaları

Tek nüshası tespit edilebilen risâle, mecmuanın yedinci risalesidir.²⁸ Talik hattı ile kaleme alınan yazma eserin satır sayısı 19 ile 21 arasında farklılık göstermektedir. Tamamı siyah mürekkeple kaleme alınan nüshada çok az miktarda kenar/düzeltilme notları mevcuttur. Eserde müstensih ismi veya istinsah tarihi hakkında bir bilgiye rastlanmamıştır.

2.4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem

Eserin tahkikinde İslâm Araştırmaları Merkezi Tahkikli Neşir Esasları (İTNES) kılavuzuna göre hareket edilmiştir. Eserin içeriğinde verilen bilgiler, şahıs ve eser isimleri ilgili kaynaklardan tespit edilerek karşılaştırmaları yapılmıştır. Metnin imlasında modern Arapça yazım kuralları takip edilmiştir. Yine eserde geçen ayet-i kerime ve önemli cümle/kelimelerin tamamı harekelenmiştir.

²⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, 03675-007.

3. Tahkikli Metin

رسالة في بحث الإضافة من الكافية

[1b]/ الحمد لإوهاب العلم إلى أسمائه وصفاته وأفعاله وفضله وكرمه والصلاة على رسوله محمد شرفه بإضافته إلى نفسه، حتى قال في كتابه: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ...﴾ [الإسراء، 1/17]. وعلى آله وأصحابه المُضَافِينَ مَعْنَوِيَّةً إليه لشدة الاتِّصَالِ والافتِّزاجِ عليه.

اعلم أنّ هذه رسالة شريفة ومؤاخذة لطيفة حرّرتها في حقّ الإضافة في كتاب شيخ ابن الحاجب²⁹ وشروحه من الجامي³⁰ والمتوسّط وغيرهما والحواشي من مؤلّي العِصَامِ³¹ وغيره. أما بعد فشرعت الآن إلى ترقيم المرام وترسيم الكلام وتتميم المقام بعون الله الملك العلام. قال ابن حاجب في كافيته في بحث الإضافة في تعريف المضاف إليه: "المضاف إليه كلّ اسم نُسِبَ إليه شيء بواسطة حرف الجرّ لفظاً أو تقديراً مراداً"³² أي سواء كان ذلك الحرف لفظاً مثل "مررت بزيد" أو تقديراً مثل "غلام زيد". أقول: إنّ في هذا المحلّ أبحاثاً حقيقيّةً وأنظاراً دقيقةً وأقوالاً أنيقةً تأمل بكمال الإنصاف فيه بالغرض والاعتبار. وهي أنّه -رحمه الله تعالى- عدّ ما ذكر حرف الجرّ فيه لفظاً من قبيل الإضافة، وأدخل في تعريف المضاف إليه قيل في مثاله "مررت بزيد"، وأوّل بعض الشّراح -كمولى الجامي- حتّى قال والمراد من الإضافة في قوله "المضاف إليه كلّ اسم نُسِبَ إليه شيء إلى آخره" غير ما هو المصطلح المشهور بينهم أي بين النحويّين. وذلك مذهب سيّويه³³ حيث أطلق المضاف إليه على المنسوب إليه بحرف الجرّ لفظاً. وقال بعض المُحْشِيّين من التّقَاتِ أيضاً في توجيه كلامه وتعيين مرامه رحمه الله في إضافة "مررت" إلى "زيد" والحقّ أنّه مررت في حيث أنّ "زيداً" في "زيد" مفعوله ليس مؤوّلاً باسم، وفي حيث أنّه مضاف إليه مؤوّلاً به، ولهذا قال: فقد أضاف المرور إلى زيد فعلم أنّه المضاف قد يكون اسماً وقد يكون فعلاً مؤوّلاً بالاسم كالمبتدأ.

²⁹ ابن الحاجب أبو عمرو، جمال الدين، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، ابن الحاجب الكردي المالكي (646 هـ / 1249).

³⁰ نور الدين عبد الرحمن جامي بن نظام الدين أحمد (898 هـ / 1492).

³¹ عصام الدين، إبراهيم بن مُحَمَّد بن عزيزشاه، الإسفرائيني السمرقندي (945 هـ / 1538)، حاشية عصام علي شرح الجامي (الفوائد الضيائية).

³² ابن الحاجب، الكافية في علم النحو، 28.

³³ سيّويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، (180 هـ / 796).

وقد أحكم البعض من المعتمدين أيضاً في هذا المحلّ وقال أمّا إطلاق اسم المضاف إليه على "بزيد" فقد نقل الزّوزني³⁴ عن رضيّ الدّين³⁵ أنّه قال: قد سمّي سيبويه المجرور بحرف الجرّ لفظاً، مضافاً إليه. ولكن ذلك خلاف ما اشتهر الآن في اصطلاح القوم، لأنّه إذا أطلق المضاف إليه يُراد به ما أنجرّ بحرف الجرّ المقدّر.³⁶ وأمّا إطلاق المضاف على "مررت" في "مررت بزيد" إمّا هو بحسب اللغة، لأنّ حروف الجرّ حروف الإضافة، لأنّها تضيف معاني الأفعال إلى الأسماء ومن هذه الحيثيّة يكون "مررت" [2a] بزيد" مضافاً ومضافاً إليه.

اعلم أنّ حقيقة الحال الخالصة من الشّائبة والضلال في كلام الشّيخ المذكور -رحمه الله- وفي كلام شارحه والمُحشي أيضاً من وجوه. أمّا في كلام الشيخ -رحمه الله- وهو قال: المضاف إليه كلّ اسم نُسب إليه شيء بواسطة الجرّ لفظاً أو تقديراً. وهو يدلّ أن المضاف لا يجب أن يكون اسماً لأنّه قال نُسب إليه شيء، ولم يقل اسم كما قال صاحب المصباح³⁷ في تعريف المضاف. ويعلم من هذا التعريف إطلاق المضاف على "مررت" جائز في مثل "مررت بزيد". وهذا خطأ أظهر وأشهر، لأنّ حَقَّقَه في المتن وشروحه: أنّ المضاف والمضاف إليه لا يكونان إلا في اسمين. ونصّص أيضاً كثير من ثقات النُّحاة، في مجال عديدة أنّ الفعل لا يكون مضافاً ومضافاً إليه لأنّ الإضافة إمّا للتعريف أو للتخصيص أو للتخفيف ولا يجوز إضافته للتعريف أو التخصيص لأنّه نكرة ولا للتخفيف لأنه لا تنوين في الفعل حتى سقط بإضافته للتخفيف. وعلمت أيضاً لا يجوز الفاصلة بين المضاف والمضاف إليه. وإذا كان حرف الجرّ بينهما ملفوظاً كما في المثال المذكور سواء كان المضاف والمضاف إليه اسمين أو أحدهما فعلاً والآخر اسماً يكون بينهما فاصلة بلا ريب ومانعته الإضافة بلا شكّ على اصطلاح جمهور النحويّين، لأنّ الإضافة على مذهبهم نسبة الاسم إلى الاسم بلا حُكم وبلا فاصلة لفظاً كما بيّن في محله. وأمّا تأويل المولى جامي بأنّه يقول: المراد من الإضافة في هذا المقام غير ما هو المصطلح المشهور بين النحويّين حتى استدلّ بمذهب سيبويه وأطلق المضاف إليه على المنسوب إليه بحرف الجرّ لفظاً وهو أبرد من برودة الزمهير وأبعد بعد الشّرق إلى الغرب لأنّ المقام مقام تعريف المضاف إليه وهو أصل في المجرورات التي هي من أقسام الأسماء على عرف النُّحاة وبيان أحوال الإضافة والمضاف ولأيّ شيء تستمرّ ويتصرّف في اصطلاح النحويّين ولا يكفي لنا إطلاق المضاف إليه على المنسوب إليه بواسطة حرف الجرّ لفظاً على مذهب سيبويه وهو ظاهر على من له أدنى تشخيص وقليل تميّز. وأمّا قول من بيّن ثقات المحشيين وهو أنّ المراد من أن يُعدّ مثل "مررت بزيد" وغيره من قبيل المضاف والمضاف إليه بتأويل الفعل بالاسم، [2b] والاسم المفعول به في الحقيقة بالمضاف إليه سهو عيان ولا يحتاج إلى البيان على من له أدنى إذعان فتأمل.

³⁴ من المحتمل أن يكون هذا الاسم قد كتب عن طريق الخطأ من جهة المستنسخ. لأنّ اسم الزّوزني لم يذكر في كتاب رضي الدين. و لأنّ تاريخ وفاة عبد الله بن محمد الزوزني (431 هـ /1040) وحسين بن أحمد الزوزني (486 هـ /1093) يسبق تاريخ وفاة رضي الاسترابادي (688 هـ /1289) بفترة طويلة. إذا الصواب أن يقال: فقد نُقل عن رضيّ الدّين أنّه قال: قد سمّي سيبويه المجرور بحرف الجرّ لفظاً، مضافاً إليه... إلخ.

³⁵ محمد بن الحسن رضي الاسترابادي (688 هـ /1289).

³⁶ الاسترابادي، شرح الكافية، 874/1.

³⁷ لمصباح في النحو، لأبي الفتح برهان الدين ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي الحوارزمي (610 هـ /1213).

وأما الجواب بحمل كلام الشيخ ابن الحاجب المذكور -رحمه الله- لفظاً أي إن كان حرف الجرّ في المضاف إليه ملفوظاً مثل "مررت بزيد" على الإضافة اللغويّة كما حمل وكتب بعض الثقات المُحشيين فلا يناسب المقام والمرام جدّاً بل يخالف لما اشتهر إلى الآن، لأن المحلّ محلّ عرف النّحة ومقام اصطلاح القوم، لأنهم إذا أطلقوا المضاف إليه يُريدون به ما أنجزت بحرف مقدّر لا بحرف ملفوظ. والحاصل أنّ العامل في المضاف إليه المصطلح عند جمهور النّحويّين؛ أما المضاف بتقوية حرف الجرّ المقدّر -وهو قول الأصحّ-، أما الإضافة فقط، وأما حرف الجرّ المقدّر فقط أما المضاف فقط على الاختلاف المشهور. فإذا تقرّر هذا فاعلم أنّ لفظ "لفظاً" في تعريف المضاف إليه في المتن خطأ كما قرّر سابقاً. والصّواب أن يترك مطلقاً قطعاً لأنّه إذا ذكر حرف في المضاف إليه ملفوظاً نحو "مررت بزيد" لا يكون من قبيل الإضافة المصطلحة عند جمهور النّحويّين حقيقة، بل من قبيل الفعل والفاعل والمفعول بلا شكّ. ويدلّ على ذلك تقسيم الإضافة إلى معنويّة ولفظيّة، الذي دُكر متّصلاً. وهي تقسيم الإضافة العرفيّة بتقدير حرف الجرّ، وإذا لم يكن حرف الجرّ مقدّراً في المضاف إليه بل كان ملفوظاً يكون بينهما الشّبه فأنت خبير لا يكون المضاف والمضاف إليه حكماً، بل مجرّد نسبته بلا حكم بتقدير حرف الجرّ كما سبق مراداً حال كون أثر عمل المضاف بتقويته في المضاف إليه موجوداً مراداً وهو الجرّ. ولا يخفى على اللّبيب أنّ المضاف إليه يقوم مقام التّوئين ويُعاقبه في المضاف ويتمّ المضاف كما يتمّ بالتّوئين فيكون بينهما شدّة اتّصالٍ وامتزاجٍ على وجه لا يدخل بينهما شيء فكيف يدخل حرف الجرّ به لفظاً. وعلى تقدير الدّخول سواء كان اسماً أو فعلاً مؤوّلاً يكون الأمر آخر لأنّه كان بينهما حكماً كما سبق. ويكون المضاف مُنوّنًا نكرة كما حكموا أهل الأصول بأنّ "غلام زيد" معرفة و"غلام لزيد" نكرة [3a] لأن الغلام على التّقدير الثّاني يصلح لكلّ واحد من العُلّمان المنسوبين إلى زيد واحداً كان أو أكثر على طريقة البديل وعلى التّقدير الأوّل لا يصلح إلا على الشّخص المعهود بينك وبين مخاطبك كما يدلّ الألف واللام. وإذا لم يكن كذلك لا يكون بينهما فرق لاختصاص "غلام زيد" في الصّورتين. والفرق أظهر في قولك "طلاقِي" و"طلاقِي" إذا شرّعت في وقوع الطّلاق عدداً، هذا محلّ البحث جدّاً لا يناسب بهذا المقام وهو مسائل أصول الدين فتأمّل.

حاصل الكلام إن كان حرف الجرّ في المسند إليه ملفوظاً ومكتوباً لا يكون من قبيل الإضافة المصطلحة بل يكون مخالفاً بمذهب النّحويّين كما تبين سابقاً وتقرّر سالفاً مراراً. والجواب القريب إلى الصّواب والكلام الحقيقي إلى الخطاب على قدر الإمكان فاستمع بما قرّرت وحرّرت الآن من التحقيق والتدقيق والبيان. اعلم أنّ في كلام المصنّف -رحمه الله- في هذا المقام احتمالات: أحدها: أن يراد العرف مع اللّغة معاً أو يراد العرف فقط أو اللّغة فقط، أو تفرّد وأخذ مذهباً مخالفاً لجمهور النّحويّين، الأوّل والآخر قريبان إلى الصّواب. أما الأوّل فإنّ لفظ "لفظاً" إشارة إلى اللّغة ولفظ "تقديراً مراداً" إشارة إلى العرف، ويدلّ على إرادته معاً، قوله رحمه الله "نسب إليه شيء" ولم يقل اسم لغةً وعرفاً. وأما الآخر فلأنّ مذهب المصنّف لا يجب أن يكون المضاف اسماً، وقد يكون فعلاً سواء كان مؤوّلاً بالاسم أو كان باقياً على حقيقته كما أشار مولى الجامي في شرح قول المصنّف "المضاف إليه على المنسوب إليه بحرف الجرّ لفظاً". وأما احتمال الثّالث وهو إرادة إضافة اللّغوي فقط فبعيد عن هذا من الصّرد وهو أظهر على من له أدنى استعداد، و أما الثّاني وهو إرادة إضافة العرفي وهو مذهب جمهور

التَّحْوِيلَيْن - وهو الأصحّ - ولا يُمكن في هذا المحلّ أيضًا لأنّهم لا يُطلقون على ما كان حرف حرفيّته ملفوظًا مضافًا إليه، ولا على الفعل مضافًا. فلا يضاف الفعل عندهم على حقيقته بما لا شيء يُكتسب من بعده من المضاف إليه تعريفًا وتخصيصًا وتخفيفًا، لأنّ الفعل نكرة في أصله؛ لا يناسب التعريف والتّخصيص فيه من قبيل المضاف والمضاف إليه على حقيقته بلا تأويل. وخطأ مولى الجامي وصاحب الوافية في هذا المحلّ حيث عدّ مثل "مررت بزيد" من هذا القبيل. والله أعلم. وعلى تقدير إمكان الجواب بالأول والآخر فلا يخلو من نوع العبّار والانتظار تأملوا بدقّة الأنظار فاعتبروا يا أولي الأبصار. تَمَّتْ الرِّسَالَةُ بِعَوْنِ اللَّهِ.

Sonuç

Günümüzde yapılan veya yapılacak olan çalışmalarda tarihî tecrübenin göz ardı edilmemesi gerekmektedir. İslam kültür mirasının bugünkü halini alması uzun bir sürecin ve kadim bir geleneğin birikimidir. Yazma eser kütüphanelerinde bulunan eserlerin ilim dünyasına kazandırılıp tartışılmasına bu vecihten bakmak ehemmiyet arz etmektedir. Bu çalışmanın konusu olan eserin üç açıdan önemli olduğu değerlendirilmektedir. Öncelikle muhtevanın İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* eserinden bir dilbilgisi meselesi olması zikre değerdir. Zira bazı eserler Arap dili literatürünün gelişimi açısından taşıdıkları misyonla öncü hüviyete sahiptir. İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye*'si de bu tür eserlerdendir. İkinci husus Osmanlı Döneminin en önemli âlimlerinden biri olan Ebüssuûd Efendi'nin birçok önemli meziyetinin yanı sıra eğitimci kimliğine sahip olmasıdır. Bu durum çalışmayı daha değerli kılmaktadır. Bir diğer önemli husus ise çalışmanın eleştirel gözle kaleme alınmış ilmî bir araştırma olmasının yanı sıra, bizlere bir müderrisin gözünden medresede okutulan bir ders kitabındaki önemli bir problemi nasıl anladığı ve anlattığıdır.

Ebüssuûd Efendi bu muhtasar risalesinde İbnü'l Hâcib'in "muzâfun ileyh" tanımını incelemiştir. Kaynak kullanımına önem verilen ve mukayeseli bakış açısının hâkim olduğu çalışmada, müellifin aşırıya kaçmadan eleştirel bakış açısıyla meseleyi derinlemesine ele aldığı görülmüştür. Problemin net bir şekilde belirlenerek ana meseleden sapmadan incelenmesi çalışmayı zenginleştirmiştir. Ayrıca müellifin konuyu değerlendirirken Fıkıh usulü gibi Arap dili dışında farklı bir disiplinden istifade etmiş olması da dikkat çekilmesi gereken bir diğer husustur. Bu durum dilin inceliklerine vâkıf olmanın temel İslam kaynaklarını inceleme ve anlama sadedinde önemini hatırlatırken, dil alanında disiplinler arası çalışmanın gereklilik ve ehemmiyetini de göstermiştir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. “Ebüssuûd Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ateş, Süleyman. “Ebu'ssuûd Efendi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 39-77.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetu'l-‘ârifîn esmâ'u'l-muelliğîn ve âsâru'l-musannifîn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951, 1955.
- Can, Betül. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar”. *Türkoloji Araştırmaları*, 12/34 (2017), 487-499.
- Demâmînî, Bedrüddîn. *Ta'liku'l-ferâid ‘alâ Teshîli'l-fevâid*. Thk. Muhammed Abdurrahman & Muhammed el-Müfdî. 4 Cilt. y.y., 1983,
- Develi, Hayati. “Kemalpaşazade ve Ebüssuûd'un Galatât Defterleri”. *İlmî Araştırmalar*, 4 (1997), 99-125.
- Durmuş, İsmail. “Nazîre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/455-456. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Düzenli, Pehlül. “Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5 (2005), 441-476.
- Elmas, Musa. *Osmanlı-Arap şairi Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi ve Eseri Kasîde-i Mîmiyye'nin Beyân İlmî Açısından Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed. *Şerhu'r-Radî li Kâfiyeti İbn-i Hâcib (eş-Şerhu'l-mutavassıt)*. Thk. Muhammed el-Hıfzî. 2 Cilt. Mısır: Hicr li't-tibâati ve'n-neşr, 1993.
- Güman, Osman. *Nahiv-fıkıh usulü ilişkisi (El-İsnevî örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- İbnü'l-Hâcib, Ebu Amr Osman. *Emâlî İbnü'l-Hâcib*. 2 Cilt. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1989.
- İbnü'l-Hâcib, Ebu Amr Osman. *el-Kâfiye fi'n-Nahv*. Thk. Salih Abdulazim. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010.

- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik en-Nahvî. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfîyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik en-Nahvî. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-ʿArab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Karakaya, Mehmet Zeki. *Ebüssuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kılıç, Hulusi. "el-Kâfiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Leknevî, Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Dâru's-Sa'âde, 1324.
- Mercâlî, Seyfu'l-envâr. *el-Îzâfetu fi Kitâbi Sîbeveyhi*. Malezya: el-Medinetu'l-Âlemiyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Molla Câmî, Nûruddîn Abdurrahmân. *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye* (İstanbul: Şifa yayınevi, 2015).
- Râcihî, Abduh Alî İbrâhîm. *et-Tatbîku'n-nahvî*. Tanta: Dâru's-Sahâbe, 2018.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1988.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm. *el-Makâsidü'ş-şâfiye fi şerhi'l-Hulâsati'l-kâfiye*. 10 Cilt. Mekke: Câmî'etu Ümmi'l-Kurâ, 2007.
- Temizer, Aydın. "Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi ve Mekanetuhu fi'l-Luga ve'l-Edeb". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41/2 (2011), 210-225.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. "Yazma Eserler Veri Tabanı". Erişim 27 Ekim 2023. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/190842>
- Yılmaz, İbrahim. "İbnü'l-Hâcib, Hayatı, Eserleri ve el-Kâfiye Adlı Eserinin İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1997), 469-492.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Abū'l-Su'ūd Afandy and His Work Called Risālah fī Bahs al-Idāfah min al-Kāfiyah (Research and Critical Edition)

Assist. Prof. Dr. Zahir ASLAN

Extended Summary

In this study, an analysis is carried out to criticise the treatise titled *Risālah fī Bahs al-Idāfah min al-Kāfiyah* which was written by Abū'l-Su'ūd Afandy (d. 982/1574). Abū'l-Su'ūd Afandy is one of the most famous Shaykh al-Islams of the Ottoman period. The author, known for his works on Islamic law and tafsir, his best-known work is the tafsir *Irshād al-Aql al-Salīm ilā Medāya al-Qitāb al-Qarīm*. In his exegesis of the Qur'ān, he emphasized grammar, rhetoric, and i'jāz. Abū'l-Su'ūd Afandy, who was reported to have a special interest and competence in literature, also composed many odes and poems in Arabic. In this treatise, Abū'l-Su'ūd Afandy thoroughly examines the definition of idāfah in Abū 'Amr Osmān b. Umar Ibn al-Hājjib's (d. 646/1249) *al-Kāfiyah*, which is considered one of the three basic works on Arabic grammar after al-Sībawayhi's *al-Kitāb* and Zamakhsharī's *al-Mufasssal*.

The author, the main problem of his study, is Ibn al-Hājjib's definition of muzāfun ilayh (complement). He also made use of the commentaries on *al-Kāfiyah* such as Abd al-Rahmān al-Jāmī's (d. 898/1492) *al-Fawā'id al-Diyā'iyya* and Radiyyüddīn Muhammad al-Asterābādī's *Sharḥ al-Radī li Kāfiyah* Ibn al-Hājjib (al-Sharḥ al-Mutawassit). Isām al-Dīn Ibrāhīm al-Isferāyīnī's (d. 945/1538) commentary *Hāshiyat al-Iṣām al-Jāmī* is another work that the author utilized.

After stating in the introduction that this work is important in this field and that it is written from a critical point of view, Abū'l-Su'ūd Afandy begins to analyze the subject in detail. According to Abū'l-Su'ūd Afandy, Ibn al-Hājjib's definition of "Muzāfun ilayh is a noun to which something is attributed by means of which is either a mashkūr or a muqadder-murāt (doing)" is erroneous. It is contrary to the definition of attribution accepted by the scholars of Arabic grammar. Because according to this definition, the verb "مز" in the example "مرزت بزید" can be muzāf. However, this is not correct. Because the verb is nakrah and cannot acquire the meaning of marifah or allocation through idāfah when considered in terms of spiritual idāfah.

Again, since the verb cannot take tanvin, it cannot be considered as mudāf in lafz al-idafah. In his work, Abd al-Rahmān al-Jāmī, while paraphrasing this definition of idafāh, argues that Ibn al-Hājjib does not mean the known idafāf, but rather cites al-Sībawayhi's view that "Mudāfun ilayh is that which is attributed to itself with the mellifluous letter jarrah" as a basis. According to Abū'l-Su'ūd Afandy, this is also not correct because Ibn al-Hājjib made this definition when he was dealing with the important topic of the Majrurat, which is idafah. It is procedurally inappropriate to use

Sîbawayhi's definition, which is contrary to the general acceptance of the scholars of grammar, as evidence for Ibn al-Hāġib's definition.

In the example of “مرررت بزید”, Abū'l-Su'ūd Afandy rejects some scholars' acceptance of the verb as a muawwal noun (مُرور) as mudāf. Abū'l-Su'ūd Afandy states that mudāf al-ilayh can have four factors. These are mudāf with a predetermined letter of jar, idafah compound, predetermined letter of jar, or mudāf only. According to him, the most authentic view is the first one. Abū'l-Su'ūd Afandy also mentions the *usul al-fiqh* in order to point out the differences in meaning that would arise if the letter jar in the noun phrase was either auxiliary or - the most authentic view - muqadder. Stating that the issue concerns the scholars of the *usul al-fiqh* and that he will not go into detail, the author states that according to the scholars of *usul*, in the example of the noun phrase in which the letter al-jarr is aforementioned, the muzāf is nakrah.

Finally, the author tries to understand Ibn al-Hāġib's definition of idāfah by counting the possibilities regarding the interpretations of mudāf al-ilayh. Abū'l-Su'ūd Afandy concludes that Ibn al-Hāġib's definition is contrary to the definition accepted by the scholars of grammar and that the commentators misunderstood the issue. However, after paraphrasing Ibn al-Hāġib's definition, the author states that his view is not necessarily correct and that the subject should be continued to be researched in detail.

This study consists of two parts. In the first part of the study, after briefly mentioning the life of Abū'l-Su'ūd Afandy and his works in the field of Arabic language, the introduction of the manuscript, its content, its sources, its importance, the author's method and criticism followed in the analysis are given. In the second part, the critical text of the manuscript is presented. The critical text of the manuscript is based on the only manuscript copy we were able to identify, and the sources of the quotations made by the author in the work have been identified as much as possible.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ibn al-Hāġib, Al-Kāfiyah, Abū'l-Su'ūd Afandy, Idāfah.

Ebû Dâvûd'un Cerh-Ta'dîl Metodu

Ebû Dâvûd's Jarh-Ta'deel Method

Dr. Öğr. Üyesi, Halil KAYA

h.kaya@beu.edu.tr

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri

Bitlis Eren University, Faculty of Islamic Studies, The Department of Basic Islamic Sciences

 [0000-0002-9773-4988](https://orcid.org/0000-0002-9773-4988)

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

11 Kasım / November 2023

Kabul Tarihi / Accepted

8 Mart / March 2024

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kaya, Halil. "Ebû Dâvûd'un Cerh-Ta'dîl Metodu", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 476, 506.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1389352>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.1389352](http://doi.org/1051702/esoguifd.1389352).

Ebû Dâvûd'un Cerh-Ta'dîl Metodu

Öz ► Kur'ân-ı Kerim'den sonra en önemli dini kaynak şüphesiz sünnettir. Sünnet; sonraki nesillere, uygulama ve rivâyetler üzerinden ulaşmıştır. Bir rivâyetin sahihliğini tespit etmek için hem sened hem de metin yönünden araştırılması gerekir. Senedin iskeleti ise isnadda yer alan râvilerdir. Râvilerin sıhhatini konu edinen ilim de cerh-ta'dîl ilmidir. Bu nedenle ilk dönemlerden itibaren bu ilme önem verilmiş ve bu ilim zamanla sistematik bir hale getirilmiştir. Cerh-ta'dîl yönünden râvilerle ilgili değerlendirmelerde bulunan muhaddislerden biri de Yaḥyâ b. Ma'în, Aḥmed b. Ḥanbel gibi dönemin meşhur münekkitlerinden ders alan Ebû Dâvûd'dur. Bu çalışmada Ebû Dâvûd'un cerh-ta'dîl ile ilgili verdiği bilgilerden ve zikrettiği örneklerden hareketle onun cerh-ta'dîl metodu tespit edilerek râvi değerlendirmelerinde kullandığı cerh-ta'dîl lafızlarına değinilecektir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un cerh-ta'dîl kaynaklarına ve bu alandaki konumuna da kısaca temas edilecektir. Ebû Dâvûd, râvileri birbirleriyle mukayese etmek, dolaylı yönde değerlendirmek gibi farklı şekillerde ele almıştır. Ayrıca bid'at ehli olan râvileri doğrudan cerh etmek yerine onları durumlarına göre değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bunların yanında Ebû Dâvûd, tamamına yakını onun zamanında yaygın olan ve o dönemde kullanılan cerh-ta'dîl lafızlarına temas etmiştir. Yaḥyâ b. Ma'în, Aḥmed b. Ḥanbel gibi hocalarının tenkitlerine sıkça yer vermiş, bazen ise sadece münekkitlerin değerlendirmeleri ile iktifa etmiştir. Ayrıca râvilerle ilgili değerlendirmeleri genellikle münekkitlerin görüşleriyle örtüşmektedir. Nadir de olsa farklı düşündüğü durumlar olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Rical İlmî, Cerh, Ta'dîl, Ebû Dâvûd

Ebû Dâvûd's Jarh-Ta'deel Method

Abstract ► The Sunnah is undoubtedly the most important religious source after the Holy Quran. The Sunnah has reached the new generations through practices and narrations. In order to determine the authenticity of a narration, it must be investigated in terms of both the documentary proof and the text. The structural frame of the document consists of the names of narrators. The discipline that deals with the authenticity of narrators is called cerh-ta'dîl. Hence jarh-ta'deel has been a crucial criterion for this field of study since the early periods and has gained a systematic structure over time. One of the muhaddis s' who evaluated the narrators in terms of jarh-ta'deel is Abû Dâvûd, a disciple of Yaḥyâ b. Ma'în and Aḥmad b. Ḥanbal who were among the famous critics of their time. This study aims to evaluate the jarh-ta'deel method used by Abû Dâvûd through the information he provides and the examples he gives and to refer to the terminology he uses while criticizing the narrators. Additionally, Abû Dâvûd's sources of jarh-ta'deel and his position in this field will be briefly touched upon. Abu Dawud discusses the narrators in different ways, such as comparing them with each other and indirectly evaluating them. Moreover, instead of directly criticizing the heretical narrators, he prefers to evaluate them according to their situation. In addition to these, Abû Dâvûd benefits from almost all of the terms concerning jarh-ta'deel, which were widely used in his time. He frequently includes the criticisms of his teachers such as Yaḥyâ b. Ma'în and Aḥmad b. Ḥanbal, and sometimes he only contents with the evaluations of certain critics. Besides, his evaluations of the narrators generally coincide with the views of the critics and there are rare occasions when he isn't in agreement with the others.

Keywords: Hadith, Rijal Science, Jarh, Ta'deel, Abû Dâvûd

Giriş

Bütün alanlarda olduğu gibi dini ilimlerde de güvenilir vasıtalarla bilgiye ulaşmak esastır. Özellikle hadis ilminde râvilerin güvenilirliklerinin esas alınmasından dolayı bu ilmin en önemli konularından biri şüphesiz cerh-ta'dîl ilmi olmuştur. Hadis ıstılahında cerh “itkan sahibi bir âlimin, fısk, tedlîs ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilere muhalefet etmek gibi rivâyetinde bulunan bir kusurdan dolayı râviyi ve rivâyetini reddetmesidir.” Ta'dîl ise “râvinin rivâyetinin kabulünü gerektiren ehliyettir.” Buradan hareketle cerh-ta'dîl ilmi, “bir takım özel lafızlar kullanarak rivâyetlerinin kabulü veya reddi yönünden râvilerin hallerinden ve haklarında kullanılan lafızların mertebelerinden bahseden bir ilimdir.”¹

Ebû Dâvûd diye tanınan Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889) râvilerin cerh-ta'dîlleri ile ilgili değerlendirmede bulunan münekkitlerden biridir. Hicri 202'de doğan Ebû Dâvûd en meşhuru *Sünen* olmak üzere günümüze ulaşan ve ulaşmayan birçok eser telif etmiştir. Yahyâ b. Ma'în ve Aḥmed b. Ḥanbel gibi dönemin en önemli münekkitlerinden ders almıştır. Ebû Dâvûd'un kendisi ve eserleri ile ilgili birçok akademik çalışma yapılmıştır.² Cerh-ta'dîli hakkında ise herhangi müstakil bir çalışma olmadığından³ ve bu minvalde bir çalışmaya da ihtiyaç olduğu düşünüldüğünden onun bu alandaki konumu, metodu ve konuyla ilgili diğer bilgileri tespit edilerek tahlil edilecektir. Çalışmanın kaynakları şüphesiz Ebû Dâvûd'un eserleri ve özellikle *Suâlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî fî ma'rifeti'r-ricâli ve cerḥihim ve ta'dîlihîm*⁴ adlı eseri olmuştur. Söz konusu kitapta yer alan

¹ Emin Aşıkcutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İFAV. Yayınları, 1997), 17-18.

² Ebû Dâvûd'un hayatı ve eserleri ile ilgili detaylı bilgi için bakınız: Mu'avviḍ b. Bilâl el-'Avfi, *Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve eseruhu fî ilmi'l-hadîs* (Mekke: Câmî'atu'l-Melik 'Abdulazîz, Kulliyetu's-Şerî'a ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1400/1980), 41-74; M. Yaşar Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/119-121; Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünenî: Kaynakları ve Tasnif Metodu* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 28-55.

³ Mu'avviḍ b. Bilâl el-'Avfi, *Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve eseruhu fî ilmi'l-hadîs* adlı eserinde Ebû Dâvûd'un râvilerin cerh ve ta'dîlleri ile ilgili değerlendirmelerine temas etmiştir (bkz. *age.*, 454-468). Ayrıca Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünenî* adlı çalışmasında yüzeysel olarak bu minvalde bir kısım bilgilere değinmiştir (bkz. *age.*, 387-392, 426-428).

⁴ “*Suâlât* teriminin, râvilerin çeşitli yönlerden tanıtıldığı ve cerh-ta'dîl yönünden değerlendirildiği soru-cevap yöntemini esas alan eserler için kullanıldığı söylenebilir. Buna göre *Suâlât*, hadis alanında kullanıldığında öğrencilerin muteber kabul edilen hocalara genelde râviler yer yer de illetli hadislerle ilgili sordukları sorulara karşılık aldıkları cevapları kaydetmeleri suretiyle telif edilen eserlere verilen isimdir.” (Mustafa Tatlı, *Hadis Edebiyatında Suâlât Türü Eserler* [İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015], 22). Konuyla ilgili detaylı bilgi için söz konusu çalışmaya bakınız.

⁵ Ebû Dâvûd'un *Suâlât*'ının tamamının basılmış bir örneğine ulaşılamadığı için eksik ve 2 cilt olarak 'Abdulâfîm 'Abdulazîz el-Bestevî tarafından tahkik edilen baskı çalışmada esas alınmıştır. Ayrıca Muhammed 'Alî Kâsım el-'Ömerî tarafından tahkik edilen ve diğer baskıya göre daha da eksik olan bu baskı da çalışmada takip edilmiştir. Ebû Dâvûd, *Suâlât*'ında râvilerin cerh-ta'dîli yanında isimleri ve birbirleriyle semâ'ı olup olmadığı gibi konulara

bilgilerin çoğu Ebû Dâvûd'a ait olduğu için çalışmalarda bu eser Ebû Dâvûd'a nispet edilmiştir.⁶ *Suâlatu Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Şâhibu's-Sünen li'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fî cerḥi'r-ruvâti ve't-ta'dîlim*, adlı eserdeki bilgilerin çoğu ise Aḥmed b. Ḥanbel'e ait olduğu için bu eser Aḥmed'e nispet edilmiştir. Nitekim bir çalışmada, söz konusu eserde Ebû Dâvûd'un yedi râvi hakkında cerh-ta'dîl değerlendirmesi yaptığını ve iki râvinin de ismini belirttiğini ifade edilmiştir.⁷ Bu nedenle makalede Aḥmed b. Ḥanbel'in bu eseri incelenmemiştir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un kitaplarının yanında az da olsa rical ve tabakat eserlerinin bir kısmından da istifade edilmiştir.

1. EBÛ DÂVÛD'UN CERH-TA'DÎL İLMİNDEKİ YERİ

Ebû Dâvûd'un râvi değerlendirmeleri ile ilgili görüşlerine Ḥatib el-Bağdâdî (öl. 463/1071), Mizzi (öl. 742/1341), Zehebî (öl. 748/1347) ve İbn Ḥacer (öl. 852/1458) gibi muhaddisler eserlerinde yer vermişlerdir. Ayrıca “Ebû ‘Abdillâh İbn Mende (öl. 395/1005) sahih hadisleri tahric eden, sağlam ve illetli rivâyetleri birbirinden ayıran dört muhaddis olduğunu belirterek Buḥârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875), Ebû Dâvûd ve Ebû ‘Abdirrahmân en-Nesâî'nin (öl. 303/915) isimlerini sıralamıştır.”⁸ Zehebî de Ebû Dâvûd'u cerh-

da değinmiştir. Makalede isimleri geçen şahısların vefat tarihlerinin çoğu, *Suâlatu Ebî ‘Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd es-Sicistânî* adlı eserin muhakkiklerinin verdiği tarihlerden alınmıştır. Söz konusu çalışmada vefat tarihleri verilmeyen râviler, diğer kaynaklardan tespit edilerek kaydedilmiştir.

⁶ Detaylı bilgi için bkz. Mu'avviḍ b. Bilâl el-'Avfî, *Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve eseruhu fî ilmi'l-hadîs*, 384; Kandemir, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî”, 10/121; Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Süneni*, 44; Tatlı, *Hadis Edebiyatında Suâlat Türü Eserler*, 182-183.

⁷ Tatlı, *Hadis Edebiyatında Suâlat Türü Eserler*, 142. Yapılan araştırmaya göre bu yedi râviden sadece birinin adı Ebû Dâvûd'un *Suâlatı*'nda geçiyor (ilgili râvi için bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, *Suâlatu Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Şâhibu's-Sünen li'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel fî cerḥi'r-ruvâti ve't-ta'dîlim*, thk. Ziyâd Muḥammed Manşûr [Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Ḥikem, 1994], 313-314; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Suâlatu Ebî ‘Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fî'l-cerḥi ve't-ta'dîl*, thk. Muḥammed 'Alî Kâsım el-'Ömerî [Y.y.: Mektebetu İbn Teymiyye, 1413], 122-123). Aḥmed b. Ḥanbel'in *Suâlatı*'nda söz konusu kişinin cerh-ta'dîline yönelik bir bilgi yokken; Ebû Dâvûd'un *Suâlatı*'nda ise Hüseyin el- Cu'fî adındaki bir kişi tarafından söz konusu kişinin cerhine işaret edecek bir ifade ile değerlendirilmiştir. Ebû Dâvûd'un *Suâlatı*'nı tahkik eden 'Abdulâlim 'Abdulazîz el-Bestevî'nin baskısı Mektebetu'ş-Şâmile'de yer almadığı için söz konusu râviler, bu eserdeki râvilerle mukayese edilmemiştir.

⁸ Ebû Bekr Muḥammed b. 'Abdilgânî İbn Nuḳta el-Ḥanbelî, *et-Taḳyîd li-ma'rifeti ruvâti's-süneni ve'l-mesânid*, thk. Ebû İdrîs Şerîf b. Şâlih et-Teşâdî (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014), 1/314; Ebu'l-Ḥaccâc Yûsuf b. 'Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403-1413/1983-1992), 11/365; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve diğeri (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1402-1409/1982-1988), 13/212; Şeyma Büyükorhan, *Cerh-Ta'dîl İmamları ve Kategorileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 117.

ta'dîl'de görüşlerine itimat edilen âlimlerin arasında zikretmiştir.⁹ Seḥâvî (öl. 902/1497) rical ile ilgili değerlendirmelerde bulunan münekkitler arasında Ebû Dâvûd'u da kaydetmiştir.¹⁰ Son dönemde yapılan akademik çalışmaların bir kısmında da Ebû Dâvûd'un adı münekkitler arasında zikredilmiştir.¹¹ Bununla birlikte münekkitleri, müteşeddîd, mütesahil ve mu'tedil diye üçe ayıran çalışmalarda Ebû Dâvûd'u bu gruplardan birine dâhil eden herhangi bir âlimin görüşüne ulaşamamıştır.¹² Son dönemlerde yapılan akademik çalışmaların üçünde mu'tedil,¹³ birinde ise mütesahil¹⁴ münekkitler arasında sayılmıştır. Buradan hareketle onun bu alanda diğer münekkitler kadar meşhur olmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Dâvûd'u'n eserlerinde ve diğer kaynaklarda râvilerle ilgili zikrettiği bilgilere göre onu mütesahil veya mu'tedil münekkitlerden saymak yerine onun, ikisinin arasında bir yerde olduğunu belirtmek daha uygundur. Bununla birlikte mu'tedil münekkitlere daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bir râviyi Süfyân-i Sevrî'nin arkadaşı olarak nitelendirdikten sonra "متروك الحديث" (hadisi metrûktur)¹⁵ ifadesiyle cerh etmiştir. Diğer bir örnekte ise Yahya'nın (b. Ma'în) zayıf olarak değerlendirdiği bir râvi için kendisi "sika" demiştir. Dolayısıyla birinci

⁹ Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehebî, "Zikru men yu'temedu ḳavluhu fi'l-cerhi ve't-ta'dîli", *Erbe'u resâil fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990), 193.

¹⁰ Muḥammed b. 'Abdirrâhmân es-Seḥâvî, "el-Mutekellimûne fi'r-ricâli", *Erbe'u resâil fi 'ulûmi'l-ḥadîs*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990), 107.

¹¹ Bkz. Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 57; Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 126; Veysel Özdemir, "Cerh Ta'dil İlminde Müteşeddîd ve Mütesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2014), 134; Büyükorhan, *Cerh-Ta'dil İmamları ve Kategorileri*, 12.

¹² Ebû'l-Ḥasenât Muḥammed 'Abduḥay el-Leknevî, *er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Kahire: Dâru's-Selâm, 1421/2000), 130 (Ebû Ğudde, ilgili sayfanın Dipnotunda münekkitleri, müteşeddîd, mütesahil ve mu'tedil olmak üzere üç gruba ayırmış ve bir kısım münekkitlerin isimlerini de zikretmiştir. Ancak Ebû Dâvûd ile ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemiştir). Veysel Özdemir de "Cerh Ta'dil İlminde Müteşeddîd ve Mütesâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar" adlı makalesinde Ebû Dâvûd'u münekkitler arasında zikretmekle birlikte onun adını bu üç gruptan herhangi birinin arasında zikretmemiştir. Keza Şeyma Büyükorhan, *Cerh-Ta'dil İmamları ve Kategorileri* adlı yüksek lisans çalışmasında Ebû Dâvûd'u genel olarak münekkitler arasında saymakla birlikte (bkz. *age.* 12) bu üç gruptan birine dâhil etmemiştir.

¹³ Mu'avviḍ b. Bilâl el-'Avfî, *Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve eseruhu fi ilmi'l-ḥadîs*, 454; Aḥmed 'Îd Aḥmed el-'Aṭafî, "Muştalaḥu 'leyse bihi be'sun' 'inde'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî", *Mecelletu Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-Benât* 8/2 (2023), 335; Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 31 (eserin muhakkiki Muḥammed 'Alî Ḳâsım el-'Ömerî, Ebû Dâvûd'u mu'tedil münekkitler arasında değerlendirmiştir).

¹⁴ Tatlı, *Hadis Edebiyatında Suâlat Türü Eserler*, 186.

¹⁵ Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Suâlatu Ebî 'Ubeyd el-Âcurri Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî fi ma'rifeti'r-ricâli ve cerhihim ve ta'dilîhim*, thk. 'Abdulâlîm 'Abdulazîz el-Bestevî (Mekke: Dâru'l-İstiḳâme, 1418/1997), 1/369. Ebû Ğudde, Ebû Dâvûd'a göre "metrûku'l-ḥadîs" kavramından kastedilen hadisinin terki üzerinde ittifak edilen kişiler olduğunu belirtmiştir (bkz. Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, "Risâletu'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fi vaşfi Sünenihi", *Selâsu resâile fi 'ilmi muştalaḥi'l-ḥadîs*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde (Beyrût: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1426/2005), 33 (Dipnot: 2).

örnekteki kişiyi Süfyân'ın arkadaşıdır diye onunla ilgili hüküm vermede mütesahil; ikinci örnekteki kişiyi onun hocası Yaḥya, zayıf dediği için ise müteşeddid davranmamıştır.

Bunların yanında Ebû Dâvûd'un râvilerle ilgili yaptığı değerlendirmeler genellikle diğer münekkitlerin görüşleri ile örtüşmektedir. Bu itibarla zaman zaman râvilerin, cerhta'dîli ile ilgili kendi düşüncesini zikretmeden sadece münekkitlerin ifadelerini nakletmekle yetinmiştir. Ancak az da olsa onlardan farklı düşündüğü olmuş ve bu durumda kendi görüşünü belirtmiştir. Nitekim Ebû Dâvûd, hocası olan Yaḥyâ b. Ma'în'in 'Avvâm b. Ḥamza (öl. ?) için "لَيْسَ بِشَيْءٍ" dediğini ifade ettikten sonra "Biz ona ait münker bir hadisi bilmiyoruz"¹⁶ demiştir. Üstelik bir defasında sika olduğunu da belirtmiştir.¹⁷ Ebû Ğudde, Yaḥyâ b. Ma'în'e (öl. 233/848) göre "لَيْسَ بِشَيْءٍ" ifadesi genellikle râvinin zayıflığına işaret ettiğini, bazen ise râvinin az hadis rivâyet ettiğini belirtmek için kullandığını ifade etmiştir.¹⁸ Burada ise *Suâlât*'ın muhakkikinin de kaydettiği gibi râvinin zayıflığına işaret etmek için kullanmıştır.¹⁹ Kaynaklarda ise söz konusu râvinin hem cerhine hem de ta'dîline yönelik ifadeler yer almaktadır.²⁰ Başka bir râvi ile ilgili Aḥmed b. Ḥanbel'in (öl. 241/855) ondan hadis yazdığını ve onunla ilgili olumlu düşündüğünü belirtmekle birlikte kendisi, söz konusu kişinin zayıf olduğunu ve ondan hadis tahdis etmeyeceğini ifade etmiştir.²¹ Ayrıca O, bilgi sahibi olmadığı konularda "لا أعرفه" (tanımıyorum),²² "لا أدري" (bilmiyorum),²³ "لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ" (onunla ilgili bir bilgim yok)²⁴ gibi ifadeleri kullanarak objektif davranmıştır. Hatta zaman zaman kendi zabtı ile ilgili değerlendirmelerde de bulunmuştur. Nitekim bir hadisi naklettiğinde şöyle demiştir: "İstedığım gibi buradan itibaren Mûsâ b. İsmâ'il'den (öl. 223/838) zabt etmedim."²⁵ Diğer bir örnekte de Ebû Dâvûd'un bir rivâyetin ardından "Musedded'in (öl. 228/843) (naklettiği) hadiste bana 'وان' harfi gizli kalmıştır."²⁶ şeklinde açıklama yapması onun ilmi aktarmada ne kadar hassas davrandığının bir göstergesidir.

¹⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/377.

¹⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/435.

¹⁸ Leknevî, *er-Refu ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 215 (Dipnot: 4).

¹⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, thk. Muḥammed 'Alî Kâsım el-'Ömerî, 261 (Dipnot: 6).

²⁰ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/426-427; Zehebî, *Siyer*, 6/355; Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osman ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fi'naqdî'r-ricâl*, thk. 'Alî Muḥammed Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/303.

²¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/286.

²² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/195, 228, 357, 362, 417, 444; 2/117.

²³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/191, 198, 329, 377, 403, 411; 2/60.

²⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/263.

²⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût-Muḥammed Karabolelî (Dımaşk: Dâru'r-Risâletu'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Zekât", 4 (No. 1567). Söz konusu hadis, iki sayfayı aşan bir rivâyettir. Diğer rivâyet için bkz. Ebû Dâvûd, "Menâsik", 79 (No. 1994).

²⁶ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 76 (No. 3226).

Ebû Dâvûd'un kaynaklarda yer alan cerh-ta'dîl ile ilgili değerlendirmeleri daha çok *Suâlatu Ebî 'Ubeyd el-Âcurri* adlı eserinde geçen bilgilerden müteşekkildir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un bu eserinde tenkide tabi tuttuğu râvilerin vefatlarına bakıldığında çoğunun Ebû Dâvûd'un kendilerine yetişemediği kişilerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmelere ise hocalarından işittiği bilgilerden yola çıkarak ulaştığını söylemek mümkündür. Bunun yanında Ebû Dâvûd, diğer münekkitler gibi râvileri genellikle "لَيْسَ بِثِقَةٍ", "ضعيف", "ثقة", "من الثقات" gibi ifadelerle cerh-ta'dîl yapmış ve sebebini açıklamamıştır. Öte taraftan az da olsa Ebû Dâvûd, cerh-ta'dîl'inin sebebini açıkladığı olmuştur. Nitekim Süfyân b. 'Uyeyne (öl. 198/814) tarikiyle nakledilen bir hadisi zikrettikten sonra "Bu cümle İbn 'Uyeyne tarafından yapılan bir tedlîstir. O, bu kelimeleri Zührî'den (öl. 124/742) işitmemiştir."²⁷ diyerek cerhin sebebini açıklamıştır.

2. EBÛ DÂVÛD'UN CERH-TA'DÎL KAYNAKLARI

Ebû Dâvûd, kendi döneminin en önemli münekkitlerinden Yahya b. Ma'în, Züheyr b. Harb b. Şeddâd el-Haraşî (öl. 234/848), Aḥmed b. Ḥanbel, Nasr b. 'Alî el-Cehdamî (öl. 250/864) gibi kişilerin talebesi olmuştur. Ayrıca Şu'be b. Ḥaccâc (öl. 160/776), Yahya b. Sa'îd el-Ḳaṭṭân (öl. 198/813) ve Süfyân b. 'Uyeyne gibi münekkitlerden de daha çok senedsiz olmak üzere cerh-ta'dîl ile ilgili nakiller yapmıştır. Söz konusu âlimlerin ricalle ilgili değerlendirmelerine sıklıkla başvuran Ebû Dâvûd, bazen kendi görüşünü zikretmeden sadece onların râvilerle ilgili kullandıkları cerh-ta'dîl lafızlarını zikretmekle yetinmiştir. Örneğin Ebû Dâvûd, Yahya b. Sa'îd,²⁸ Yahya b. Ma'în²⁹ ve Nasr b. 'Alî'nin³⁰ râviler için kullandıkları "لَيْسَ بِثِقَةٍ" (bir şey değildir), ifadesini onlardan nakletmekle yetinerek devamında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Keza "لَيْسَ بِثِقَةٍ" (güvenilir değildir),³¹ "لا بأس به" (kendisinde bir problem yoktur),³² "رجل صالح" (iyi bir kişidir),³³ "شيخ صالح" (iyi bir kişidir),³⁴ "صالح الحديث" (hadisleri itibar için yazılır),³⁵ ve "من الثقات" (güvenilir râvilerdendir)³⁶ lafızlarını Aḥmed b. Ḥanbel'den; "ضعيف" (zayıftır),³⁷ "صديق" (doğru sözlüdür)³⁸ ve "لَيْسَ بِهِ أَس" (kendisinde bir problem yoktur)³⁹

²⁷ Ebû Dâvûd, "Ṭalâk", 31 (No. 2268). Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde sadece bir yerde tedlis terimini kullandığı ifade edilmiştir (bkz. Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 390).

²⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/439.

²⁹ Bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/249, 271, 366, 423, 425, 440; 2/86, 144-145, 171.

³⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/434.

³¹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/438.

³² Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/323; 2/142, 262.

³³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/343-344.

³⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/353.

³⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/321.

³⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/324.

³⁷ Bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/169-170, 230, 309, 445; 2/62, 76.

³⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/436.

ifadelerini Yahya b. Ma'în'den; “لا يحدث عنه” (kendisinden hadis nakletmezdi) cümlesini ise Yahya b. Sa'îd⁴⁰ ve Nasr b. 'Alî'den⁴¹ nakletmiştir. “ثقة” (güvenilirdir) ifadesini de Süfyân b. 'Uyeyne,⁴² Yahya b. Ma'în,⁴³ Züheyr b. Harb,⁴⁴ Aḥmed b. Ḥanbel⁴⁵ ve Yezîd b. Muḥammed ed-Dîmeşkî'den (öl. 276/889)⁴⁶ aktarmıştır. Ebû Dâvûd'un ta'dîl lafızları içerisinde zikrettiği en abartılı kullanım ise “ثقة ثقة ثقة” lafzı olup bunu da Aḥmed b. Ḥanbel'den nakletmiştir.⁴⁷ Bunun yanında Ebû Dâvûd, bir râvi için “شيخ ضعيف” (zayıf bir râvidir) ifadesini kullandıktan hemen sonra aynı lafızları Yahya b. Ma'în'den de işittiğini dile getirmiştir.⁴⁸ Öte yandan Ebû Dâvûd'un kendisinin doğrudan kullanmadığı ancak başka münekkitlerin istimal ettikleri cerh-ta'dîl lafızları da bulunmakta ve onlardan naklettiği bu ifadelerden bir kısmı şöyledir: “يشدُّ أركان” (yalanın direklerini sağlamlaştırıyor),⁴⁹ “وكان نسيئاً” (unutkandı),⁵⁰ “ضالٌّ مضلٌّ” (sapıtmış ve sapıttırır),⁵¹ “كيس” (zekidir),⁵² “مطبوع الحفظ” (hıfzın kaynağıdır),⁵³ “شيخ صالح” (hadisleri itibar için yazılabilen bir râvidir),⁵⁴ “أعلم التابعين” (tabiînlerin en bilginidir).⁵⁵ Ebû Dâvûdun *Suâlât*'ının muhakiminin belirttiğine göre Ebû Dâvûd, Yahya b. Ma'în'den en az 81; Aḥmed b. Ḥanbel'den ise 100'den fazla cerh-ta'dîl ile ilgili nakilde bulunmuştur.⁵⁶

3. EBÛ DÂVÛD'UN CERH-TA'DÎL METODU

Ebû Dâvûd, râvileri değerlendirirken genellikle direk “güvenilirdir” veya “zayıftır” gibi cerh-ta'dîl lafızları kullanmıştır. Bazı râvileri ise farklı yöntemlerle tenkide tabi tutmuş. Aşağıda bunlara temas edilecektir.

³⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/304. Aynı ifade ile Vekî'den aldığı bilgi için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/158.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/421.

⁴¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/445.

⁴² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/238.

⁴³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/182; 2/91.

⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Buyû” 47 (No. 3440);

⁴⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/286, 287-288, 320, 323.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109 (No. 5081).

⁴⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/234.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/415.

⁴⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/261. Bu cümleyi senedle Süfyân es-Sevrî'den (öl. 161/778) nakletmiştir.

⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/340. Bu ifadeyi Şu'be b. Ḥaccâc'dan (öl. 160/776) almıştır.

⁵¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/419. Bu cümleyi Ebu'l-Velîd eṭ-Ṭayâlisî'den (öl. 227/841) nakletmiştir.

⁵² Ebû Dâvûd, “Şalât”, 323 (No. 1391) (Aḥmed b. Ḥanbel'den almış); Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/436, 2/190 (Yahya b. Ma'în'den almış).

⁵³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/259. Bu cümleyi Aḥmed b. Ḥanbel'den almıştır.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/353. Bu cümleyi Aḥmed b. Ḥanbel'den almıştır.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/329. Bu cümleyi Süfyân es-Sevrî'den nakletmiştir.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/85-86.

3.1. Râvileri Birbirleriyle Mukayese Ederek Değerlendirmesi

Ebû Dâvûd, bazen râvileri birbirleri ile mukayese ederek cerh etmiştir. Bu metodu diğer bir kısım münekkitlerden farklı olarak uygulanmaktadır. Çünkü münekkitlerden bir kısmı râvileri sadece birbirleriyle karşılaştırmakla yetinir. Ebû Dâvûd ise mukayese yaptıktan sonra ikisinden birinin cerh-ta'dîl durumunu da açıklıyor. Örneğin Eclâh b. 'Abdillâh'ın (öl. 145/762), Eş'aş b. Sivâr el-Kindî'den (öl. 136/753) daha üstün olduğu mukayesesini yaptıktan sonra Eclâh'ın zayıf olduğunu belirtmiştir.⁵⁷ Buna göre Eş'aş daha da zayıf bir râvi oluyor. Nitekim biraz sonra da değinileceği gibi Ebû Dâvûd da Eş'aş'ı zayıf râvi olarak nitelendirmiştir. Başka bir örnekte ise Eclâh'ın, Dâvûd el-Evdî'nin (öl. 151/767) üstünde (yani ondan daha iyi) olduğunu, Dâvûd'un ise "metrûk" olduğunu belirtmiştir.⁵⁸ Buna göre Eclâh'ın durumu ile ilgili ikinci ifadeden her ne kadar ta'dîl gibi bir anlam ortaya çıksa da bir öncekinden de anlaşıldığına göre zayıftır. Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un bu tarz ifadelerini, gerekli araştırma yapılmadan doğrudan cerh veya ta'dîl olarak değerlendirmek doğru olmaz. Başka bir yerde ise Âcurrî (öl. 360/970), Ebû Dâvûd'a Eş'aş ile İsmâ'îl b. Müslim'den (öl. ?) hangisinin üstün olduğunu sorduğunda Ebû Dâvûd, İsmâ'îl'in Eş'aş'den daha aşağıda olduğunu; Eş'aş'ın ise zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Buna göre İsmâ'îl daha da zayıf bir râvi konumuna düşüyor. Kaynaklarda da ağırlıklı olarak söz konusu râvilerin münekkitler tarafından cerh edildiklerine yönelik ifadeler yer almaktadır.⁶⁰ Öte yandan Ebû Dâvûd, râvileri birbirleri ile mukayese ederek ta'dîl de etmiştir. Nitekim Beyan'ın (öl. ?) Muṭarrif'ten (öl. 141/758) üstün olduğunu ve Muṭarrif'in sika olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Dolayısıyla Beyan'ın daha da güvenilir bir kişi olduğu anlaşılmaktadır. Keza Ebû Dâvûd'a Deylem b. Ğazvân (öl. ?) sorulduğunda "لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ" (kendisinde bir beis olmadığını) belirtmiştir. Devamında Deylem ile Hişam b. Ḥassân'dan (öl. 148/765) hangisinin ona göre daha sevimli/makbul olduğu sorusu yöneltildiğinde ise Ebû Dâvûd, Hişam'ın onun çok çok üstünde olduğunu belirtmiştir.⁶² Bu bilgilere göre Hişam'ın güvenilir bir râvi olduğu anlaşılmaktadır. Keza kendisine Eyâs b. Ebî Temîme (öl. ?) sorulduğunda "sika" olduğunu ifade ederken, Eyâs b. Dağfel'in (öl. ?) ondan daha da önde

⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/318. Ebû Dâvûd, Eclâh'ı zayıf olarak nitelendirdiği halde *Sünen*'inde Eclâh vasıtasıyla nakledilen bir rivâyete yer vermiştir (bkz. Ebû Dâvûd, "Edeb", 157 [No. 5220]).

⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/319.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/274.

⁶⁰ Eclâh b. 'Abdillâh için bkz. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Başrî, *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/336-337 ve Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi'd-ḍu'afâi'r-ricâl*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd-'Ali Muhammed Mu'avviḍ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/136; Eş'aş' b. Sivâr için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/266-269; Dâvûd b. Yezîd el-Evdî için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 8/468-469; İsmâ'îl b. Müslim için bkz. Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 3/201-204.

⁶¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/316.

⁶² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/367.

olduğunu vurgulayarak İbn Dağfel'in sikalığını da bu şekilde ifade etmiştir.⁶³ Diğer bir örnekte Ebû Dâvûd, "Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Ebû Mu'âviye'den (öl. 195/810) daha hafızdır" diyerek Süfyân'ın zabtına işaret etmiştir.⁶⁴ Keza Enes'ten (r.a.) (öl. 93/711-12) nakilde bulunanlar arasında en sağlam Kâtâde (öl. 118/736) daha sonra Sâbit (öl. 123/740) geldiğini;⁶⁵ diğer bir örnekte de Ebû Dâvûd, üç hocasından tahdis ettiği bir haberi naklettikten sonra "Bu hadisi, en güçlü/sağlam bilen/aktaran Maḥmut (öl. 249/863)"⁶⁶ olduğunu ifade ederek söz konusu kişileri ta'dîl yönünden birbiriyle mukayese etmiştir. Ebû Dâvûd, başka bir yerde ise tabîinden isnadı en iyi olan kişinin Ḳays b. Ebî Hâzim (öl. 90/708) olduğunu ve onun Aşere-i Mübeşşere'den 'Abdurrahmân b. 'Avf (öl. 32/652) dışındakilerden hadis rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁶⁷

Münekkitler, râvileri birbirleriyle mukayese ederek değerlendirirken daha çok "ondan daha iyi" veya "ona göre zayıf" gibi karşılaştırmalar yapmışlardır. Yani söz konusu kişinin mutlak anlamda zayıf veya güvenilir olduğuna dair herhangi bir bilgi vermiyorlar ve bu şekilde yapılan bazı mukayeseler nisbi olabiliyor. Ebû Dâvûd ise yukarıda zikredilen örneklerden de anlaşıldığı üzere zaman zaman mukayese ettiği râvilerden birinin mutlak anlamda durumunun nasıl olduğunu açık bir şekilde "zayıftır" veya "güvenilirdir" gibi ifadelerle açıklamıştır. Örneğin yukarıda da zikredildiği gibi Ebû Dâvûd, Eclâh'ın Eş'as'den daha üstün olduğu karşılaştırmasını yaptıktan sonra mukayeseden bağımsız olarak Eclâh'ın zayıf olduğunu da belirtmiştir.

3.2. Râvileri Nisbi Cerh-Ta'dîl ile Değerlendirmesi

Bir önceki konuda Ebû Dâvûd, râvileri birbirleriyle mukayese etmekle birlikte mutlak anlamda da cerh-ta'dîllerine değiniyordu. Burada ise râvileri mutlak olarak değil de bazı özelliklerine göre nisbi/şartlı yönde cerh-ta'dîle tabi tutmuştur. Örneğin Ebû Dâvûd, 'İkrime b. 'Ammâr (öl. 159/775) adındaki râvinin sika olduğunu ancak Yaḥyâ b. Ebî Kesîr'den (öl. 132/749) naklettiği hadislerde "iztirâb/uyumsuzluk" olduğunu ifade ederek sadece belli bir kaynaktan aldığı rivâyetleri cerh etmiştir.⁶⁸ Diğer bir örnekte ise Ebû Dâvûd, 'Abdu'l-Ḳudûs (öl. 160-170) adındaki râvi hakkında "O, hiçbir şey değildir. Oğlu ondan daha da kötüdür."⁶⁹ diyerek baba oğul karşılaştırması yapmıştır. Öte yandan Ebû Dâvûd, Ḥuseyn b. Ḥuleyf'in (öl. ?)

⁶³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/422. Aynı sayfada Ebû Dâvûd, Eyâs b. Dağfel'in sika olduğunu açık bir şekilde belirtmiştir.

⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 47 (No. 3173). Diğer bir örnek için bkz. Ebû Dâvûd, "itâk", 8 (No. 3952).

⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/445.

⁶⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *el-Merâsil*, thk. Şu'ayb el-Arnaûṭ (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1418/1998), 219.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/269.

⁶⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/378-379.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/329.

'Abdul'alâ'dan (öl. 189/804) aldığı rivâyetlerde sebt/sağlam olduğunu söyleyerek⁷⁰ söz konusu kişinin ilgili kaynaktan aldığı rivâyetlerin sağlamlığına dikkat çekmiştir. Keza Mubârek b. Feğâle'nin (ö. 166/782) tedlis yaptığını vurguladıktan sonra söz konusu râvinin "Heddesenâ" diyerek naklettiği rivâyetlerde sebt/sağlam olduğunu belirtmiştir.⁷¹ Aynı şekilde Ebû Mu'âviye (öl. 195/810) adındaki râvi hakkında 'Ameş'den (öl. 148/765) başka birinden hadis naklettiğinde hatalarının çoğaldığını belirten⁷² Ebû Dâvûd, nisbi ta'dîl yapmıştır. Ancak Ebû Dâvûd, Ebû Mu'âviye'nin 'Ameş dışındaki râvilerden naklettiği bazı hadisleri de *Sünen*'ine almıştır.⁷³ Bu rivâyetlerin birçoğunda Ebû Mu'âviye ile birlikte söz konusu hadisi nakleden başka râvilerin isimlerine de yer vermiştir. Ebû Dâvûd, 'İmrân b. Dâver el-Çaṭṭân'ın (öl. ?), Baḥr b. Keniz es-Sekâî'den (öl. 160/) üstün ve Baḥr'ın "metrûk" olduğunu ifade ederek 'İmrân'ı nisbeten ta'dîl etmiştir.⁷⁴ Bir defasında ise Baḥr'ı "zayıf" bir râvi olarak nitelendirmiştir.⁷⁵ Zikredilen örneklerden de anlaşılıyor ki Ebû Dâvûd, bazı râvileri nakillerde buldukları hocalarına veya haberleri naklederken kullandıkları eda lafızlarına göre değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bir kısmını ise diğer râvilerle mukayese etmiştir.

3.3. Râvileri Lika ve Sema' Durumuna Göre Değerlendirmesi

Ebû Dâvûd, diğer münekkitler gibi râvilerin birbirleriyle sema' (iletişim halinde) olup olmadığına önem vermiş ve yeri geldikçe sema' ile ilgili şüphe olan râvileri açıklamıştır. Nitekim Hz. Peygamber ile likası olan ve olmayan bazı kişileri/sahabileri zikretmiştir. Örneğin Hareşe b. Ḥur (öl. 74/693) ile kız kardeşi Sellâme bint Ḥur'un (öl. ?) Hz. Peygamber ile sohbetleri olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ İbn Sa'd (öl. 230/845) da Sellâme bint Ḥur'un Hz. Peygamber'den sadece bir hadis rivâyet ettiğini belirtmiştir.⁷⁷ Ancak Ṭaberânî (öl. 360/971), söz konusu sahabe kanalıyla biri tekrarlı olmak üzere dört rivâyeti eserine almıştır.⁷⁸ Keza Ebû Dâvûd, Ṭarîk b. Şihâb'ın (öl. 83/702) ise Hz. Peygamber'i gördüğü halde ondan herhangi bir şey (hadis) işitmediğini ifade ederken⁷⁹ İbn Ḥacer söz konusu sahabinin rivâyetlerinin sahabe

⁷⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/355.

⁷¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/390.

⁷² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/295.

⁷³ Bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, "Ṭahâret" 20 (No. 41), 119 (No. 317); "Nikâḥ" 11 (No. 2064); "Cihâd" 103 (No. 2645).

⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/163.

⁷⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/129.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/343-344.

⁷⁷ İbn Sa'd, *Tabakat*, 8/238.

⁷⁸ Rivâyetler için bkz. Ebu'l-Ḳasım Süleymân b. Aḥmed et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Ḥamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 24/310-311 (No: 781, 782,783, 784).

⁷⁹ Ebû Dâvûd, "Şalât", 214 (No. 1067).

mürseli ve makbul olduğunu beyan etmiştir.⁸⁰ Bunun yanında Ebû Dâvûd, 'Abdullâh b. Ma'kûl b. Muqarrin'in (öl. 88/706) Hz. Peygamber'e yetişmediğini/görmediğini belirtmiştir.⁸¹ İbn Hacer de aynı kişinin sahabi olmadığını ifade etmiştir.⁸² Öte taraftan Ebû Dâvûd, hangi tabiînlerin hangi sahabiler ile görüştiklerini ve hangilerinden (hadis) rivâyet edip etmediklerini de açıklamıştır. Örneğin 'Âbis b. Rabî'a (öl. ?) adındaki kişinin Hz. Ömer'den (öl. 23/644) hadis işittiğini ve (muhadramundan) olduğunu dile getirmiştir.⁸³ Ebû Dâvûd, İbrâhîm et-Teymî'nin ise Hz. 'Âişe'den (öl. 58/678),⁸⁴ Beyân b. Bîşr'in (öl. ?) de Enes'ten,⁸⁵ (hadis) işitmediğini belirtmiştir. Buḥârî (öl. 256/869) ise "Beyân b. Bîşr'in Enes'ten hadis işittiğini denildiği" ifade etmiştir.⁸⁶ Buḥârî, söz konusu bilginin sağlamlığından emin olmadığı için tamriz sığısıyla nakletmiştir. Keza Hîlâs (öl. ?) adındaki râvinin Hz. 'Alî (öl. 40/661) ve Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) hadis işitmediğini,⁸⁷ 'Atâ el-Ḥurâsânî'nin (öl. 135/752) de İbn 'Abbâs'ı (öl. 68/687-88) görmediğini ve ona yetişmediğini kaydetmiştir.⁸⁸

Bunların yanında Ebû Dâvûd, râvilerin birbirlerinden hadis sema edip etmediklerine de zaman zaman yer verir. Örneğin Mis'ar'in (öl. 155/771) 'Abde b. Ebî Lubâbe'den (öl. 127/744 civarı) (hadis) işitmediğini belirtmiştir.⁸⁹ Aynı şekilde Ḥaccâc'ın (öl. 145/762) da Zührî'den (öl. 124/742) hadis işitmediğini ve onu görmediğini ifade etmiştir.⁹⁰ Ebû Dâvûd, bazen sadece râviyi tanıtmakla⁹¹ yetinirken bazen tanıttığı râvinin kimlerden hadis aldığını ve kendisinden kimlerin rivâyetler naklettiğine⁹² de değinir. Cerh-ta'dîl ilmi açısından bu bilgilerin tümü râvilerin birbirleriyle karşılaşır karşılaşmadığını tespit etmek için önemli olduğundan dolayı burada onlara yer verilmiştir.

⁸⁰ Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-'Aşkalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Türkî (Kahire: y.y., 1429/2008), 5/383-385.

⁸¹ Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 133 (No. 381).

⁸² İbn Hacer, *İşâbe*, 8/310-311.

⁸³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/331.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 67 (No. 178).

⁸⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/313.

⁸⁶ Ebû 'Abdillah Muḥammed b. İsmâil el-Buḥârî, *Târîḥu'l-kebîr* (Beirut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/133.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/431-432.

⁸⁸ Ebû Dâvûd, *Merâsil*, 257. Diğer bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, "Şalât", 153 (No. 886), 222 (No. 1083); "Et'ime", 20 (No. 3779); "Ḥurûf" (No. 3990) [Ḥurûf bölümünde bablar yoktur]; "Libâs", 34 (No. 4104); "Ḥâtem", 8 (No. 4239); *Merâsil*, 98.

⁸⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/258.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, "Menâsik", 77 (No. 1978).

⁹¹ Bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, "Şalât", 359 (No. 1525); Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbu'z-Zühd*, thk. Dîyâu'l-Ḥasen es-Selefi (Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1413/1993), 186, 273, 275; Ebû Dâvûd, *el-Merâsil*, 178; *Suâlât*, 1/292, 293, 427, 429.

⁹² Bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 54 (No. 145); "Ṭalâk" 6 (No. 2188); Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/258.

3.4. Râvileri, Naklettikleri Rivâyatler Üzerinden Değerlendirmesi

Ebû Dâvûd, bazı râvileri naklettikleri hadisler üzerinden cerh-ta'dîle tabi tutmuştur. Nitekim kendisine Bilâl b. Ebî Burde'nin (öl. 120/737) naklettiği bir hadisi sorulduğunda bunun bir şey olmadığını⁹³ daha vahim rivâyatleri de naklettiğini vurgulayarak rivâyeti üzerinden onu cerh etmiştir. Bazı râvileri ise rivâyat ettikleri haberlerden yola çıkarak zabtlarına yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Örneğin Bişr b. Mufağdal (öl. 187/802) kanalıyla bir rivâyeti zikrettikten sonra onun hata yaptığını belirtmiştir.⁹⁴ Başka bir râvi ile ilgili bir hadisi naklettikten sonra özetle şöyle demiştir: Bu kelime mahfûz değildir. Vehim/hata İbn İdrîs (öl. 192/807) veya Muḥammed b. 'Alâ'dan (öl. 248/862) kaynaklanmıştır.⁹⁵ Benzer bir şekilde rivâyetinden hareketle Ḥâris b. Vecîh (öl. ?) hakkında hadisinin münker ve kendisinin de zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Başka bir yerde Ebû Dâvûd, Ḥabîb'in (öl. 119/736) 'Âşım'dan (öl. 174/790) naklettiği bilgilerden (rivâyetlerden) sağlam olan bir şeyin (rivâyetin) bulunmadığını belirterek rivâyete dayalı bir değerlendirmede bulunmuştur.⁹⁷

3.5. Bid'at Ehli Olan Râvilerle İlgili Değerlendirmeleri

Ebû Dâvûd, bid'at ehli olan râvileri cerh-ta'dîl açısından değerlendirmiştir. Özellikle Kaderiyye mezhebine mensubiyetle nitelendirdiği birçok râvinin durumu ile ilgili bilgi vermiştir.⁹⁸ Örneğin bir râvi için "kaderî olmakla birlikte kendisinden hadis yazdım" diye belirtmiştir.⁹⁹ Diğer bir râvi için de "Kaderiyye'ye mensub şadûk biri olduğunu" ifade etmiştir.¹⁰⁰ Başka bir râviyi de "Kaderiyye ile itham edilen 'şâliḥu'l-ḥadîs'" olarak nitelendirmiştir.¹⁰¹ Keza bir râvi ile ilgili şöyle demiştir: "Şadûktur ve Kaderiyye görüşüne doğru biraz gittiğini/meylettiğini düşünüyorum."¹⁰² Ebû Dâvûd, Şi'a'dan olan bazı râvileri de değerlendirmeye tabi tutmuştur.¹⁰³ Nitekim Âcurrî, Ebû Dâvûd'a bir râvi hakkında sorduğunda

⁹³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 96. Eserin muhakkiki Muḥammed 'Alî Kâsım el-'Ömerî ise hatanın Bilâl b. Ebî Burde'den kaynaklanmadığını bilakis rivayeti ondan nakleden Sehl adındaki râviden kaynaklandığını belirtmiştir.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Ferâid", 4 (No. 2891). Diğer örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 60 (No. 3200); "Buyu", 57 (No. 3465). Ebu Dâvûd'un kaydettiği bilgilere göre bu hataların tümü şahıs isimleri ile ilgilidir.

⁹⁵ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 23 (No. 2094). Diğer bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 105 (No. 281), 106 (No. 285), 107 (No. 292); "Şalât", 69 (No. 604); "Nikâh", 44 (No. 2159).

⁹⁶ Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 95 (No. 248); Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 383.

⁹⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/301. Bu örnekte yer alan iki râvinin vefat tarihlerine baktığımızda hadis usulünde "rivâyetu'l-ekâbir 'ani'l-eşâğir" diye nitelenen büyüklerin küçüklerden rivâyat etmesi söz konusudur.

⁹⁸ Kaderiyye olarak nitelendirdiği bazı râviler için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/315, 336, 349, 355, 379, 408, 420; 2/207, 220.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/359.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/354-355.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/355.

¹⁰² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/349.

¹⁰³ Şi'a olarak nitelendirdiği bazı râviler için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/262, 263, 276, 425-426.

onun Şi'a'dan olduğunu belirtmiştir. Durumu nasıl diye sorduğunda ise “kendisiyle ilgili bilgim yok” diyerek objektif davranmıştır.¹⁰⁴ Görülmektedir ki Şi'î'dir diye hemen cerh etme yoluna gitmemiştir. Başka bir defasında ise Şi'î olan bir râviyi “şadûk” olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁵ Keza kaynaklarda Şi'î diye nitelendirilen ve cerh edilen ‘Amr b. Sâbit’in (öl. 172/788)¹⁰⁶ kötü biri olduğunu söylemekle birlikte “hadislerinin Şi'a'nın hadislerine benzemediğini ve hadislerinin müstakim (sağlam) olduğunu” belirtmiştir.¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde de söz konusu râvinin “Râfizî olduğunu” vurgulamakla birlikte “hadiste şadûk olduğunu” ifade etmiştir.¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, başka bir râviyi ise “Şi'îliğin propagandasını yapıyor.”¹⁰⁹ diyerek cerh etmiştir. Ayrıca Ebu Dâvûd, Murcie'den bazı râvilere de dikkat çekmiştir.¹¹⁰ Örneğin Ebu Dâvûd, Eyyub b. ‘Â'iz'in (öl. ?) sika olmakla birlikte Murcie'den olduğunu vurgulamıştır.¹¹¹ Başka bir râvinin durumu ile ilgili de “Murcie'den olmakla birlikte hadiste sebt/sağlam olduğunu” belirtmiştir.¹¹² Cehmiyye'den olan bir râvi için ise “hadisini (insanların) terk ettiğini” ifade etmiştir.¹¹³ Haricilerle ilgili ise şöyle demiştir: “Heva (bid'at) ehlinde Haricilerden hadisi daha sağlam olan biri yoktur.”¹¹⁴

Yukarıda kaydedilen örneklerden de anlaşıldığı gibi Ebû Dâvûd, bid'at ehli olan râvileri doğrudan cerh etmek yerine onları durumlarına göre değerlendirmeyi daha doğru bulmuş ve bu metodu tercih etmiştir.

4. RÂVİLERİN CERH-TA'DİLİ İLE İLGİLİ YAPTIĞI BAZI DEĞERLENDİRMELER

Ebû Dâvûd, bazı râvileri doğrudan “zayıftır” veya “sikadır” gibi ifadeler kullanarak cerh-ta'dil etmemiştir. Onların cerh-ta'diline delalet eden ifadeler kullanarak dolaylı yönde tenkide tabi tutmuştur. Örneğin Ebû Dâvûd'a kıraat metoduyla hocalarından aldığı hadisler arz edilirken (okunurken), Süfyân b. Vekî (öl. 247/861) kanalıyla bir hadis okunduğunda bu rivâyeti dinlemek istemedi.¹¹⁵ Bu bilgilerden anlaşılıyor ki bu hocasının rivâyetlerine sıcak bakmamış ve bundan dolayı dinlemek de istememiştir. Diğer bir örnekte de Ebû Ishâk es-

¹⁰⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/263.

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/262.

¹⁰⁶ Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1424/2003), 4/700.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/341-342.

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, “Ṭahâret” 106 (No. 287).

¹⁰⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/425-426.

¹¹⁰ Murcie olarak nitelendirdiği râviler için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/300, 317, 339; 2/298.

¹¹¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/300.

¹¹² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/339.

¹¹³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/289.

¹¹⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/117.

¹¹⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/256.

Sebî'nin (öl. 127/744) yüz kişiden hadis aldığını ve bu yüz kişiden onun dışında kimsenin hadis almadığını belirterek¹¹⁶ dolaylı yönden cerh etmiştir. Ancak kaynaklarda söz konusu râvi hakkında daha çok ta'dîl ifadeleri kullanılmaktadır.¹¹⁷ Ayrıca bahsi geçen râvinin ömrünün sonlarına doğru hafızasının zayıfladığına dair bilgiler de kitaplarda yer almaktadır.¹¹⁸ Başka bir örnekte ise Âcurrî, Ebû Dâvûd'a Reyhân b. Sa'îd'i (öl. 204/819) sorduğunda “sanki (Ebû Dâvûd) ondan razı değildi” şeklinde değerlendirmede bulunmuştur.¹¹⁹ Benzer şekilde Âcurrî, Ebû Dâvûd'a “Mu'âz b. Hişâm (öl. 200/815) senin yanında hüccet mi?” diye sorduğunda şöyle demiştir: “Bir şey söylemeyi uygun görmem, Yahyâ (b. Sa'îd el-Ķatân) ise ondan razı değildi.”¹²⁰ Nitekim kaynaklarda söz konusu râvinin hem cerhine hem de ta'dîline yönelik ifadeler yer almaktadır.¹²¹

Öte taraftan Ebû Dâvûd, kimi râvileri dolaylı yönden ta'dîl etmiştir. Nitekim kendisine Fuḍayl b. Meysere (öl. ?) sorulduğunda “Şu'be'nin (öl. 160/776) ondan hadis aldığını belirterek dolaylı yönde tezkiye etmiştir.¹²² Kaynaklarda da onun ta'dîli yönünde ifadeler kullanılmıştır.¹²³ Keza kendisine 'İmrân (öl. ?) adındaki râvi sorulduğunda “Yahyâ b. Sa'îd ondan hadis tahdis etmiştir.” şeklinde cevap vermiştir.¹²⁴ Kaynaklarda da bu râvinin ta'dîline yönelik ifadeler daha fazla geçmektedir.¹²⁵ Dolayısıyla Ebû Dâvûd'a göre önemli bir münekkît, bir râviden hadis naklettiği zaman söz konusu râvinin ta'dîline hükmedilebilir. Ancak muhaddislerin çoğuna göre güvenilir bir kişinin herhangi bir râviden hadis nakletmesi râvi için ta'dîl olmaz.¹²⁶ Ayrıca Ebû Dâvûd'un da mutlak anlamda bunu savunduğunu söyleyemeyiz. Nitekim kendisine 'Abdirrahmân b. İbrâhîm (öl. ?) adındaki râviden 'Affân b. Müslim'in (öl. 220/835) hadis tahdis ettiği söylendiğinde “O benim yanımda münkeru'l-hadistir” diyerek¹²⁷ münekkîtlerden olan 'Affân b. Müslim ondan tahdis etti diye olumlu görüş beyan etmemiştir. Kaynaklarda da söz konu râviyi münekkîtlerin çoğunun cerh ettikleri yönünde bilgiler yer

¹¹⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/316. Eserin muhakkiklerinden olan Muhammed 'Alî Ķâsım el-'Ömerî de Ebû Dâvûd'dun yukarıda zikrettiği bilgilerden söz konusu râvinin zayıflığına işaret ettiğini belirtmiştir (bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, thk. Muhammed 'Alî Ķâsım el-'Ömerî, 175).

¹¹⁷ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/110-111.

¹¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 5/394.

¹¹⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/358.

¹²⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/378.

¹²¹ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 28/141-143.

¹²² Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/413.

¹²³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 23/311.

¹²⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/418.

¹²⁵ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 22/352-353.

¹²⁶ Ebû 'Amr Osmân b. Şalâhiddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Şalâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetu İbnü's-Şalâh ve Mehâsinu'l-işlâhî*, thk. 'Âişe Abdirrahmân (İstanbul: Âsîtâne Kitabevi, ts.), 294-295; Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 151.

¹²⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/387.

almaktadır.¹²⁸ Yine Ebû Dâvûd'a bir râvi ile ilgili "Hadisleri niye terk edilmiştir?" diye sorulduğunda "Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi birinin yüz çevirdiği kişinin durumu başka ne olabilir"¹²⁹ şeklinde cevap vermiştir. Ayrıca ilgili yerde Ebû Dâvûd'un kendisi de söz konusu râvinin sika olmadığını belirtmiştir.¹³⁰ Dolayısıyla ona göre önemli muhaddislerin birinden yüz çevirmesi de o râvi için bir cerh sebebidir. Verilen örneklerden hareketle genel olarak Ebû Dâvûd'a göre önemli münekkitlerin bir râviden hadis nakletmesi veya rivâyet etmemesi; ilgili râvinin cerh veya ta'dîli için bir gerekçe olarak zikredilebilir.

5. EBÛ DÂVÛD'UN KULLANDIĞI CERH-TA'DÎL LAFIZLARI

Bu başlık altında Ebû Dâvûd'un râvileri değerlendirirken herhangi bir münekkide izafe etmeden doğrudan kendisinin kullandığı cerh-ta'dîl lafızlarına temas edilecektir. Ayrıca Seḥâvî'ye göre zikredilen cerh-ta'dîl lafızlarının hangi mertebede/derecede olduğuna da değinilecektir.¹³¹

5.1. Cerh Lafızları

Ebu Dâvûd, çeşitli cerh lafızlarından bir kısmını sıkça, bir kısmını ise nadir kullanmıştır. Burada bunlara temas edilecektir. Ayrıca en ağırından/şiddetlisinden başlayarak Seḥâvî'nin cerh lafızlarının gruplandırılmasına göre taksim de edilecektir.

i. "كَذَّابًا": Seḥâvî'ye göre bu ifade cerhin ikinci mertebesidir.¹³² Ebu Dâvûd'un zikrettiği en ağır cerh lafızlarından biri "كَذَّابًا" kelimesidir.¹³³ Ebu Dâvûd, birçok râviyi bu ifade ile cerh ederken bir yerde ise "لَيْسَ بِشَيْءٍ كَانَ مِنَ الْكَذَّابِينَ"¹³⁴ şeklinde, başka bir yerde de "كَانَ مِنَ الْكَذَّابِينَ" lafzıyla eleştirmiştir.¹³⁵ Bir râviyi de "كَذَّابٌ غَيْرُ ثِقَةٍ وَلَا مَأْمُونٌ" şeklinde üç lafızla cerh etmiştir.¹³⁶ Yine Ebu Dâvûd, Seḥâvî'ye göre cerhin ikinci mertebesinde¹³⁷ yer alan "يُضَعِّعُ الْحَدِيثَ" (hadisleri uyduruyor) ifadesi ile birçok râviyi,¹³⁸ "عِنْدَهُ أَحَادِيثٌ مَوْضُوعَةٌ" (Yanında uydurma hadisler vardır)¹³⁹ lafzıyla bir

¹²⁸ Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl*, 2/545.

¹²⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/291.

¹³⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/291.

¹³¹ Seḥâvî'nin tertibinin tercih edilmesinin sebebi, İbn Hacer'in tertibini de göz önünde bulundurarak ele almasından dolayıdır.

¹³² Muḥammed b. 'Abdirrâhmân es-Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-ḥadîs*, thk. 'Abdulkerîm b. 'Abdillâh b. 'Abdirrâhmân el-Ḥudayrî- Muḥammed b. 'Abdillâh (Riyâd: Dâru'l-Minhâc, 1426), 2/289.

¹³³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/152, 183, 191, 214, 391; 2/279, 300, 310, 311.

¹³⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/243.

¹³⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/301.

¹³⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/288.

¹³⁷ Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/289.

¹³⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/152, 183; 2/192, 228, 303, 311.

râviyi cerh etmiştir. Keza Ebu Dâvûd, “يصنع الحديث” (hadis üreten/uyduran) ifadesiyle birlikte bir râviyi “غير ثقة ولا مأمون كان يصنع الحديث” şeklinde üç lafızla cerh etmiştir.¹⁴⁰

ii. “مهم”: Seḥâvî'ye göre bu ifade cerhin üçüncü mertebesidir.¹⁴¹ Yalancılıkla itham edilen râviler için kullanılan bir cerh ifadesidir. Ebu Dâvûd'un sadece bir râvi için bu lafzı kullandığı tespit edilmiştir.¹⁴²

iii. “متروك”: Seḥâvî'ye göre bu ifade cerhin üçüncü mertebesidir.¹⁴³ Ebû Dâvûd, bu lafız ve kökünden türetilen kelimelerle birçok cerh lafzını kullanmıştır Bunlardan bir kısmı şu şekildedir: “متروك” (hadisleri metrûktur),¹⁴⁴ “متروك الحديث” (hadisi metrûktur),¹⁴⁵ “تُرِكَ حديثه” (hadisi terk edilmiştir),¹⁴⁶ “تركوا حديثه” (hadisini terk etmişlerdir)¹⁴⁷ ve “ترك الناس حديثه” (insanlar hadisini terk etmiştir).¹⁴⁸ Ebû Ğudde, Ebû Dâvûd'un “metrûku'l-hadîs”ten maksadı hadisinin terki üzerine münekitlerin birleştiği râvi olduğunu, “metrûk” lafzını tek başına kullandığı râviler için ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmiştir.¹⁴⁹

iv. “ليس بثقة”: Ebû Dâvûd, Seḥâvî'ye göre cerhin üçüncü mertebesinden¹⁵⁰ sayılan “ليس بثقة”¹⁵¹ ve “غير ثقة” (güvenilir değildir)¹⁵² lafızlarıyla bazı râvileri tenkit etmiştir. ‘Abbâd b. Cüveyriye (öl. ?) adındaki râviyi ise “غير ثقة ولا مأمون” (güvenilir değildir)¹⁵³ şeklinde iki cerh ifadesiyle eleştirmiştir. Söz konusu râvi kaynaklar metrûku'l-hadis ve yalancılık gibi ifadelerle cerh edilmiştir.¹⁵⁴

¹³⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/183.

¹⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/234.

¹⁴¹ Seḥâvî, *Fethu'l-muġîs*, 2/290.

¹⁴² Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/336.

¹⁴³ Seḥâvî, *Fethu'l-muġîs*, 2/290.

¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/319; 2/34.

¹⁴⁵ Aḥmed b. Ḥanbel, *Suâlat*, 225, 308; Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/225, 228, 369; 2/131, 195, 203, 297-298.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/240, 303, 418; 2/165, 314.

¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/289-290, 426; 2/143, 154, 161, 289, 309, 312.

¹⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/367; 2/65, 306.

¹⁴⁹ Ebû Dâvûd, “Risâletu'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fi vaşfi sünenihi”, 33 (Dipnot: 2). Ayrıca bkz. Zühal Karakaya, *Cerh Lafzı Olarak Metrûk ve Metrûkü'l-Hadîs -Ebû Dâvûd'un Sünen'i Örneği-* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 18.

¹⁵⁰ Seḥâvî, *Fethu'l-muġîs*, 2/291.

¹⁵¹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/291, 292; 2/33, 269, 280.

¹⁵² Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/342; 2/280, 288, 292, 298, 303, 314.

¹⁵³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/430. Diğer bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/171, 183; 2/13, 194.

¹⁵⁴ Bkz. Buḥârî, *Târîhu'l-kebir*, 6/43; Ebû Hâtim Muhammed b. Ḥibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddîsîn*, thk. Ḥamdî 'Abdulmecîd es-Selefî (Riyâd: Dâru's-Şamî'î, 1420/2000), 2/162-163.

v. “لَيْسَ بِشَيْءٍ”: Şeḥâvî'ye göre bu ifade cerhin dördüncü mertebesinde yer alır.¹⁵⁵ Ebu Dâvûd'un “ضعيف” kelimesinden sonra en çok kullandığı ikinci cerh lafzı “لَيْسَ بِشَيْءٍ” cümlesidir.¹⁵⁶

vi. “لا يكتب حديثه”: Şeḥâvî'ye göre bu ifade de cerhin dördüncü mertebesinde dir.¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, bazı râvileri “لا يكتب حديثه” (hadisi yazılmaz),¹⁵⁸ cümlesiyle bazılarını da “لا أكتب حديثه” (hadisini yazmam)¹⁵⁹ ve “لم أكتب عنه” (ondan hadis yazmadım)¹⁶⁰ ifadesiyle cerh etmiştir. Örneğin Ebû Dâvûd, Ca'fer b. Zübeyr'in (öl. 140/757) iyi insanlardan olduğunu vurguladığı halde kendisinden hadis yazmadığını belirtmiştir.¹⁶¹ Yani olaya sadece takva boyutu açısından bakmamış, râvinin hadis nakletme ehliyetine sahip olup olmadığına da dikkat etmiştir.

vii. “منكر الحديث”: Şeḥâvî'ye göre bu ifade cerhin beşinci mertebesinde dir.¹⁶² Ebû Dâvûd, bu ifade ve türevleriyle birçok cerh lafzını kullanmıştır. Birçok râvi için “منكر الحديث” (hadisleri münkerdir);¹⁶³ bazı râviler için ise “حديثه منكر” (hadisi münkerdir),¹⁶⁴ “رؤى أحاديث مناكير” (münker hadisleri rivâyet eder);¹⁶⁵ iki râvi içinde “عنده مناكير” (yanında münker (hadisler) var)¹⁶⁶ ifadesini kaydetmiştir.

viii. “ضعيف”: Şeḥâvî'ye göre bu ifade de cerhin beşinci mertebesinde yer alır.¹⁶⁷ Ebu Dâvûd'un en çok kullandığı cerh lafzı “ضعيف” kelimesidir.¹⁶⁸ Ebu Dâvûd, râvileri cerh ederken genellikle “ضعيف” demekle yetinmiş ve bu lafzı tek başına kullanmıştır. Bazen ise başka kelimelerle birleştirerek istimal etmiştir. Örneğin Muhammed b. Süleymân'ı (öl.181/797)

¹⁵⁵ Şeḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/292.

¹⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/167, 168, 176, 200, 207, 213, 214, 218, 219, 226, 265, 271, 307, 329, 358, 361, 370, 390, 405, 430, 445, 446; 2/22, 23, 41, 49.

¹⁵⁷ Şeḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/291.

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/231, 266, 393, 406, 421; 2/123, 182, 280. Ayrıca bk. 1/363, 415.

¹⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/387, 431; 2/281.

¹⁶⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/152; 2/101, 165, 279.

¹⁶¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/387.

¹⁶² Şeḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/292.

¹⁶³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 25 (No. 4846); Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/370, 387, 390; 2/113, 129.

¹⁶⁴ Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 95 (No. 248).

¹⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/291; 2/89, 126. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/152, 247; 2/149.

¹⁶⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/340. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/307.

¹⁶⁷ Şeḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/292.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Suâlât*, 369; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 95 (No. 248); “Şalât”, 295 (No. 1270), 316 (No. 1377); “Menâsik”, 41 (No. 1854); “Cenâiz”, 50 (No. 3184); “Edeb”, 120 (No. 5120); Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/150, 169, 189, 209, 218, 241, 248, 266, 274, 277, 300, 309, 360,361, 362, 363, 364,368, 373, 383, 388, 391, 404, 409, 411, 420, 423; 2/52, 53, 54, 56, 59, 61. Ebû Dâvûd'un *Suâlât*'ında burada kaydedilenlerin dışında birçok yerde söz konusu terim geçmektedir. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde “zayıf” diye nitelendirdiği râvileri, *Sünen*'in mukakkikleri de zayıf olarak değerlendirmişlerdir.

“ضعيف الحديث”;¹⁶⁹ diğeri bir râviyi ise “شيخ ضعيف” (zayıf bir râvidir);¹⁷⁰ başka bir râviyi de “ضعيف لا” ifadesiyle cerh etmiştir. Zaman zaman “ضعيف” ifadesini haklarında kullandığı râviler için ek bilgiler de vermiştir. Örneğin Cesr b. Ferqad'ın (öl. ?) zayıf olduğunu belirttikten sonra ‘Adurrâhmân b. Mehdî'nin ondan rivâyette bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁷² Diğeri bir râviyi de “فَدْرِيُّ ضَعِيفٌ” diye nitelendirmiştir.¹⁷³ Bir râvi için ise “zayıf” olduğunu söylemiş ve onun hakkında bilgi almak için ‘Abbâs el-‘Anberî'ye (öl. 246/860) mektup yazdığını, söz konusu âlimin kendisine bu râviyle ilgili “zayıftır” şeklinde cevap yazdığını ifade etmiştir.¹⁷⁴ Buradan hareketle Ebu Dâvûd'un sadece bu ifadeyi kullanarak haklarında görüş beyan ettiği râviler zayıf olarak değerlendirilir. “ضعيف” lafzı ile birlikte başka bir kelime istimal ettiğinde ise zayıflığın derecesi kullanılan karineye göre artar ya da düşer. Öte taraftan Ebû Dâvûd, Eclâh adındaki râviyi zayıf olarak nitelendirdiği halde¹⁷⁵ *Sünen*'inde Eclâh'ın vasıtasıyla nakledilen bir rivâyete yer vermiştir.¹⁷⁶ Ancak Ebû Dâvûd, Mekke ehline gönderdiği risalesinde sağlam bir rivâyete bulunmadığı zaman eserine zayıf rivâyetleri de aldığını açık bir şekilde ifade etmiştir.¹⁷⁷ Bunun yanında Ebû Dâvûd, söz konusu râviden Yaḥyâ el-Ḳattân'ın da hadis rivâyete ettiğini belirtmiştir.¹⁷⁸ Daha önceki konularda da temas edildiği gibi Ebû Dâvûd'a göre önemli bir münekkit, bir râviden hadis nakledeirse bu nakil onun için ta'dîl olur. Kendisi de bu nedenle bu hadisi eserine aldığı anlaşılmaktadır.

ix. “مضطرب الحديث”:¹⁷⁹ Şeḥâvî'ye göre bu ifade cerhin beşinci mertebesinde yer alır.¹⁸⁰

x. “لَيْسَ بِالْقَوِي”:¹⁸¹ Şeḥâvî'ye göre bu ifade cerhin altıncı mertebesinde yer alır.¹⁸¹ Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde zikrettiği bir râviyi “لَيْسَ بِالْقَوِي”¹⁸² ifadesiyle cerh etmiştir. Bazı râvileri ise “لَيْسَ بِذَلِكَ” (o kadar da sağlam değildir)¹⁸³ lafzıyla tenkit etmiştir.

¹⁶⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/301. Diğeri örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/357, 370; 2/76, 116-117, 119, 184, 252, 285. Müttekaddimuna göre bu cerh lafzı üçüncü derece/mertebede yer alır (bkz. Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 179).

¹⁷⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/415; 2/251.

¹⁷¹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/431.

¹⁷² Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/362.

¹⁷³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/364.

¹⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/373.

¹⁷⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/318.

¹⁷⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 157 (No. 5220).

¹⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Risâletu'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fî vaşfi sünenihi”, 48.

¹⁷⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/319.

¹⁷⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/39, 263.

¹⁸⁰ Şeḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/293.

¹⁸¹ Şeḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/293.

¹⁸² Ebû Dâvûd, “Libâs”, 34 (No. 4104); *el-Merâsil*, 247; Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/48, 162.

¹⁸³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/205, 364, 368, 393, 429; 2/53, 59, 63, 142. Ebû Dâvûd, bir râvi için “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ” dedikten sonra “لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَوِي” ifadesini kullanmıştır (bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/351). Dolayısıyla “لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَوِي” ifadesini haklarında kullandığı râvilerin cerh edilmesine daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.

xi. Ebû Dâvûd, bazı râvileri haklarında bilinen herhangi bir cerh-ta'dîl olmadığı için "مجهول",¹⁸⁴ "لا يعرف"¹⁸⁵ gibi ifadelerle değerlendirmiştir. Seḥâvî'ye göre "مجهول" ifadesi de cerhin altıncı mertebesinde yer alır.¹⁸⁶

xii. "من الضَّالِّين": Ebû Dâvûd, bir râviyi "من الضَّالِّين" (sapıtanlardandır),¹⁸⁷ diğer bir râviyi ise "أحاديثه البواطيل" (hadisleri batıldır)¹⁸⁸ ifadesiyle cerh etmiştir.

xiii. "واهي الحديث": Ebû Dâvûd, "واهي الحديث" (hadisi son derece zayıftır)¹⁸⁹ lafzıyla sadece Ebû Süfyân es-Se'dî adındaki râviyi cerh etmiştir. Kaynaklarda da bu râvi tenkit edilmiştir.¹⁹⁰

xiv. "لَيْسَ بِالَّذِي يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ": Ebû Dâvûd, 'Atiyye b. Sa'd el-'Avfî (öl. 111/729) adındaki râviyi "لَيْسَ بِالَّذِي يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ" (itimat edilecek biri değildir)¹⁹¹ şeklinde değerlendirdiği halde eserinde onun vasıtasıyla nakledilen birçok habere yer vermiştir ve bu rivâyetlerin tamamına yakını Ebû Sa'îd el-Ḥudrî (öl. 74/693) kanalıyla nakledilmiştir.¹⁹² Üstelik kaynaklarda söz konusu râvinin daha çok cerhine yönelik ifadeler kullanılmıştır.¹⁹³

xv. "يُخْطِئُ": Râvinin zaptına yönelik bir cerh lafzıdır. Ebû Dâvûd, bazı râvileri "يُخْطِئُ",¹⁹⁴ lafzı ile bazılarını ise "يُخْطِئُ فِي الْحَدِيثِ" (hadiste hata yapar)¹⁹⁵ şeklinde değerlendirmeye tabi tutmuştur.

xvi. "ثِقَّةٌ شَبِهَ الضَّعِيفَ": Ebû Dâvûd, diğer münekkitlerin kullanmadığı ve cerh-ta'dîl karışımı olan "ثِقَّةٌ شَبِهَ الضَّعِيفَ" (zayıflara benzeyen sikadır) ifadesini Dâvûd b. Muḥabber (öl. 206/821) adındaki râvi için kullanmıştır.¹⁹⁶ Ebû Dâvûd'u böyle bir değerlendirmeye sevk eden temel etken hocası Yahya b. Ma'în olabilir. Çünkü bu cümleyi kurduktan sonra İbn Ma'în'in söz konusu râvi'yi tevsik ettiği şeklinde bir bilginin kendisine ulaştığını belirtmiştir. Kaynaklarda ise daha çok İbn Muḥabber'in cerhine yönelik ifadeler kaydedilmiştir.¹⁹⁷ Ebû

¹⁸⁴ Ebû Dâvûd, "Eḥ'ime", 1 (No. 3741); "Edeb", 179 (No. 5271).

¹⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-Nuzûr", 15 (No. 3274); Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/87.

¹⁸⁶ Seḥâvî, *Fethu'l-muġîs*, 2/295.

¹⁸⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/419.

¹⁸⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/191.

¹⁸⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/266.

¹⁹⁰ Bkz. Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/336.

¹⁹¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/264.

¹⁹² Bazı örnekler için bkz. Ebû Dâvûd, "Buyu", 59 (No: 3468); "Ḥurûf" (No. 3978, 3987, 3998, 3999); "Melâhim" 17 (No. 4344).

¹⁹³ İbn 'Adî, *el-Kâmil fi'd-ḡu'afâi'r-ricâl*, 7/84; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 20/147-148.

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/179, 234, 295, 301; 2/187, 293.

¹⁹⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/234, 306.

¹⁹⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/356.

¹⁹⁷ Buḥârî, *Târîhu'l-kebir*, 3/244; Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Ḥaṭîb el-Baġdâdî, *Târîhu Medineti's-Selâm (Târîhu Baġdâd)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2001), 9/326; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/20; Moġulṭây b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbu'l-Kemâl*, 4/263-264; Ḥayruddîn b. Maḥmûd b. Muḥammed ez-Ziriklî ed-Dımaşķî,

Dâvûd'un kullandığı diğer bazı cerh lafızları ise şunlardır: “لَيْسَ هُوَ عِنْدِي حِجَّةٌ” (o, yanımda hüccet değildir).¹⁹⁸ “يَقْلِبُ الْأَسْمَاءَ” (isimlerin yerini değiştirir (tedlîs yapardı),¹⁹⁹ “مُغْفَلًا” (kapılıgandır),²⁰⁰ “يَحْتَمِلُ” (hadisleri anlamazdı),²⁰³ “لَمْ يَكُنْ يَفْهَمُ الْحَدِيثَ” (kötü bir adam idi),²⁰² “كَانَ رَجُلًا سَوِيًّا”,²⁰¹ “شَيْخٌ مُغْفَلٌ” (onun hadislerini tahric etmem),²⁰⁵ “لَا أُحَدِّثُ عَنْهُ” (ondan tahdis etmem).²⁰⁶ Ebû Dâvûd, hadislerini yazdığı halde başkalarına eda etmediği râviler mevcuttur. Bu da onların rivâyetlerine tam güvenmediği anlamına gelir. Örneğin Hüseyn b. 'Amr el-'Ankazî (öl. ?) adındaki râvi kendisine sorulduğunda Ebû Dâvûd, “ondan (hadis) yazdım. Fakat ondan hadis tahdis (eda) etmem” diye cevap vermiştir.²⁰⁷

5.2. Ta'dîl Lafızları

Ebu Dâvûd, çeşitli ta'dîl lafızlarından bir kısmını sıkça, bir kısmını ise nadir kullanmıştır. Bu başlık altında bunlara temas edilecektir. Ayrıca en kuvvetlisinden başlayarak Şehâvî'nin ta'dîl lafızlarının gruplandırılmasına göre taksim edilecektir.

i. “ثِقَّةٌ، ثِقَّةٌ”: Şehâvî'ye göre bu ifade ta'dîlin üçüncü mertebesinde yer alır.²⁰⁸ Ebu Dâvûd, birçok râviyi ta'dîl sığası olan “sika” kelimesini tekrar ederek “ثِقَّةٌ، ثِقَّةٌ”²⁰⁹ ifadesiyle tezkiye etmiştir. Bazı yerlerde ise “ثِقَّةٌ” lafzını başka bir kelimeyle birlikte “ثِقَّةٌ مَأْمُونٌ”²¹⁰ şeklinde kullanmıştır. Ebu Dâvûd, genel olarak mübalağalı cerh-ta'dîl lafızlarından kaçınmıştır.

ii. “ثِقَّةٌ”: Şehâvî'ye göre bu ifade ta'dîlin dördüncü mertebesinde yer alır.²¹¹ Ebu Dâvûd'un en çok kullandığı ta'dîl lafzı “ثِقَّةٌ”²¹² kelimesidir. Ebu Dâvûd, râvileri ta'dîl ederken

el-A'lâm Kâmusu Terâcim li'eşheri'ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Musteşrikiîne (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 2/334.

¹⁹⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/178, 179; 2/71.

¹⁹⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/327-328. Yukarıdaki cümleden maksat râvinin meşhur olmayan ismi veya künyesi ile zikredilmesidir (bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/327, Dipnot: 10).

²⁰⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/277.

²⁰¹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/203.

²⁰² Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/341, 416. Bu ifade ile cerh ettiği bir râviyi zındıklık ile de suçlamıştır (bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/416).

²⁰³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/258.

²⁰⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/142.

²⁰⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/356, 395.

²⁰⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/288, 410; 2/198, 290.

²⁰⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/288. Söz konusu bilginin Arapça metni şöyledir: “كُتِبَتْ عَنْهُ وَلَا أُحَدِّثُ عَنْهُ”

²⁰⁸ Şehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/278.

²⁰⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/431, 153, 176, 185, 238; 2/69, 196, 291, 309.

²¹⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/224; 2/308.

²¹¹ Şehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/279.

²¹² Ahmed b. Hanbel, *Suâlat*, 245; Ebû Dâvûd, “Tahâret” 106 (No. 287); “Menâsik”, 78 (No. 1985); “Akdiye”, 24 (No. 3620); “Diyât”, 19 (No. 4564); “Edeb”, 88 (No. 4993); Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/148, 158, 161, 162, 163, 166, 169, 176, 177,

genellikle “ثقة” demekle yetinmiş ve bu lafzı tek başına kullanmıştır. Bazen ise başka kelimelerle birleştirerek istimal etmiştir. Örneğin Eyyüb b. ‘Â’iz’i (öl. ?) “ثقة إلا أنه مرجئ” (güvenilirdir. Ancak Mürchie’denir)²¹³ şeklinde değerlendirmiştir. Ebû Dâvûd, söz konusu kişinin güvenilir olmakla birlikte Mürchie fırkasından olduğu için muteyakkız olmaya dikkat çekmiştir. Kaynaklarda da Eyyüb b. ‘Â’iz’in (öl. ?) ta’dîli ile ilgili bilgiler kaydedilmiştir.²¹⁴ Diğer bir râviyi “شيخ ثقة” (sika bir râvidir);²¹⁵ başka bir râviyi de “ما عندي من علمه شيء، أرجو أن يكون ثقة” (kendisiyle ilgili bir bilgim yok, umarım güvenilirdir)²¹⁶ ifadesiyle ta’dîl etmiştir. Ebû Dâvûd, Câbir b. Yezîd el-Cu’fî (öl. 128/745) için “جابر ثقة عند قوم”²¹⁷ diyerek mutlak anlamda tadil etmekten kaçınmıştır. Kaynaklarda da hem cerh hem de tezkiyesine yönelik ifadeler kullanılmıştır.²¹⁸ Bir râvi için ise “ثقة يخطيء”²¹⁹ diyerek temkinli yaklaşmıştır.

iii. Seḥâvî’ye göre “حجة”²²⁰ ifadesi de ta’dîlin dördüncü mertebesinde yer alır.²²¹

iv. “ثبت”: Seḥâvî’ye göre bu ifade de ta’dîlin dördüncü mertebesinde yer alır.²²² Ebû Dâvûd, “ثبت”²²³ ve bu kelimenin kökünden türetilen “ثابت” (rivâyetleri sağlamdır),²²⁴ “ثبت في”²²⁵ gibi ifadelerle bazı râvileri ta’dîl etmiştir. Öte taraftan Ebû Dâvûd’un “ثبت” ifadesiyle ta’dîl ettiği halde temkinli yaklaştığı kişiler de mevcuttur. Nitekim Ebû Dâvûd, Yezîd b. Ebî Ziyâd (öl. 136/753) için sebt/sağlam olduğunu ve onun hadisini terk eden herhangi bir kişiyi de bilmediğini ifade ettikten sonra “başkaları bana ondan daha sevimlidir/olumludur”²²⁶ demiştir.

184, 185, 192, 199, 201, 205, 206, 210, 211, 212, 213, 219, 233, 236, 239, 248, 250, 261, 263, 265, 268, 269, 298, 299, 300, 301, 303, 304, 306, 315, 316, 382, 384, 386, 388, 403, 405, 406, 409, 413, 422, 424, 426, 427, 428, 432, 433, 434, 435; 2/8, 10, 12, 19, 20, 21, 24, 25, 29, 35, 37, 39, 41, 43, 44, 52, 53. Ebû Dâvûd’un *Suâlat*’ında burada kaydedilenlerin dışında birçok yerde söz konusu terim geçmektedir. Ayrıca Ebû Dâvûd, bir senedi râvi ismi zikretmeden “حدثني ثقة” ifadesiyle bu lafza temas etmiştir (bkz. Ebû Dâvûd, “Nikah”, 23 (No. 2095).

²¹³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/300.

²¹⁴ Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl*, 3/478.

²¹⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/262-263.

²¹⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/303-304.

²¹⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/319.

²¹⁸ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehebî, *Zuyûlu el-İber fi ḥaberi men ğaber*, thk. Ebû Hâcer Muḥammed Sa’îd Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1405/1985), 1/128; Ziriklî, *el-A’lâm*, 2/105.

²¹⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/190.

²²⁰ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/192.

²²¹ Seḥâvî, *Fethu’l-muğîs*, 2/279.

²²² Seḥâvî, *Fethu’l-muğîs*, 2/279.

²²³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/303, 390; 2/118, 204.

²²⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/352.

²²⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/339.

²²⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/303.

v. Seḥâvî'ye göre “صدق” (doğru sözlüdür)²²⁷ ifadesi ta'dîlin beşinci mertebesinde yer alır.²²⁸ Bu ifade Zehebî'ye göre ta'dîlin üçüncü,²²⁹ İbn Hacer²³⁰ göre ta'dîlin dördüncü mertebesidir.²³¹

vi. “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ”: Seḥâvî'ye göre bu ifade de ta'dîlin beşinci mertebesinde yer alır.²³² Ebû Dâvûd'un “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ” (kendisinde bir beis yoktur)²³³ ifadesi üzerine yapılan bir çalışmada Ebû Dâvûd'un söz konusu ifadeyi üç farklı anlamda kullandığını belirtilmiştir. Bunlardan biri “نُفْعَةٌ” anlamında istimal ettiğini ve Ebû Dâvûd'un bunu tercih etmesinin sebebi söz konusu râvinin az rivâyeti olduğunu belirtmek için olduğunu dile getirilmiştir. Diğeri ise râvinin adaletine vurgu yapmak için ve en çok bu manada kullandığını ifade edilmiştir. Üçüncü anlamı ise kendisi hakkında bu ifade kullanılan râvi cerh edilmesine rağmen hadisleri itibar için yazılabileceğini belirtmek için olduğunu dile getirilmiştir. Ayrıca çalışmada Ebû Dâvûd'un bu ifadesini mutlak anlamda cerh veya tadil için kullanmak uygun olmayacağını belirtilmiştir.²³⁴ Ebû Dâvûd, bu ifadeyi zaman zaman “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ. لَمْ أَكْتُبْ حَدِيثَهُ”²³⁵, “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ، رَجُلٌ صَالِحٌ”²³⁶ ve “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ”²³⁷ şeklinde başka lafızlarla da beraber kullanmıştır. Öte taraftan Ebû Dâvûd, Musâ b. Ḥalef (öl. 170/786) adındaki râvi için “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ. لَيْسَ بِنَاكِ الْقَوِي” (kendisinde bir beis yoktur. O kadar da kavi/sağlam değildir)²³⁸ diyerek temkinli davranmıştır. Buna göre Ebû Dâvûd'un, haklarında olumlu görüş belirttiği râvilerin sanıldığı kadar sağlam olmadığını vurgulamak için bazen “لَيْسَ بِنَاكِ” ifadesini kullandığı anlaşılmaktadır. Yine Ebû Dâvûd, “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ” ifadesini kullandığı başka bir râvinin hadislerini yazmadığını söyleyerek temkinli yaklaşmıştır.²³⁹ Ebû Dâvûd, “لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ” lafzı yerine bazen “لَا بَأْسَ بِهِ” (kendisinde bir problem yoktur)²⁴⁰ ifadesini de kaydetmiştir.

²²⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/171, 225, 262, 349, 354-355; 2/46, 80, 130, 155.

²²⁸ Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/282.

²²⁹ Recep Emin Gül, “Hadis İlminde Cerh-Tadil Mertebeleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 369.

²³⁰ Gül, “Hadis İlminde Cerh-Tadil Mertebeleri”, 374.

²³¹ Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 175.

²³² Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/282.

²³³ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/155, 160, 169, 178, 210, 230, 244, 246, 302, 309, 310, 351, 355, 366, 367, 383, 393, 398, 402, 407, 408, 412 (366. Sayfadaki râvi ile ilgili bilgilerin aynısı burada da tekrar edilmiştir.), 421, 435, 439; 2/20, 24, 34, 37, 39, 41, 42, 52.

²³⁴ Detaylı bilgi için bkz. Aḥmed 'id Aḥmed el-'Aṭafi, “Muşalaḥu 'leyse bihi be'sun' 'inde'l-îmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî”, 333-334.

²³⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/310.

²³⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/408-409.

²³⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 2/18.

²³⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/351.

²³⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/310.

²⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Merâsil*, 294; Ebû Dâvûd, *Suâlat*, 1/160, 192, 201, 288, 297, 316, 362, 409-410, 425.

vii. “جَيِّدُ الْحَدِيثِ” (hadisleri iyidir)²⁴¹ ve “حَسَنُ الْحَدِيثِ” (hadisleri iyidir)²⁴² lafızları Seḥâvî'ye göre ta'dîlin altıncı mertebesinde yer alırlar.²⁴³ Zehebî'ye göre ise ta'dîlin dördüncü mertebesinde yer alır.²⁴⁴

viii. “صَالِحٌ”: Ebû Dâvûd bazı râviler için “صَالِحٌ” (salih bir kişidir),²⁴⁵ ifadesini tek başına kullandığı gibi bazen de “صَالِحُ الْحَدِيثِ” (hadisi ihticac/itibar için yazılabilir);²⁴⁶ “رَجُلٌ صَالِحٌ”²⁴⁷ şeklinde başka kelimelerle istimal etmiştir. Ebû Ğudde, (âlimlerin genel anlamda) bir râvinin adaletine vurgu yapmak için “صَالِحُ الْحَدِيثِ”; dini yönde iyi biri olduğuna değinmek için ise “صَالِحٌ” lafzı kullandıklarını ifade etmiştir.²⁴⁸ Bu kavram ile ilgili yapılan bir çalışmada Ebû Dâvûd ve diğer bazı âlimlerin “صَالِحٌ” istilâhının daha çok râvinin zabtında kusur bulunmakla birlikte hadisi incelemek üzere yazılabilecek râvileri nitelendirdiğini ifade edilmiştir.²⁴⁹ “صَالِحُ الْحَدِيثِ” ifadesi Seḥâvî'ye göre ta'dîlin altıncı mertebesinde yer alır.²⁵⁰

ix. “أَحَدُ الْأَحْيَانِ”: Ebû Dâvûd, mübalağalı ta'dîl lafızlarından olan “أَحَدُ الْأَحْيَانِ” (onun gibisi yoktur)²⁵¹ ifadesini Hâcib b. Ömer Ebû Huşeynete (öl. 158/774) için kullanmıştır.²⁵² Ancak Ebû Dâvûd'un bu abartılı ifadenin hemen arkasında ilgili râvi için “salih bir adamdır” şeklinde bir değerlendirmede bulunması, onun bu ifadeden kastı normal bir ta'dîl olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda da söz konusu râvi “ثِقَةٌ” gibi normal ifadelerle ta'dîl edilmiştir.²⁵³

x. “لَمْ أَسْمَعْ إِلَّا خَيْرًا”:²⁵⁴ Ebû Dâvûd, bazı râviler hakkında “لَمْ أَسْمَعْ إِلَّا خَيْرًا” (onun hakkında iyi şeyler dışında hiçbir şey işitmedim); “مَا بَلَغَنِي إِلَّا خَيْرًا” (onun hakkında bana iyi şeyler dışında hiçbir şey ulaşmamıştır)²⁵⁶ gibi cümlelerle olumlu görüş beyan etmiştir.

²⁴¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/410.

²⁴² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/163, 173, 364. Hasen hadis ifadesini bir hadis usulü terimi haline getiren Tirmizî (öl. 279) olduğu için Ebû Dâvûd'un bu lafzı lügat manasında kullandığı söylemek mümkündür.

²⁴³ Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/283.

²⁴⁴ Gül, “Hadis İlminde Cerh-Tadil Mertebeleri”, 369.

²⁴⁵ Ahmed b. Hânel, *Suâlât*, 177; Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/340, 341; 2/42, 133, 188, 189, 274.

²⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/355; 2/206, 301.

²⁴⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/375, 420; 2/42, 178.

²⁴⁸ Leknevî, *er-Ref'u ve't-tekmîl fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*, 138 (Dipnot: 1).

²⁴⁹ Zeynep Ekici, “Hadis İlminde Sâlih, Sâlihu'l-hadîs ve Suveylih Terimleri”, *Hadis ve Sîyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 12-13.

²⁵⁰ Seḥâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/283.

²⁵¹ Halil İbrahim Turhan, *Cerh-Ta'dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 173.

²⁵² Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/375.

²⁵³ Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 5/202-203.

²⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/154, 264-265, 303, 380, 418, 431; 2/74, 115, 156, 205.

²⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/249, 298.

²⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/269. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/44.

xi. “جَلِيلًا جَدًّا”: Ebû Dâvûd, zaman zaman ta'dîl ifadeleri kullanmadan kendisine sorulan râvilerle ilgili olumlu görüş beyan etmiştir. Bu tarz yaptığı tezkiye değerlendirmelerine örnek ifadelerden biri de “جَلِيلًا جَدًّا” (çok önemli biriydi)²⁵⁷ şeklindedir. Üstelik bu ifadenin aynısını Ebû Dâvûd'un kullandığı râvi için Yahyâ b. Ma'în de kullanmıştır.²⁵⁸ Buradan hareketle başka münekkitlerin kullandığı ta'dîl ifadelerini Ebû Dâvûd'un da aynen kullandığı anlaşılmaktadır. Ebû Dâvûdun kullandığı diğer bazı ta'dîl lafızları ise şunlardır: “واحد الناس”,²⁵⁹ “من الثقات”,²⁶⁰ “رجل”,²⁶¹ “صديق أمين مأمون”,²⁶² “معروف”,²⁶³ “لا أعلم أحدًا ترك حديثه”,²⁶⁴ “مستقيم الحديث”,²⁶⁵ “جائز الحديث”,²⁶⁶ “شويخ”,²⁶⁶

SONUÇ

Ebû Dâvûd'u'n eserlerinde ve diğer kaynaklarda râvilerle ilgili zikrettiği bilgilere göre onu mütesahil veya mu'tedil münekkitlerden saymak yerine ikisinin arasında bir yerde olduğunu belirtmek daha uygundur. Bununla birlikte mu'tedil münekkitlere daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Zira Ebu Dâvûd, genel olarak mübalağalı cerh-ta'dîl lafızlarından kaçınmıştır.

Ebû Dâvûd, râvileri cerh-ta'dîle tabi tutarken genellikle “güvenilirdir” veya “zayıftır” gibi ifadeleri kullanmış ve çoğunlukla bu cerh-ta'dîlin sebebini de açıklamamıştır. Dolaylı yönden de değerlendirdiği kişilerin yanında râvileri, naklettikleri rivâyetler üzerinden de tenkide tabi tutmuştur. Ebû Dâvûd'un cerh-ta'dîl metodundan biri râvileri birbirleri ile mukayese ederek ele almasıdır. Bazen de nisbi cerh-ta'dîl'e başvurmuştur. Ayrıca bid'at ehli olan râvileri doğrudan cerh etmek yerine onları durumlarına göre değerlendirmeyi tercih etmiştir.

Ebû Dâvûd, râvileri değerlendirirken bazen sadece kendi düşüncesini aktardığı gibi kendi görüşü ile birlikte münekkitlerin kullandıkları cerh-ta'dîl ifadelerine de yer vermiştir. Kimi zaman da sadece onların değerlendirmelerini zikretmekle yetinir. Onun râviler hakkındaki görüşleri ile münekkitlerin görüşleri genellikle örtüşmektedir. Bununla birlikte onlardan farklı düşündüğü de olmuştur. Ayrıca zayıf olarak nitelendirdiği halde *Sünen*'inde rivâyetlerine yer verdiği râviler de bulunmaktadır.

²⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/268.

²⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/336.

²⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/179.

²⁶⁰ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 109 (No. 5081); Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/147, 316, 409; 2/69, 183, 259.

²⁶¹ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 2/115.

²⁶² Ebû Dâvûd, “Ṭalâk”, 6 (No. 2188); Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/283, 428.

²⁶³ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/303.

²⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/410.

²⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/209; 2/236.

²⁶⁶ Ebû Dâvûd, *Suâlât*, 1/367.

Ebû Dâvûd, “yalancı, metrûk, güvenilir değil” gibi çeşitli cerh lafızları kullanmıştır. Bunun yanında “sika, sebt, sadûk,” gibi birçok ta'dîl ifadelerini de istimal etmiştir. Öte taraftan çalışmada Ebû Dâvûd'un tenkide tabi tuttuğu râvilerin vefatlarına bakıldığında çoğunun Ebû Dâvûd'un kendilerine yetişemediği kişilerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu değerlendirmelere ise hocalarından işittiği bilgilerden yola çıkarak ulaştığını söylemek mümkündür. Buradan hareketle onun, cerh-ta'dîl ile ilgili kullandığı lafızların çoğunu hocalarından aldığı anlaşılmaktadır. Kendisine has denilebilecek tek ifade ise “ثقة شبه الضعيف” (zayıflara benzeyen sika) şeklindeki cümledir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un istimal ettiği cerh-ta'dîl ifadelerini ondan sonra gelen âlimler de ondan naklederek eserlerine almışlardır.

Son olarak Ebû Dâvûd'un kadın olan herhangi bir râvinin cerh veya ta'dîline yönelik kullandığı herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. *Suâlâtü Ebî Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Şâhibu's-Sünen li'l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi cerhi'r-ruvâti ve't-ta'dîlim*. Thk. Ziyâd Muhammed Manşûr. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1414/1994.

Ahmed 'id Ahmed el-'Aţafî. "Mustalaḥu 'leyse bihi be'sun' 'inde'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî". *Mecelletu Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-Benât* 8/2 (2023), 287-350.

Aşkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: M.Ü. İFAV. Yayınları, 1997.

Buḥârî, Ebû 'Abdillah Muhammed b. İsmâil el-Buḥârî. *Târîḫü'l-kebîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiyye, ts..

Büyükorhan, Şeyma. *Cerh-Ta'dîl İmamları ve Kategorileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dinçoğlu, Mehmet. *Ebû Dâvûd'un Sünen'i: Kaynakları ve Tasnif Metodu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Kitâbu'z-Zühhd*. Thk. Dıyâu'l-Ḥasen es-Selefi. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 1413/1993.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Merâsil*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. "Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fi vaşfi sünenihi". *Selâsu resâile fi 'ilmi muştalaha'l-ḥadîs*. Thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. Beyrût: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 1426/2005.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Suâlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî fi ma'rifeti'r-ricâli ve cerhihim ve ta'dîlim*. Thk. 'Abdulâlîm 'Abdulazîz el-Bestevî. 2 Cilt. Mekke: Dâru'l-İstikâme, 1418/1997.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Suâlâtü Ebî 'Ubeyd el-Âcurri Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerhi ve't-ta'dîl*. Thk. Muhammed 'Alî Kâsım el-'Ömerî. Y.y.: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, 1413.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût - Muhammed Karabolelî. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâletü'l-'Âlemiyye, 1430/2009.

- Ekici, Zeynep. "Hadis İlminde Sâlih, Sâlihu'l-hadîs ve Suveylih Terimleri". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 4/1 (2018), 7-39.
- Gül, Recep Emin. "Hadis İlminde Cerh-Tadil Mertebeleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 362-386.
- Haṭîb, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî b. Sâbit el-Haṭîb el-Bağdâdî. *Târîhu Medineti's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- İbn 'Adî, Ebû Aḥmed 'Abdullâh b. 'Adî el-Cürçânî. *el-Kâmil fi'd-ḍu'afâi'r-ricâl*. Thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd - 'Ali Muḥammed Mu'avviḍ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts..
- İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ḥacer el-'Asḳalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*. Thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuḥsin et-Türkî. 16 Cilt. Kahire: y.y., 1429/2008.
- İbn Ḥibbân, Ebû Ḥâtim Muḥammed b. Ḥibbân el-Büstî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-muḥaddîsîn*. Thk. Ḥamdî 'Abdulmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyâd: Dâru's-Şamî'î, 1420/2000.
- İbn Nuḳṭa, Ebû Bekr Muḥammed b. 'Abdilġanî el-Ḥanbelî. *et-Taḳyîd li-ma'rifeti ruvâtî's-süneni ve'l-mesâid*. Thk. Ebû İdrîs Şerîf b. Şâlih et-Teşâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Sa'd el-Başrî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. Thk. Muḥammed 'Abdulḳâdir 'Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1418/1997.
- İbnü's-Şalâh, Ebû 'Amr Osmân b. Şalâhiddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Şalâh eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetu İbnü's-Şalâh ve Meḥâsinu'l-iştilâhı*. Thk. 'Âiše Abdirrahmân. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts..
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karakaya, Zühal. *Cerh Lafzı Olarak Metrûk ve Metrûkü'l-Hadîs -Ebû Dâvûd'un Sünen'i Örneği-*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed 'Abdulḥay el-Leknevî. *er-Refu ve't-tekmîl fi'l-cerḥi ve't-ta'dîl*. Thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. Kahire: Dâru's-Selâm, 7. basım 1421/2000.
- Mizzî, Ebu'l-Ḥaccâc Yûsuf b. 'Abdirrâḥmân b. Yûsuf el-Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1403-1413/1983-1992.
- Moğulṭây b. Kılıç b. 'Abdillâh el-Bekçerî. *İkmâlu Tehzîbu'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. Thk. 'Âdil b. Muhammed-Usâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Ḥadîse, 1422/2001.
- Mu'avviḍ b. Bilâl el-'Avfî. *Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve eseruhu fi ilmi'l-hadîs*. Mekke: Câmi'atu'l-Melik 'Abdulazîz, Kulliyetu's-Şerî'a ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1400/1980.
- Özdemir, Veysel. "Cerh Ta'dil ilminde Müteşeddîd ve Mütessâhil Âlimler ve Uygulamalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2014), 129-175.
- Seḥâvî, Muhammed b. 'Abdirrâḥmân es-Seḥâvî. *Fethu'l-muğîs bi-şerḥi Elfıyyeti'l-ḥadîs*. Thk. 'Abdulkerîm b. 'Abdillâh b. 'Abdirrâḥmân el-Ḥudayrî- Muhammed b. 'Abdillâh. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Minhâc, 1426.
- Seḥâvî, Muhammed b. 'Abdirrâḥmân es-Seḥâvî. "el-Mutekellimûne fi'r-ricâlî". *Erbe'u resâil fi 'ulûmi'l-ḥadîs*. Thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1410/1990.
- Ṭaberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Aḥmed et-Ṭaberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. Thk. Ḥamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts..
- Tatlı, Mustafa. *Hadis Edebiyatında Suâlât Türü Eserler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Turhan, Halil İbrahim. *Cerh-Ta'dîl İlminin Hicrî İlk İki Asırdaki Gelişim Seyri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 53. Basım, 2021.

- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehebî. *Mîzânü'l-îtidâl fi naḳdi'r-ricâl*. Thk. 'Alî Muḥammed Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts..
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu 'ayb el-Arnaût ve diğeri. 25 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1402-1409/1982-1988.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehebî. "Zikru men yu'temedu ḳavluhu fi'l-cerhi ve't-ta'dîli". *Erbe'u resâil fi 'ulûmi'l-ḥadîs*. Thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1410/1990.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Ḳaymâz ez-Zehebî. *Zuyûlu el-İber fi ḥaberi men ğaber*. Thk. Ebû Hâcer Muḥammed Sa'îd Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985
- Ziriklî, Ḥayruddîn b. Maḥmûd b. Muḥammed ez-Ziriklî ed-Dımaşķî. *el-A'lâm Ḳâmusu Terâcim li'eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'Arabi ve'l-Musta'ribîne ve'l-Musteşriķîne*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

EBÛ DÂVÛD'S JARH-TA'DEEL METHOD

Assist. Prof. Halil Kaya

Extended Abstract

Abû Dâvûd, who lived between 202-275 Hijri, not only narrated hadith but also evaluated narrators. Most of his evaluations are included in his work called *Suâlât*, which consists of the answers he gave to the questions that *Ācurrî's* asked him. Although being rare, there is information about the narrators' jarh-ta'deel in his other works. Abû Dâvûd was a student of Yaḥyâ b. Ma'în, Zuhayr b. Ḥarb b. Shaddâd al-Ḥarashî, Ahmad b. Hanbal, Nasr b. 'Alî al-Caḥḍamî, who were among the most important critics (*munaqqids*) of their time. In addition, he made statements about jarh-ta'deel, mostly without documents, from critics such as Shu'ba b. Ḥaccâc, Yaḥyâ b. Sa'îd al-Qaṭṭân and Süfyân b. 'Uyayna. Besides, hadith scholars such as Khatib al-Baghdâdî, Mizzî, Zahabî and Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, who wrote works on rijal after Abû Dâvûd, made references to his evaluations in their books. On the other hand, according to the words jarh-ta'deel transferred from Abû Dâvûd in this study, he stayed away from exaggerated words jarh-ta'deel. In this respect, it has been concluded that he is closer to the moderate critics in the science of jarh-ta'deel. However, in the classical sources studies that divide the critics into three groups in as mutashaddid, mutasahil and mu'tadil, there is no opinion of any scholar who included Abû Dâvûd in one of these groups.

While Abû Dâvûd conveyed his own opinion evaluating the narrators, he sometimes included the expressions jarh-ta'deel used by critics along with his own opinion. Sometimes he was content with just mentioning their evaluations. His views on narrators generally coincide with the views of critics. However, there were times when he thought differently from them. In addition, there are also narrators whose narrations he includes in his Sunan, even though he describes them as weak.

Abû Dâvûd, like other critics, generally interpreted his narrators as jarh-ta'deel with expressions meaning "is weak", "is unreliable" or "is reliable", "is solid" etc. and did not explain the reason. On the other hand, Abû Dâvûd explained the reason for jarh-ta'deel, albeit a little. Sometimes he resorted to relative jarh-ta'deel. In addition, when critics compared narrators to each other, they mostly made comparisons such as "better than him" or "weaker than him". In other words, they do not provide any information about whether the person in question is absolutely weak or reliable, and some comparisons made in this way may be relative. As can be seen from the examples mentioned in the study, Abû Dâvûd clearly explained the absolute situation of one of the narrators he compared from time to time with expressions such as "is weak" or "is reliable". In addition, Abû Dâvûd sometimes contented himself with merely

introducing the narrators. He also gave information about whether the narrators encountered each other or not. In addition, Abû Dâvûd finds it more accurate to evaluate the narrators who are people of bid'ah according to their situation, rather than directly criticizing or amending them, and he preferred this method.

Almost all of the words used by Abû Dâvûd's narrators regarding jarh-ta'deel consist of words used in his period or before. The words he uses the most regarding the narrators' jarh are the words "ضعيف" and "ليس بشيء". In addition to these, he also uses various words meaning "liar, derelict, unreliable". Regarding the ta'deel of the narrators, the words "ثقة" and "ليس به بأس" are mostly used. In addition to these, he also uses many ta'deel expressions with meanings such as "sabbat, sadûk, hadiths ceyyid". The only expression that can be considered unique to him is the sentence "ثقة شبه الضعيف" (it is the siqa that resembles weak narrators). On the other hand, the words jarh-ta'deel, meaning "he strengthens the pillars of lies", "he was forgetful", "he is astray and causes people to go astray", "he is intelligent" and "it is the source of memory", which were not used directly by Abû Dâvûd's himself, but were used by other critics, were also used in his work. The most exaggerated ta'deel phrase he recorded in his work is the expression "siqatun siqatun siqatun". He took this from Aḥmad b. Hanbal's evaluation of a narrator.

Keywords: Hadith, Rijal Science, Jarh, Ta'deel, Abû Dâvûd

Acem Bölgesinin İlmî Birikimini Osmanlı'ya Taşıyan Öncü Bir Âlim Olarak Seyyid Ali el-Acemî

Sayyid Ali al-Acemî as a Pioneer Scholar who Carried the Scientific Experience of the Acem Region to the Ottoman Empire

Ar. Gör. İsrail ŞEN

artvin.israfil@gmail.com

İstanbul Üniversitesi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Istanbul University, Faculty of Theology, The Department of Arabic Language and Rhetoric

 [0000-0002-8174-4794](https://orcid.org/0000-0002-8174-4794)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
21 Kasım / November 2023	Araştırma Makalesi / Research Article	10 Mart / March 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Şen, İsrail. "Acem Bölgesinin İlmî Birikimini Osmanlı'ya Taşıyan Öncü Bir Âlim Olarak Seyyid Ali el-Acemî", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 508, 531.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1393880>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Acem Bölgesinin İlmî Birikimini Osmanlı'ya Taşıyan Öncü Bir Âlim Olarak Seyyid Ali el-Acemî

Öz ► Kelâmcı ve mantıkçı kimliğiyle meşhur Seyyid Ali el-Acemî (ö. 860/1456) Acem bölgesinin ilmî birikimini Osmanlı'ya taşıyan önemli âlimlerden ve bu sürecin öncülerinden biridir. Kadızâde-i Rûmî'nin (ö. 844/1440'dan sonra) de öğrencisi olan Seyyid Ali, Acem bölgesinin muhtelif şehirlerinde eğitimini tamamlamış, oralarda dersler vermiş ve bazı sebepler muvacehesinde Osmanlı'nın ilmî olarak en verimli dönemlerinden kabul edilen h.9/m.15. yüzyılın ortalarında Osmanlı'ya gelmiştir. Acem bölgesinden donanımlı bir şekilde gelen Seyyid Ali, çağın ulemasına ve devlet ricaline yetkinliğini ispat ederek saygın bir konuma yükselmiştir. İlmî ve tarihi olarak önemli bir yeri haiz bulunmasına karşın Seyyid Ali'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetine dair Türkçe, Arapça ve İngilizce literatürde büyük bir boşluk söz konusudur. Onun hakkında doğrudan veya dolaylı olarak gerçekleştirilmiş hiçbir akademik faaliyete rastlanılamamıştır. Yaşadığı çağın ulemâsı arasında saygın bir yere sahip olan bu âlimin hayatının bilinmemesi ve eserlerinin tanınmaması özellikle Osmanlı ilim geleneği hakkındaki araştırmalar açısından pek çok faydadan mahrum kalınması anlamına gelmektedir. İlgili eksikliğin giderilmesi adına bu makalenin yazılması uygun ve gerekli görülmüştür. Makale biyografi kaynaklarının ve yazma eser kütüphanelerinin taranması suretiyle hasıl olan bilgilerin mukayeseli analiz edilmesi şeklinde bir yönteme sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Mantık, Acem Bölgesi, Seyyid Ali el-'Acemî, Osmanlı Âlimleri.

Sayyid Ali al-Acemî as a Pioneer Scholar who Carried the Scientific Experience of the Acem Region to the Ottoman Empire

Abstract ► Seyyid Ali el-Acemî (d. 860/1456), famous as a theologian and logician, is one of the important scholars who brought the scientific knowledge of the Acem region to the Ottoman Empire and one of the pioneers of this process. Seyyid Ali, who was also a student of the famous scholar Kadızâde-i Rûmî (d. after 844/1440), who went to this region from the Ottoman Empire, completed his education in various cities of the Acem region, gave lectures there, and for some reasons, he was the most scientifically in the Ottoman Empire. 9/15, which is considered one of the fertile periods. It came to the Ottoman Empire in the middle of the century. Sayyid Ali, who came from the Acem region equipped, rose to a respectable position by proving his competence to the scholars and state dignitaries of the age. Despite having an important place both scientifically and historically, there is a great gap in Turkish, Arabic and English literature on Sayyid Ali's life, works and scientific personality. No direct or indirect academic activity has been found about him. The fact that the life of this scholar, who has a respected place among the scholars of his age, is not known and his works are not known, means that he is deprived of many benefits, especially in terms of the Ottoman scientific tradition. The article has a method of comparative analysis of the information obtained by scanning biography sources and manuscript libraries.

Keywords: Kalam, Logic, Acem Region, Sayyid Ali al-'Acemî, Ottoman Scholars.

Giriş

“Acem bölgesi (Bilâd-ı ‘Acem)” hususî kullanımında genellikle günümüzdeki İran (Fars) ve ona yakın yerleri ifade eder.¹ Ancak özellikle Osmanlı döneminde umumî kullanımda Irak’ın doğusu (Irak-ı ‘Acem) ve Azerbaycan’dan başlayıp Horasan, Mâveraünnehir ve Türkistan’a değin tüm *Irak ötesi* coğrafyayı kapsayabilecek geniş bir içeriğe sahiptir.² Genel kullanımı esas alındığında bu bölge yetiştirdiği âlim ve bilim insanlarıyla ünlü pek çok önemli şehri kapsamaktadır. Bunlara örnek vermek gerekirse batıdan doğuya Tebriz, Hemedan, İsfahan, Rey, Nesa, Şiraz, Gürgen, Kirman, İsferyin, Nişabur, Herat, Buhârâ, Nesef, Kandahar ve Semerkant zikredilebilir.³

Osmanlı’dan Acem bölgesine giden, bu bölgeden de Osmanlı’ya gelen birçok talebe ve ulemâ bulunmaktadır. Gerçekleştirilen bu tarz ilmî seyahatler iki coğrafyanın birbiriyle etkileşim kurmasını sağlamış ve ilmî akışkanlığa vesile olmuştur. Buna en güzel örneklerden birini Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440’dan sonra) ve -Seyyid Ali’nin de aralarında bulunduğu öğrencileri teşkil etmiştir. Bursa’da doğan ve Bursa kadısı dedesi Kadı Mahmud tarafından yetiştirilen, ayrıca Molla Fenârî’nin (ö. 834/1431) de en önemli talebelerinden biri olan Kadızâde Anadolu’nun muhtelif şehirlerindeki tahsilinin ardından matematik-astronomi eğitiminin asıl beşiği olan Horasan ve Mâverâünnehir coğrafyasına, yani Acem bölgesine seyahat eder. Şiraz’da bir müddet bulunduktan sonra Semerkant’a geçer ve özellikle Seyyid Şerif el-Cürçânî’den (ö. 816/1413) dersler alır. Mevcut birikimini burada daha da artırarak hem yörenin talebe ve ulemâsı hem de Uluğ Bey (salt. 1447-1449, ö. 853/1449) başta olmak üzere devlet ricali indinde saygın bir konuma yükselir. Semerkant Rasathanesi’nde takdire şayan faaliyetler icra eder. Ayrıca Semerkant medreselerinde nitelikli tedris faaliyetlerinde bulunur ve pek çok talebe yetiştirir.⁴

Kadızâde, Osmanlı coğrafyasının ilmî birikimini Acem bölgesine taşıyan âlimlerden biri olmuştur. Acem bölgesinin ilmî birikiminin Osmanlı’ya taşınması hususu ise aşağıda ayrıntılı bir şekilde Seyyid Ali’de görülecektir. Ancak ondan önce yukarıdaki örnekle bağlantılı olarak

¹ Acem kelimesinin etimolojik ve semantik gelişimi, ayrıca bunun daha çok İranlılar için kullanıldığı hususu hakkında derli toplu bilgi için bk. Adnan Karaismailoğlu, “Acem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/321.

² Acem bölgesinin Osmanlı döneminde hangi coğrafyayı kapsadığına dair pratik kullanımlar merkezinde yapılan bir araştırma için bk. Ali Arslan, “Osmanlılar’da Coğrafi Terim Olarak ‘Acem’ Kelimesinin Manası ve Osmanlı-Türkistan Bağlantısındaki Önemi (XV-XVIII. Yüzyıllar)”, *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 8/8 (01 Eylül 1997), 83-87; krş. Şemsettin Sami, *Kâmûsü’l-‘alâm* (Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996), 5/3133.

³ Bu bölgeyi de kuşatan bir harita çalışması için bk. İslâm Düşünce Atlası, “Bilâd-ı İslâm Havzalar Haritası” (Erişim 08 Şubat 2023).

⁴ Kadızâde hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İhsan Fazlıoğlu, “Kadızâde-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/98-100.

Kadıızâde'nin öğrencilerini de zikretmekte fayda vardır. Meselâ onun ünlü öğrencisi Ali Kuşçu (ö. 879/1474) Acem bölgesinin çeşitli şehirlerinde tahsilde bulunmuş ve hocası Kadıızâde'nin genel teşviki ve bazı şartların da icbarı ile Osmanlı'ya gitmiştir. Burada Fatih Sultan Mehmet (slt. 1444-1446, 1451-1481) tarafından hüsnü kabul görmüş, medreselerde önemli tedris faaliyetleri icra etmiş ve pek çok talebenin yetişmesine katkı sağlamıştır.⁵

Ali kuşçu da Acem bölgesinin ilmî birikiminin Osmanlı'ya taşınmasında önemli bir rol oynamıştır. Burada Seyyid Ali'ye geçmeden önce, son olarak Acem bölgesinin ilmî birikimini Osmanlı'ya taşıyan diğer bazı âlimlere de ismen temas etmekte fayda vardır: Şehâbeddin İbn Arabşah (ö. 854/1450), Fahreddin-i Acemî (ö. 865/1460-61 [?]), Alâeddin Alî et-Tûsî (ö. 887/1482), Muhyiddîn et-Tâlişî (ö. 887/1482), Fethullah eş-Şirvânî (ö. 891/1486), Mes'ud eş-Şirvânî (ö. 905/1499), Acem Sinân el-Gencevî (ö. 922/1516), Hâfız-ı Acem (ö. 958/1551) bu sürece katkı sağlamış önemli âlimlerdendir.

Acem bölgesinin ilmî birikimini Osmanlı'ya taşıyan önemli âlimlerden ve bu sürecin öncülerinden olan bir âlim de makalenin konusunu teşkil eden Seyyid Ali el-Acemî'dir. Kelâmcı ve mantıkçı kişiliğiyle ünlü Seyyid Ali, Acem bölgesinin muhtelif şehirlerinde eğitimini tamamlamış, oralarda dersler vermiş ve bazı sebepler muvacehesinde donanımlı bir şekilde Osmanlı'ya hicret etmiştir. Osmanlı'nın da önemli ilim şehirlerinde tedris faaliyetleri icra etmiş ve kıymetli eserler kaleme almıştır. İlmî ve tarihi olarak önemli bir yeri haiz bulunmasına karşın Seyyid Ali'ye dair Türkçe, Arapça ve İngilizce literatürde ciddi bir boşluk söz konusudur. Onun hakkında doğrudan veya dolaylı olarak gerçekleştirilmiş hiçbir akademik faaliyete rastlanılamamıştır. Binaenaleyh bu makalenin yazılması uygun ve gerekli görülmüştür.

Seyyid Ali'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserlerinin tespitine matuf bu çalışmada iki temel araştırma yöntemi takip edilmiştir. Birincisi klasik ve modern biyografi ve bibliyografi kaynaklarının taranması ve Seyyid Ali'ye yer verdiği tespit edilen tüm kaynaklardaki bilgilerin eleştirel ve bütüncül bir bakışla tahlil edilmesidir. İkincisi ise -daha çok eserlerin tespit ve incelenmesi bağlamında- yazma eser katalog tarama sistemlerinden ve bizzat yazma eser kütüphanelerinden istifade ederek ulaşılan verilerin kaydedilerek doğruluğunun sorgulanmasıdır. Bunların akabinde ise açıklama kabiliyeti yüksek bir sistematik ve tutarlı bir düzen içerisinde mukayeseli bir metin inşası gerçekleştirilmiştir. Bu süreçte de Seyyid Ali'nin İslam ilim geleneğindeki yetkinliği ile Osmanlı ilim hayatı üzerindeki etkileri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

⁵ Ali Kuşçu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/408-410.

Bölgelere başlamadan önce Seyyid Ali'nin biyografisinin yazılması noktasında karşılaşılan bir zorluğa dikkat çekmekte yarar vardır. Acem bölgesinden Osmanlı'ya gelen pek çok âlim hakkında da geçerli olduğu üzere, Acem bölgesi hakkında yeterli tabakat kitapları mevcut değildir. Dolayısıyla bu âlimlerin, bhusus Seyyid Ali'nin Osmanlı'ya gelmeden önceki hayatı hakkında -kendisinin de herhangi bir eserinde otobiyografik açıklamalar yapmamasından mütevellit- ciddi boşluklar söz konusudur. Bu gibi boşluklar muhtelif kaynaklar vasıtasıyla kapatılmaya çalışılmıştır.

1. Hayatı ve İlmî Kişiliği

Seyyid Ali el-'Acemî temel eğitiminin akabinde gerek Acem bölgesinde gerekse de Anadolu'da önemli ilmî faaliyetler yürütmüş bir âlimdir. Bhusus Osmanlı Devleti'nin ilmî açıdan oldukça önemli bir devresi olan 9/15. yüzyılda yaşamış olması onun hayatı ve ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir.

1.1. Tam Adı, Ailesi, Doğumu ve Vefatı

Kaynaklarda⁶ Seyyid/Seydî Ali'nin *el-'Acemî* ve *el-Bursevî* şeklindeki memleket veya ikamet mekânı nispesi haricinde herhangi bir künye bilgisine rastlanılmamıştır. Dolayısıyla baba ve dede adı yahut aile ismi tespit edilememiştir. Bununla birlikte onun kendisine nispetle *Seydîalizâde* nispesi ile anılan Molla Yakup el-Bursevî (ö. 931/1524)⁷ adında bir oğlu bilinmektedir.⁸ Molla Yakup -kütüphanelerde kayıtlı birçok eseri bulunmakla birlikte- *Mefâtihu'l-cinân ve mesâbihu'l-cenân fi şerhi Şir'ati'l-İslâm* adlı şerh çalışmasıyla meşhurdur.⁹

Kaynaklarda Seyyid Ali'nin doğum tarihine ve yerine dair bilgi bulunmamaktadır. Ancak vefat tarihine bakarak 8/14. yüzyılın sonları veya 9/15. yüzyılın başlarında bir tarihte doğduğunu söylemek mümkündür. Yer olarak ise nispesinden anlaşılacağı üzere Acem bölgesi

⁶ Tespit edilebildiği kadariyle Seyyid Ali'nin hayatı ve eserlerine yer veren temel kaynaklar şu şekildedir: Ebü'l-Hayr İsmüddin Ahmed Efendi Taşköprizade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975), 62; Mahmûd b Süleyman el-Hanefî Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtar* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 630), 30a-30b.; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979), 5/91-92; Mustafa b. Abdullah Hâcî Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1941), 2/158; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed ibnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1986), 9/434; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 81.

⁷ Hakkında bilgi için bk. Taşköprizade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 191.

⁸ Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, 5/239.

⁹ Yakub b. Seyyid Ali el-'Acemî Seydîalizâde, *Mefâtihu'l-cinân ve mesâbihu'l-cenân fi şerhi Şir'ati'l-İslâm* (Dersaadet (İstanbul): Matbaayı Osmaniyye, 1315), 583 s.

içerisinde doğmuştur. Bu bölge -girişte açıklandığı üzere- hususî kullanımda günümüzdeki İran (Fars) ve ona yakın yerleri ifade etmekteyken, umumî kullanımda Irak'ın doğusu (Irak-ı Acem) ve Azerbaycan'dan başlayıp Horasan, Mâverâünnehir ve Türkistan'a değin tüm Irak ötesi coğrafyayı kapsayabilecek geniş bir içeriğe sahiptir. Binaenaleyh Seyyid Ali'nin doğduğu ve yetiştiği yeri sadece bu nispe üzerinden muayyen hale getirmek pek mümkün değildir. Ancak yine de hususî kullanım esas alınarak onun Fars bölgesinde doğduğu ihtimali öne çıkarılabilir. Bir adım da ötesi, onun -aşağıda geleceği üzere- Seyyid Şerif el-Cürcânî'den (ö. 816/1413) ders aldığı belirtilmektedir. Her ne kadar bunun Semerkant başta olmak üzere farklı yerlerde gerçekleşmesi mümkün olsa da Cürcânî'nin 807/1405'ten itibaren vefat ettiği 816/1413 yılına kadar Şiraz'da bulunmuş olması (öncesinde, yani 789/1387-807/1405 yılları arasında Timur'un (ö. 807/1405) isteği gereği Semerkant'tadır¹⁰), bu sıralar gençlik yıllarında olması gereken Seyyid Ali'nin Şiraz'da veya buraya kolay erişilebilecek bir Fars beldesinde doğmuş ve yetişmiş olabileceğini akla getirebilir.

Seyyid Ali -aşağıda ayrıntısıyla geleceği üzere- çeşitli ilmî faaliyet ve bölgesel seyahatlerle geçen bir hayatın ardından pek çok kaynağın ifade ettiği üzere 860/1456 yılında vefat etmiş¹¹ve son Candaroğlu beyi Kemaleddin İsmail Bey'in (hüküm: 1443-1461, ö. 1479) yaptırmış olduğu külliyedeki türbeye defnedilmiştir.¹² Bu türbenin sağ dip köşesinde yer alan mezar taşında, ayak şâhidesinin dış yüzünde yazılanlar şöyledir:¹³

Aslı	طاب ثراه وجعل الجنة مثواه. في سادس عشر رمضان المبارك، حلال مشكلات علي كرد جون وفات تاريخ كشت "حلال مشكلات" سنة يعني 860.
Türkçesi	(Allah) toprağını hoş, mekanını cennet etsin. Mübarek Ramazan'ın 16. gününde (vefat etti). Hallâl-i müşkilât (zor meseleleri ustaca çözümleyen) Ali'nin vefat tarihi [Ebc'd'e göre] "Hallâl-i müşkilât" olarak yazıldı. Yani 860.

Burada yazılanlardan görüldüğü üzere Seyyid Ali'nin daha muayyen vefat tarihi hicrî takvime göre 16 Ramazan 860'tır. Bu, miladi takvimde 18 Ağustos 1456 Çarşamba gününe

¹⁰ Cürcânî ve ilmî seyahatleri hakkında daha fazla bilgi için bk. Muhammed Ali Koca, "Seyyid Şerif El-Cürcânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri", *Hâşiyetü't-tecrîd* (Ankara: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiye, 2020), 3/35-97.

¹¹ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330a; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnâvut (İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010), 2/158; Hoca Sadeddin Efendi, *Tâcü't-tevârîh*, 5/92; Edirneli Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1852), 121-122.

¹² Ahmet Vefa Çobanoğlu, "İsmâil Bey Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Nail Karagöz, "Candaroğlu İsmail Bey ve Hulviyyât Adlı Eserindeki 'Fitır Sadakası' Bâbı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 272.

¹³ Türbenin ve Seyyid Ali'nin mezar taşının görsellerini benimle paylaşan değerli dostum ilim adamı Yusuf Ferzan Yüksel'e teşekkür ediyorum. Mezar taşındaki yazıların tahliline dair bilgi aşağıda (1.3. başlığı içerisinde) gelecektir.

tekabül etmektedir. Ayrıca vefat tarihi ebced hesabına göre, harflerin toplamı 860'ı karşılayacak şekilde “Hallâl-i müşkilât (zor meseleleri ustaca çözümleyen)” olarak yazılmıştır.

Kaynaklarda herhangi bir tasrihe rastlanmamakla birlikte mezarının bulunduğu yere nazaran Seyyid Ali'nin vefat yerinin Kastamonu olduğunu belirtmek gerekir. Zira o zamanlarda insanlar nerede vefat ederse orada defnedilmekteydiler. Dolayısıyla Seyyid Ali'nin farklı bir şehirde vefat edip Kastamonu'ya nakledilmesi çok düşük bir ihtimal olacağından ötürü onun son yıllarını (veya aylarını) mezkûr şehirde geçirmiş olduğunu söylemek gerekir.

1.2. İlmî Hayatı: Seyahatleri, Hocaları ve Öğrencileri

Seyyid Ali Fars bölgesinde doğar ve ilk gençlik yıllarını burada geçirir. Temel eğitimini muhtemelen babasından veya yakın çevresinden doğduğu beldede tamamlar. Yetiştigi bölgenin önemli âlimlerinden dersler alır. Daha sonraları dönemin ünlü ilim merkezlerinden Semerkant'a gider ve oranın ulemasından da dersler alır.¹⁴

Kaynaklarda Seyyid Ali'nin Cürçânî'nin talebesi olduğu belirtilir. Ancak kaynakların çoğu bu hususu kesin bir sîga ile değil, “ondan ders aldığı söylenir” şeklinde nakilvari bir sîga ile ifade eder.¹⁵ Bu da mezkûr talebeliğin vaki olup olmadığı noktasında şüphe teşkil etmektedir. Ayrıca -görülebildiği kadarıyla- Seyyid Ali'nin Cürçânî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmalarda (dibacede veya içerikte vs.) ondan “üstadım/hocam” şeklinde bahsetmemektedir. Bu da ilgili şüphelyi güçlendirmektedir. Ancak yine de bu iki şüpheden hareketle Seyyid Ali'nin Cürçânî'den ders almış olamayacağı kesin bir surette ileri sürülemez. Buna dair daha güçlü deliller gerekir. Her halükârda bu rivayet doğru kabul edilirse, bunun - onun muhtemel doğum tarihine bakılarak- ya Semerkant'ta ya da Şiraz'da gerçekleşmiş olabileceğini söylemek gerekir. Nitekim Cürçânî, Timur'un (ö. 807/1405) ısrarlı talebi üzerine 789/1387'de Şiraz'dan Semerkant'a gitmiş, Timur'un vefatına kadar orada kalmış, akabinde yani 807/1405 yılı içerisinde tekrar Şiraz'a dönmüş ve kendi vefat tarihi olan 816/1413 yılına kadar burada tedris ve telif faaliyetlerinde bulunmuştur.¹⁶ Seyyid Ali en erken 800/1397'li yıllarda temel eğitim seviyesini bitireceğinden ötürü, Cürçânî'den ya da Şiraz'da ders almış olabilir.

¹⁴ Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 81.

¹⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330a; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 2/158; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, 5/92; Edirneli Mecdi Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 121-122. Leknevî ise ilgili yerde kesin bir sîga kullanır (Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 81. ayrıca Cürçânî'nin öğrencilerini sayarken onu da tilmiz olarak ekler (bk. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 130.).

¹⁶ Cürçânî hakkında daha fazla bilgi için bk. Koca, “Seyyid Şerîf El-Cürçânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri”, 3/35-97.

Kaynaklarda zikredilmemekle birlikte Seyyid Ali, Kadızâde-i Rûmî'den ders almıştır. Nitekim o, *Şerhu'l-Mevâkıf*'a yazdığı hâşiyesinde mantık ilmine müteallik bir yerde Kadızâde'yi kastederek “Üstadımız -ruhu pak olsun- da bu şekilde görüş beyan etmiştir (كما أفاده أستاذنا قدس... سره)” şeklinde bir ibare kaydetmiştir. Bu ibarenin derkenarında ondan nakledilen bir notta (*minhu*) ise “O (üstadımız) Kadızâde-i Rûmî diye meşhur Salâhuddîn Mûsâ'dır.” şeklinde yazılıdır.¹⁷ Bu hoca-öğrenci ilişkisinin nerede vaki olduğu belli olmamakla birlikte aynı Cürcânî'de olduğu gibi iki ihtimal öne çıkmaktadır. Birincisi Semerkant, ikincisi Şiraz'dır. Nitekim Kadızâde -girişte belirtildiği üzere- çıktığı ilmî seferi bağlamında 811/1408-1409 yıllarında Şiraz'da, 814/1411-1412 yıllarından itibaren de Semerkant'ta bulunmuştur.¹⁸ Seyyid Ali bu iki bölgeden birinde, hatta her ikisinde ondan dersler almış olabilir.

Seyyid Ali Fars bölgesinde ve Semerkant'ta kendisini geliştirir ve pek çok ilimde akranlarına nazaran üstün bir mertebeye gelir. Semerkant'ta tedris faaliyetlerinde de bulunur.¹⁹ Daha sonra “Rum Diyarı” şeklinde tarif edilen Anadolu'ya gelmeye karar verir. Kefevî'nin belirttiğine göre onun bu kararında bulunduğu bölgenin siyasi karışıklıkları ile buna mukabil Osmanlı sultanlarının ilme olan rağbeti, adil oluşları ve bu bölgenin nizami bir yapı arz etmesi etkili olmuştur.²⁰ Ayrıca bazı modern çalışmalarda, Seyyid Ali'nin bu kararında son Candaroğlu beyi Kemaleddin İsmail Bey'in (hüküm: 1443-1461, ö. 1479) namını duymasının ve ona hayranlık derecesinde muhabbet beslemesinin etkili olduğu da söylenir.²¹

Seyyid Ali ilk olarak Kastamonu'ya gelir. Kaynaklarda onun geliş tarihine dair bir tasrih bulunmamaktadır. Ancak oralarda yer alan bazı kayıtlar, geliş vaktine dair birtakım sınırlandırmalar yapmaya imkân verecek mâhiyettedir. Meselâ Seyyid Ali geldiğinde mezkûr şehrin yöneticisinin (*vâlihâ*) Kemaleddin İsmail Bey (1443-1461) olduğu belirtilir.²² Burada bir müddet kaldıktan ve ilmî faaliyetlerde bulunduktan sonra da Edirne'ye gittiği ve Sultan II. Murad (slt. 1421-1444, 1446-1451, ö. 855/1451) ile görüştüğü nakledilir. Bu iki bilgiden hareketle şunlar söylenebilir: Seyyid Ali, İsmail Bey'in hüküm sürdüğü tarihler arasında ve de II. Murad'ın vefatından önceki bir tarihte Anadolu'ya gelmiş olması gerekir. Dolayısıyla en erken 847/1443, en geç de 855/1451 yılında gelmiş olabilir. Daha da sınırlandırmak gerekirse, onun Kastamonu'ya gelişinin 848/1444 ile 851/1447 yılları arasında, Edirne'ye geçişinin de 850/1446 ila 853/1449 arasında gerçekleştiği ileri sürülebilir. Neticede Seyyid Ali, vefatından

¹⁷ Seyyid Ali el-Acemî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 387), 120b.

¹⁸ İhsan Fazlıoğlu, “Kadızâde-i Rûmî”, *İslâm Düşünce Atlası* (Erişim 09 Şubat 2023).

¹⁹ Kefevî, *Ketaibu a'lami'l-ahyar min fukahai mezhebi'n-nu'mani'l-muhtar* (Halet Efendi, 630), 330a.

²⁰ Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330b.

²¹ Karagöz, “Candaroğlu İsmail Bey Ve Hulviyyât Adlı Eserindeki 'Fıtır Sadakası' Bâbı”, 272.

²² Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330a.

yaklaşık 15 yıl kadar önce, yani ilmî olarak olgun bir çağında Anadolu'ya gelmiş ve burada verimli bir süreç geçirmiştir.

Seyyid Ali Kastamonu'da gayet ileri derecede bir izzet ü ikram ile muamele görmüş ve İsmail Bey'in taltiflerine mazhar olmuştur. Bir müddet burada kaldıktan sonra Edirne'ye geçmiş ve II. Murad tarafından da hürmetle karşılanmıştır. II. Murad Seyyid Ali'ye dedesi (Yıldırım) II. Beyazıt'ın (ö. 805/1403) Bursa'da yaptırmış olduğu külliyedeki medreseyi tahsis etmiştir. Seyyid Ali nispeten uzun bir süre burada tedaris ve telif faaliyetleri icra etmiştir.²³

Seyyid Ali, Fatih Sultan Mehmed'in (1444-1446, 1451-1481) Konstantiniyye'yi fethettiği ve akabinde orayı ilim ve kültür şehrine dönüştürdüğü döneme kadar yaşamıştır.²⁴ Kaynakların ifade ettiğine göre, Seyyid Ali Bursa ve İstanbul'da akranı arasında temeyyüz etmiş ve ilmî derinlik ve fazilet sahibi olduğunu ispatlamıştır. Bu vesileyle Sultan Fatih'in de pek çok taltifine mazhar olmuştur.²⁵ Onun meclisinde ulemâ ile münazaralara katılmış ve pek çoğundan muzaffer ayrılmıştır.²⁶

Kefevî, Seyyid Ali'nin bulunduğu bir münazara meclisine dair bir anekdot aktarır. Meşhur Hocazâde Muslihuddin Efendi (ö. 893/1488) bir gün Sultan Fatih ile ilk görüşmesini yapmak üzere fethin ilk yıllarında Bursa'dan -ki bu tarihte altı yıllık Esediyye Medresesi müderrisidir- İstanbul'a gider. Vezir Mahmut Paşa'ya (ö. 878/1474) durumu arz edince, paşa "gelmele ne iyi isabet ettin, şu an Sultan'ın huzurunda münazara (*bahs*) var, hemen git" der ve Hocazâde Sultan'ın huzuruna varır. Sultanın sağ tarafında Seyyid Ali, sol tarafında da Molla Zeyrek (ö. 903/1497-98 [?]) oturmaktadır. Hocazâde Seyyid Ali'nin olduğu tarafa yönelir. Yapılan münazarada Hocazâde Molla Zeyrek'e itirazda bulunur. Sonra pek çok kelam edilir. Neticede Molla Zeyrek ifham edilir, yani ileri sürülen delillere karşı cevap veremeyerek mağlup olur.²⁷

Kaynaklardaki Seyyid Ali'nin hocalarına dair olan kapalılık öğrencileri hakkında da söz konusudur. Sadece Kefevî, ünlü dil âlimi ve sûfi -aynı zamanda Kadızâde'nin talebesi olan- Molla Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) Seyyid Ali'nin Semerkant'taki öğrencilerinden

²³ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330b.

²⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330b.

²⁵ Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, 5/91.

²⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330b.

²⁷ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330b.

olduğuna dair bir rivayeti nakleder. Buna göre Molla Cami, 40 gün boyunca Seyyid Ali'den ders okumuştur.²⁸

Seyyid Ali'nin yukarıda zikredildiği üzere *Seydîalizâde* nispesi ile anılan ve *Mefâtîhu'l-cinân* adlı esriyle tanınan Molla Yakup el-Bursevî (ö. 931/1524)²⁹ adında bir oğlu bilinmektedir.³⁰ Molla Yakup'un Seyyid Ali'nin talebesinden sayılması elbette mümkündür.

Netice olarak Seyyid Ali, bazı saikler nedeniyle bilâd-i Acem'den bilâd-i Rûm'a hicret etmiş ve bhusus Kastamonu, Bursa ve İstanbul'da önemli ilmî faaliyetlerde bulunmuş, böylece de Acem bölgesinin ilmî birikimini Osmanlı'ya taşıyanların öncülerinden olmuş kıymetli bir âlimdir. Yukarıda da geçtiği üzere 860/1456 yılında Kastamonu'da vefat etmiş ve Candaroğlu Kemaleddin İsmail Bey'in yaptırmış olduğu külliye'deki türbeye defnedilmiştir.

1.3. İlmî Şahsiyeti: Geleneği, Yetkinliği ve Etkinliği

Seyyid Ali amel ve itikatta Hanefî-Mâtürîdî geleneğe bağlıdır.³¹ Bununla birlikte kelâm ilminde ve mantık başta olmak üzere felsefî bilimlerde, başka bir ifade ile de aklî ilimler alanındaki faaliyetlerinde, diğer pek çok Osmanlı âliminde olduğu gibi, Râzî (ö. 606/1210), Tefâtânî (ö. 792/1390) ve bhusus Cürçânî (ö. 816/1413) çizgisini takip eder. Diğer bir ifade ile o, ilmî olarak mezkûr âlimlerin çalışmalarından ve görüşlerinden etkilenir.

Seyyid Ali -aşağıda tafsilatıyla geleceği üzere- nicelik bakımından az olmakla birlikte nitelik bakımından oldukça kıymetli eserler kaleme almıştır. Yazdığı eserlerin çoğunun kütüphanelerde kayıtlı pek çok nüshası bulunmaktadır. Tespit edilen eserlerinin tamamı hâşiye mâhiyetindedir ve ondan sonra gelen ve aynı eser üzerine hâşiye yazan âlimler Seyyid Ali'nin görüş ve itirazlarını itibara almış ve eserlerinde çeşitli tahlillere tabi tutmuştur. Bu da onun ilmî yetkinliğini ve etkisini göstermesi açısından kayda değerdir. Buna örnek vermek gerekirse onun *Şerhu'l-Mevâkıf* üzerine yazdığı hâşiyesine bakılabilir. Bu hâşiye ilgili eser etrafında oluşan geniş literatürün³² öncü çalışmalarındandır ve kendisinden sonra yazılan hâşiyelerin temel kaynaklarından birini teşkil etmiştir. Meselâ bu literatürün en meşhur ve

²⁸ Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330a.

²⁹ Hakkında bilgi için bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 191.

³⁰ Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, 5/239.

³¹ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/434.

³² Bu literatürün tespiti, içerik incelemesi ve nüsha bilgileri için bk. İsrail Şen, *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 6-27.

içeriksel olarak en kapsamlı çalışmalarından birinin sahibi olan Hasan Çelebi (ö. 891/1486) pek çok yerde isim vererek yahut vermeyerek Seyyid Ali'nin hâşiyesinden istifade etmiştir.³³

Seyyid Ali'nin ilmî değerini gösteren bir kanıt teşkil etmeleri açısından hayatına yer veren biyografi kaynaklarının onu tanıtırken kullandıkları methiyelere de bakılabilir. Meselâ Taşköprizâde onun için “Âlim, fâzıl, Molla” ifadelerini,³⁴ Kefevî ise “Âlim, fâzıl, nihrîr (yetkin üstat), kâmil, vâkifü'l-hakâik (hakikatlere vakıf), kâşifü'd-dekâik (ince meseleleri kavramış)” ifadelerini³⁵ kullanmıştır. Bunlar bir âlimin alanına dair vukufiyet sahibi olduğunu göstermektedir.

Ayrıca bunlara bir ek kabilinden onun mezar taşına yazılan ibarelere de bakılabilir. Baş şâhidesinin iç yüzünde onun için “Merhum, mağrur ve fâzıl zâtların en faziletlisi Alaaddin Ali bu fani dünyadan temiz ruh ve pak nefislerin karargâhı olan bâki âhiret yurduna göç etti” şeklinde, ayak şâhidesinin dış yüzünde ise -yukarıda tam hali geçtiği üzere- onun için “hallâl-i müşkilât (zor meseleleri ustaca çözümleyen) Ali” şeklinde nitelemeler mevcuttur. Bunlar da onun yetkinliğine işarette bulunan önemli alametlerdir.

Taşköprizâde ve Kefevî eserlerini listeledikten sonra Seyyid Ali'nin güzel bir hat sahibi olduğunu belirtmiş ve birer anekdota yer vermiştir. Taşköprizâde, babasının kendisine Seyyid Ali'nin el yazısı ile istinsah ettiği *el-Keşşâf* adlı tefsiri gördüğünü ve bunun hem yazısının güzelliği hem de metnin sıhhati açısından en değerli nüshalardan olduğunu söylediğini aktarır.³⁶ Kefevî de Seyyid Ali'nin el yazısı ile olan *Metâli'* hâşiyesini gördüğünü ve onu satın alıp tahkik ve itkân üzere mütalaa ettiğini ifade eder.³⁷

Netice olarak Seyyid Ali, gerek ilme rağbet göstermiş İsmail Bey, II. Murad ve II. Mehmed gibi yönetici ve sultanların takdir ve taltifine mazhar olması, gerek yazdığı eserlerinin nüshalarının çokluğu ve bu eserlerde ifade ettiği görüşlerin sonraki ulemâ tarafından itibara alınması, gerek Molla Yakub gibi bir âlim oğul yetiştirmesi, gerekse de biyografi yazarları tarafından methiyelerle anılması gibi hususların da gösterdiği üzere İslâm ilim geleneği silsilesine eklenen önemli bir halkayı temsil etmektedir.

³³ Hasan Çelebi hâşiyesinin pek çok yerinde Seyyid Ali'nin görüşlerini aktarır ve kabul veya ret açısından tahlile tabi tutar. Kendisinden aktarılan bir not (*minhu*) bunu şöyle ifade etmektedir: “Bunu Seyyid Ali ileri sürmüştür (*zannehû*). Benim (metinde zikrettiğim) ‘zanneden (*ez-zânn*)’ tabirinden çoğunlukla kastettiğim kişi odur.” Bk. Hasan Çelebi, *Hâşiyeye 'alâ Şerhi'l-Mevâkif* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 1176), 2b.

³⁴ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62.

³⁵ Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330b.

³⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62.

³⁷ Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 330b.

2. Eserleri

Seyyid Ali el-'Acemî nicelik bakımından çok olmasa da nitelik bakımından kıymetli eserler kaleme almıştır. Gerek klasik ve modern biyografi ve bibliyografi kaynaklarının sunduğu veriler gerekse de katalog taramaları neticesinde Seyyid Ali'ye aidiyetinden emin olunan dört eser tespit edilmiştir. Bu eserlerin tamamı hâşiye türünde olup mantık ve kelâm alanına dairdir.

Burada incelenecek tüm eserler klasik kaynaklarda zikredilmektedir.³⁸ Ancak şu farkla ki aşağıda gelen ikinci ve üçüncü sıradaki hâşiyeler kaynaklarda tek bir esermiş gibi kaydedilmiştir. Lakin burada da verildiği üzere o eserler Seyyid Ali'nin iki müstakil çalışmasıdır.

2.1. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf

Bu eser, Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı muhtasar kelâm metni için Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin (ö. 816/1413) kaleme aldığı *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı ünlü şerhin hâşiyesidir. Eser, Seyyid Ali'nin en meşhur çalışmalarından biri olup pek çok nüshası bulunmaktadır.³⁹

Başlangıç Cümleleri (Amcazade Hüseyin, 387, 90b)	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. رَبِّ تَمِّم بِالْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ. قَوْلُهُ: (فَبِسْمِ اللَّهِ أَوْلًا تَيْمُنًا). عَلَّلَ إِيرَادَ الْبِسْمَةِ بِالتَّيْمَنِ، لِمَا لَيْسَ لَهَا مَدْخَلٌ فِي الرِّعَايَةِ الْمَذْكُورَةِ...
Bitiş Cümleleri (Amcazade Hüseyin, 387, 238b)	[قَوْلُهُ:] (تَنْبِيهِ كَلَامِهِ هُوَ وَاحِدٌ عِنْدَنَا ه). قَدْ عَرَفْتُ فِي تَحْرِيرِ الْمَذَاهِبِ أَنَّ الْمَسْمُومَ بِالنَّفْسِ هُوَ مَدْلُولَاتِ الْأَلْفَاظِ... فَعَبَّرَ عَنْهَا بِتِلْكَ الْأَلْفَاظِ وَإِنْ كَانَ الْمُخْتَارُ هُوَ الْأَوَّلُ تَمَّتْ.

³⁸ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 62; Kefevî, *el-Ketâib* (Halet Efendi, 630), 30a-30b.; Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcü't-tevârih*, 5/91-92; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/158; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/434; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 81. Bu kaynakların çoğunun Taşköprizâde'den istifade ettikleri görülmektedir.

Beşinci eser, aşağıda belirtileceği üzere ilgili nüshanın zahriyesinden ve katalogundan hareketle Seyyid Ali'ye nispet edilmektedir. Şunu da belirtmekte fayda var, kaynaklarda aşağıda gelen ikinci ve üçüncü eser tek bir esermiş gibi kaydedilmiştir.

³⁹ Seyyid Ali el-Acemî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 387), 90b-238b. Diğer nüshalarına örnek: (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 1184), 98 vr.; (Fatih, 2989), 110 vr.; (Carullah, 1183), 71 vr. [Sondan eksiktir]; (Carullah, 1186), 70 vr.; (H. Hüsnü Paşa, 1127), 178 vr. [Baştan biraz eksiktir]; (Kayseri: Raşit Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, 528), 75 vr.

2.1. Hâşiye 'alâ tasavvurâti Hâşiyeti'l- Cürçânî 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye (Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-suğrâ/Kûçek I)

Bu eser, Necmeddin el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *er-Risâletü'ş-Şemsiyye* adlı muhtasar mantık metni için Kutbuddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) kaleme aldığı *Tahrîru'l-kavâidi'l-mantıkıyye fî şerhi'r-Risâleti'ş-Şemsiyye* adlı ünlü şerhe Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin yazdığı ve *Hâşiye-i Suğrâ/Kûçek* şeklinde anılan hâşiyenin tasavvurâta dair olan kısımlarını kapsayan bir hâşiyedir.⁴⁰

Başlangıç Cümleleri (Mehmet Asım Bey, 307, 79b)	بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين. قوله: (ورتبته على مقدمة وثلاث مقالات وخاتمة). الضمير راجع إلى الكتاب المذكور سابقا، المرجع إليه لضمير "سميته" المعطوف هو عليه لا إلى الرسالة...
Bitiş Cümleleri (Mehmet Asım Bey, 307, 107a)	قوله: (ليتبادر الزهن منها إلى غير المعاني المقصودة لولا القرينة). قيل: إن المجاز لا يستعمل بدون القرينة لكونها مأخوذة في تعريفها... فلا يثبت الإرداء به فليتأمل. تم بعون الله وحسن توفيقه.

2.2. Hâşiye 'alâ tasdîkâti Hâşiyeti'l- Cürçânî 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye (Hâşiye 'alâ Hâşiyeti's-suğrâ/Kûçek II)

Bu eser, bir önceki eserin devamı niteliğinde olup Cürçânî'nin hâşiyesinin tasdîkâta dair olan kısımları üzerine tahsis edilen bir hâşiyedir. Dibacede Kutbuddin Râzî'nin şerhi ve Cürçânî'nin hâşiyesi methedilir. Bazı arkadaşların talebi üzerine bu hâşiyenin yazıldığından bahsedilir. Hâşiyede yer yer şerhten yer yer de Cürçânî'nin hâşiyesinden alıntılar yapılarak üzerine hâşiye eklenir. Bu eser, benzer mahiyetteki birinci esere nazaran daha az bilinmekte, buna binaen de daha az nüshası bulunmaktadır. Bu ve bir önceki eser, kataloglarda bazen "Şemsiyye Hâşiyesine Hâşiye" manasında mutlak bir tesmiye ile bazen de "Şemsiyye

⁴⁰ Seyyid Ali el-Acemî, *Hâşiye 'alâ tasavvurâti Hâşiyeti'l-Cürçânî 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye* (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 307), 79b-107a. Diğer nüshalara örnek: (İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1890), 53b-92b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Atif Efendi, 1678), 129b-167b; (Bağdatlı Vehbi, 853), 59b-89b; (Laleli, 2584), 1b-34b; (Pertevniyal, 575), 56b-114b; (Şehid Ali Paşa, 1760), 62b-94b; (Serez, 170), 39 vr.; (Serez, 2233), 1b-43a; (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Bayezid, 9652), 90b-120a; (Adana: Adana İl Halk Kütüphanesi, 1124), 1b-32b. Bazı notlar: Atif Efendi koleksiyonunun 1665 numaralı demirbaşındaki nüsha bazı kataloglarda Seyyid Ali'nin bu eseri olduğu şeklinde kaydedilmiştir. Lakin ilgili nüshada hâşiye değil, Kutbuddin er-Râzî'nin şerhi yer almaktadır. Derkenarında ise çeşitli ta'likât bulunmakta, bunların arasında da (meselâ bk. 3a, 7a) Seyyid Ali'den iktibaslar yer almaktadır.

Hâşiyesi'nin Tasavvurât/Tasdîkât Kısmına Hâşiyeye" manasında mukayyet bir tesmiye ile kaydedilmiş, yer yer de hatalı tesmiyeler mevzubahis olmuştur. O yüzden kataloglardaki tesmiyeden ziyade, eserlerin başlangıç ve bitiş cümlelerinin esas alınması gerekir.⁴¹

Başlangıç Cümleleri (Yozgat, 603, 17b)	بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي أطلع من أفق البرهان تصديق اليقين من الضروريات... أما بعد: فإن كتاب شرح الشمسية للمولا العلامة قطب الحق والدين الرازي مع حاشيته التي كتبها قدوة المحققين... قال الشارح: (المقالة الثانية في القضايا). أقول: يعني أنه يجعل في هذه المقالة عنوانات المسائل مفهومات يصدق على القضايا...
Bitiş Cümleleri (Yozgat, 603, 68b)	قال ش: (وأما المسائل فهي المطالب التي يبرهن عليها آه). لا يقال هذا التعريف لا يصدق على المسائل الفقهية المستنبطة من الأدلة الظنية... والمراد من المسائل المعرف مسائل العلوم الحقيقية فلا يرد النقض بما. هذا ما تيسر لي في هذا الكتاب من حل العقود... والله ولي السداد والرشاد ومنه المبدأ وإليه المعاد. تم.

2.3. Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Cürcânî 'alâ Şerhi'l-Metâli (Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Kübrâ)

Bu eser, Siraceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) *Metâli'u'l-envâr* adlı muhtasar mantık metni için Kutbuddin er-Râzî'nin (ö. 766/1365) kaleme aldığı *Levâmi'u'l-esrâr fî şerhi Metâli'u'l-envâr* adlı ünlü şerhe Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin yazdığı ve *Hâşiyeye-i Kübrâ* şeklinde anılan hâşiyenin hâşiyesidir.⁴²

Başlangıç Cümleleri (Amcazade Hüseyin, 324, 1b)	بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين. قوله: (الفياض الوهاب إلخ) أي الفياض الذي بمعنى الماء الكثير السيل المتجاوز عن حد الوادي وطرفه...
--	--

⁴¹ el-'Acemî, *Hâşiyeye 'alâ tasdikâti Hâşiyeti'l-Cürcânî 'alâ Şerhi-Şemsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yozgat, 603), 17b-68b. Diğer nüshalara örnek: (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Denizli, 233), 33 vr. [Dijital görsellerin olduğu pdf'te sondan eksik], (Esad Efendi, 1920), 49b-88a [Dibace eksik], (İstanbul: Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 2215), 136b-1160b [Dibace eksik].

⁴² Seyyid Ali el-'Acemî, *Hâşiyeye 'alâ Hâşiyeti'l-Cürcânî 'alâ Şerhi'l-Metâli* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 324), 1b-77a. Diğer nüshalara örnek: (İstanbul: Millet Yazma Eser Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1878), 1b-126b; (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 1377), Not: Kataloglarda Seyyid Ali'nin Şemsiyye Hâşiyesi üzerine olan eserlerinin nüshaları bazen yanlışlıkla Metâlî Hâşiyesi üzerine olan eser şeklinde kaydedilmiştir (meselâ Carullah, 1399), buna dikkat edilmelidir.

<p>Bitiş Cümleleri (Amcazade Hüseyin, 324, 77a)</p>	<p>قوله: (كما توهمه كثيرون) بناء على إخلال الجزء الصوري من الحد التام فلا يشتمل حينئذ على جميع الأجزاء فلا يكون تاما والحق أن أجزاء الحد التام... ولأن الخاص يفيد التميز والتميز إنما يحصل بعد الاشتراك. ولنكتف هذا القدر من الكلام والعلم عند من هو للغيب علام. تم يعون الله وحسن توفيقه.</p>
---	--

Seyyid Ali'ye aidiyetinden emin olunan eserler bu şekildedir. Kataloglarda Seyyid Ali'ye nispet edilen ancak aidiyeti şüpheli olan bir çalışma daha vardır: *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akāidi'n- Neseḫiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Raḡıp Paşa, 735, 1b-97b). Yani ona, Necmeddîn Ömer en-Neseḫî'nin (ö. 537/1142) *el-'Akāidü'n-Neseḫiyye* diye bilinen muhtasar kelâm metni için Sa'deddîn et-Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) kaleme aldığı *Şerhu'l-'Akāid* adlı ünlü şerhe Şemseddin Ahmed el-Hayâlî'nin (ö. 875/1470 [?]) yazdığı meşhur hâşiyenin bir hâşiyesi nispet edilmektedir. Bu nispetin gerekçesi ise ilgili nüshanın kapak sonrasındaki sayfasında “*Hâşiye 'ale'l-Hayâlî li-Molla 'Acem rahimehullah*” şeklinde bir ibarenin bulunması ile zahriyesinde “*Hakîm-i 'Acem*” yazmasıdır.

Ancak bu nispet iki açıdan kuşkuludur. Birincisi klasik kaynaklarda Seyyid Ali'nin böyle bir çalışmasından bahsedilmemektedir. Buna bir ek olarak da kütüphanelerde başka bir nüshası tespit edilememiştir. İkincisi Hayâlî'nin vefatı 875/1470 veya buna yakın bir tarihtedir. Vefat ettiği otuz üç yaşında olmasına nazaran doğumu 840/1436'lı yıllara tekabül etmektedir. Tahsilini tamamlayıp ilgili hâşiyeyi yazabileceği en erken vakitler 860'lardan sonrası olmalıdır. Seyyid Ali ise 860/1456 yılında vefat etmiştir ve de erken yaşta vefat ettiği bilinmediğine göre Hayâlî ile kuvvetle muhtemel kuşak farkı bulunmaktadır. Hem tarihsel arka plana hem de ilmî teamüllere bakılırsa Seyyid Ali'nin Hayâlî'nin hâşiyesine bir hâşiye yaz(a)mayacağı, yazma ihtimaline nazaran daha güçlüdür.

Başlangıç Cümleleri (Ragıp Paşa, 735, 1b)	بسم الله الرحمن الرحيم، قال: (عامله الله بلطفه الخطير). أقول: معنى الخطير العظيم. فإن قيل: إن لفظ "عامله" ههنا غير مناسب، بل غير جائز؛ لأن عامل "عَامَلَهُ" من عامل المعاملة، والمعاملة إنما تُستعمل فيما كان فيه المعاوضة من الجانبين...
Bitiş Cümleleri (Ragıp Paşa, 735, 97b)	قال: (الوجهان الأولان يفيدان أن تفضيل رُسل البشر إذ لا قائل بالفصل بين آدم وغيره). أقول: فيه نظر؛ لأن محمداً عليه السلام أفضل من آدم عليه السلام بقوله: "أنا سيّد أولاد آدم". والمراد من أولاد آدم ههنا نوع الإنسان... لأننا نقول: إنّ المراد من الإنسان هو غير محمد عليه السلام بقريّة المحلّ، تأمل. تمت تمام.

Burada son olarak Seyyid Ali'ye hatalı nispet edilen iki esere de temas etmekte fayda vardır. Riyâzzâde Abdüllatif (ö. 1078/1667) *Esmâü'l-kütübi'l-mütimme li-Keşfi'z-zünûn* adlı eserinde Seyyid Ali'ye *Câmi'ü'l-lüga* ve *er-Râmûz* [*'ale's-Sihâh*] adlarında iki eser nispet etmiştir.⁴³ Lakin bu eserler, -esasen *Keşfü'z-zunûn*'da da belirtildiği üzere- Seyyid Ali el-'Acemî'ye değil, bilakis Seyyid Muhammed b. Seyyid Hasan b. Seyyid Ali (ö. 866/1461) adındaki bir âlime aittir.⁴⁴ Anlaşılacağı üzere bu, müellif isimlerindeki benzerlikten kaynaklanan bir hatadır.

Sonuç

Seyyid Ali, Acem bölgesinin kıymetli ilim adamlarından dersler alarak kendisini geliştirdikten sonra geldiği Anadolu coğrafyasında önemli tedris ve telif faaliyetlerinde bulunarak Osmanlı ilim geleneğinin olgunlaşmasına katkı sağlamıştır. Bu çabaları sayesinde Kastamonu'da Candaroğlu İsmail Bey'in, Edirne'de II. Murad'ın ve İstanbul'da II. Mehmed'in takdir ve taltifine mazhar olmuştur. Yetiştirdiği talebeler ve telif ettiği eserler vasıtasıyla Acem bölgesinin ilmî birikimini Osmanlı'ya taşıyan öncü âlimlerden biri olmuştur.

Klasik ve modern kaynaklardan yararlanılarak Seyyid Ali'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti üzerinde durulan bu makale, literatürde hakkında herhangi bir çalışmanın bulunmadığı bir âlimin tanınmasına ve kendisinden istifade edilmesine imkân sağlamıştır.

⁴³ Riyâzzâde Abdüllatif b. Muhammed el-Hanefî, *Esmâü'l-kütübi'l-mütimme li-Keşfi'z-zunûn*, thk. Muhammed et-Tuncî (Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1403/1983), 122, 157.

⁴⁴ Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerafettin Yaltkaya - Kilisli Rıfat Bilge (Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1941), 1/572, 1/831.

Esasen bir âlim veya düşünürden hakkıyla istifade etmek onun eserleri, daha doğrusu eserlerinde kaydettiği görüşleri üzerinde tefekkür etmekle gerçekleşebilir. Bu makale - sınırlarını vazettiği surete uygun olarak- Seyyid Ali'nin eserlerine dair tanıtıcı bilgiler sunmakla yetinmiş ve bir nevi asıl yapılması gereken çalışmalara mukaddime teşkil etmiştir. Bundan sonra iki temel adım daha atılmalıdır. Birincisi Seyyid Ali'nin eserlerinin tenkitli neşre konu edilmesidir. Bu sayede eserlere kolay erişim imkânı sunulmuş ve nitelikli istifadenin önü açılmış olacaktır. İkinci ve nihayette arzulanan adım ise Seyyid Ali ile bir şekilde tesir-teessür ilişkisi kurulabilecek önceki, çağdaşı ve sonraki dönem ulemasının fikirlerini de hesaba katarak, hatta takip ve tenkit bağlamında mukayese ederek onun düşünce sisteminin ortaya konmasıdır. Bu, ilmin birikimsel bir faaliyet olması hasebiyle biraz zaman ve nispeten ortak çaba isteyen bir süreçtir. Birkaç akademik çalışmanın koordineli bir şekilde Seyyid Ali üzerine teksif edilmesi ve sağlam yöntemler kullanılarak gerçekleştirilmesi bunu mümkün kılabilir.

Kaynakça

- 'Acemî, Seyyid Ali el-. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Cürçânî 'alâ Şerhi'l-Metâli'*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 324, 1b-77a.
- 'Acemî, Seyyid Ali el-. *Hâşiye 'alâ tasavvurâti Hâşiyeti'l-Cürçânî 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye*. İstanbul: Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, 307, 79b-107a.
- 'Acemî, Seyyid Ali el-. *Hâşiye 'alâ tasdîkati Hâşiyeti'l-Cürçânî 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yozgat, 603, 17b-68b.
- Abdüllatif b. Muhammed el-Hanefî, Riyâzzâde. *Esmâü'l-kütübi'l-mütimme li-Keşfi'z-zunûn*. thk. Muhammed et-Tuncî. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 3. Basım, 1403/1983.
- Acemî, Seyyid Ali el-. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkif*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 387.
- Arslan, Ali. "Osmanlılar'da Coğrafi Terim Olarak 'Acem' Kelimesinin Manası ve Osmanlı-Türkistan Bağlantısındaki Önemi (XV-XVIII. Yüzyıllar)". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 8/8 (01 Eylül 1997), 83-87. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000144
- Aydın, Cengiz. "Ali Kuşçu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "İsmâil Bey Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/87-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Edirneli Mecdi Efendi. *Tercüme-i Şekâik*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1852.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Kadızzâde-i Rûmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Kadızzâde-i Rûmî". *İslâm Düşünce Atlası*. Erişim 09 Şubat 2023. <https://islamdusunceatlası.org/kadizade-i-rumi/378>
- Hasan Çelebi. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkif*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Carullah, 1176.

- Hoca Sâdeddin Efendi. *Tâcü't-tevârîh*. 5 Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- Karagöz, Nail. "Candaroğlu İsmail Bey Ve Hulviyyât Adlı Eserindeki 'Fıtır Sadakası' Bâbı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 267-288.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Acem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/321. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kâtib Çelebi. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkâdir el-Arnâvut. İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. M. Şerafettin Yalçın - Kilisli Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1941.
- Kefevî, Mahmûd b Süleyman el-Hanefî. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtar*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Halet Efendi, 630, 524 vr.
- Koca, Muhammed Ali. "Seyyid Şerîf El-Cürçânî: Hayatı, Entelektüel İlişkileri ve Eserleri". *Hâşiyetü't-tecrîd*. 35-95. Ankara: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye, 2020.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=52055&tarama=leknevi+fevaid>
- Seydâlizâde, Yakub b. Seyyid Ali el-'Acemî. *Mefâtihu'l-cinân ve mesâbihu'l-cenân fî şerhi Şir'ati'l-İslâm*. Dersaadet (İstanbul): Matbaa-yı Osmaniyye, 1315.
- Şemsettin Sami. *Kâmûsü'l-a'lâm*. 6 Cilt. Ankara: Kaşgar Neşriyat, 1996.
- Şen, İsrâfil. *Şerhu'l-Mevâkıf ve Hâşiyeleri Bağlamında Naklî Delilin Kesinliği Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1975.

Bilâd-ı İslâm Havzalar Haritası. İslâm Düşünce Atlası. Erişim 08 Şubat 2023.
<https://islamdusunceatlası.org/images/gallery/HAVZALAR.jpg>

**The Life, Works and Scientific Personality of Sayyid Ali al-Acemî as a Pioneer Scholar
who Carried the Scientific Experience of the Acem Region to the Ottoman Empire**

Research Assistant, İsrail ŞEN

Extended Abstract

While “Acem Region (Bilâd-ı ‘Acem)” refers to today's Iran (Persian) and places close to it in special usage, in general usage it starts from eastern Iraq (Irak-ı ‘Acem) and Azerbaijan to Khorasan, Transoxiana and Turkistan. It has a wide content that can cover the entire geography beyond Iraq.

This region includes many important cities that are famous for the scholars and scientists they have trained. There are many students and scholars who went to the Acem region from the Ottoman Empire and came to the Ottoman Empire from this region. Such scientific travels have enabled the two geographies to interact with each other and have been instrumental in scientific fluidity. For example, one of the best examples of this was Kadızâde-i Rûmî (d. 844/1440) and his students. After studying in various cities of the Ottoman Empire, Kadızâde travels to the Acem region and contributes to the transfer of the scientific knowledge in the Ottoman Empire to that region. In addition, he takes lessons from important teachers in that region and brings his existing knowledge to an advanced level. On the other hand, he encourages his students to go to the Ottoman Empire. Both such incentives and some conditions of the region enabled many scholars and students to come to the Ottoman Empire.

Sayyid Ali al-Acemî (d. 860/1456), who is the subject of the article, is one of the important scholars and one of the pioneers of this process, who brought the scientific accumulation of the Acem region to the Ottoman Empire. Sayyid Ali, who was also a student of Kadızâde, completed his education in various cities of the Acem region, gave lectures there and, for some reasons, 9/15, which is considered to be one of the most scientifically productive periods of the Ottoman Empire. It came to the Ottoman Empire in the middle of the century. Sayyid Ali, who came from the Acem region equipped, rose to a respectable position by proving his competence to the scholars and state dignitaries of the age. He also carried out

educational activities in important scientific cities of the Ottoman Empire and wrote valuable works.

Despite having an important place both scientifically and historically, there is a great gap in Turkish, Arabic and English literature on Sayyid Ali's life, works and scientific personality. No direct or indirect academic activity has been found about him. The fact that the life of this scholar, who has a respected place among the scholars of his age, is not known and his works are not known, means that he is deprived of many benefits, especially in terms of the Ottoman scientific tradition.

The article consists of two main sections and conclusion following the introduction. In the introduction, information is given about the Acem region and important scholars who provided the interaction between this region and the Ottoman geography. In this respect, apart from Sayyid Ali, Kadızâde and his student Ali Kuşçu (d. 879/1474), Fahreddin-i Acemî (d. 865/1460-61 [?]), Alaeddin Ali et-Tusi (d. 887/1482), Muhyiddin et-Talishi (d. 887/1482), Fethullah al-Shirvani (d. 891/1486), Mes'ud al-Shirvani (d. 905/1499), Acem Sinan al-Ganjavi (d. 922/ 1516) and Hâfız-ı Acem (d. 958/1551) were contacted. Research management is also mentioned in the introduction. Namely, two basic methods were used in the study, namely, the comparative analysis of classical and modern biography and bibliographic sources, and the scanning of the catalogs of manuscript libraries. Regarding the second method, all the copies attributed to Sayyid Ali were examined one by one and checked, and the relative errors were determined.

The first chapter is devoted to the life and scientific personality of Sayyid Ali. In this context, the sources directly or indirectly related to Sayyid Ali were examined and an attempt was made to capture a holistic view of his life. The scarcity of biographical works of the Acem region has brought some gaps, but this has been tried to be closed through different channels.

In the second part, the works of Sayyid Ali, all of which are in writing, were identified and introduced. Here, firstly, the works attributed to Sayyid Ali in classical sources were determined. Afterwards, various manuscripts catalogs were scanned and various copies were found both on these and other works attributed to Sayyid Ali. Some of the correct ones were recorded and introduced, and the erroneous ones were briefly touched upon. In addition, the

beginning and ending sentences of the related works were also included in the form of tables, for the sake of convenience in possible searches.

In result, the importance and leadership of Sayyid Ali in the transfer of scientific accumulation in the Acem region to the Ottoman Empire was emphasized again, the studies that could be done about him were pointed out, and some suggestions were made about the method to be followed in the study process.

Keywords: Acem Region (Bilâd-ı 'Acem), Kalam, Logic, Sayyid Ali al-'Acemî, 9/15. Century Ottoman Scholars.

Acem Bölgesinin İlmî Birikimini Osmanlı'ya Taşıyan Öncü Bir Âlim Olarak Seyyid Ali el-Acemî'nin Hayatı, Eserleri ve İlmî Şahsiyeti
Arş. Gör. İsrail Şen

Geniş Özet

“Acem bölgesi (Bilâd-ı 'Acem)” hususî kullanımda günümüzdeki İran (Fars) ve ona yakın yerleri ifade etmekteyken, umumî kullanımda Irak'ın doğusu (Irak-ı 'Acem) ve Azerbaycan'dan başlayıp Horasan, Mâverâünnehir ve Türkistan'a değin tüm *Irak ötesi* coğrafyayı kapsayabilecek geniş bir içeriğe sahiptir. Bu bölge yetiştirdiği âlim ve bilim insanlarıyla ünlü pek çok önemli şehri içermektedir.

Osmanlı'dan Acem bölgesine giden, bu bölgeden de Osmanlı'ya gelen birçok talebe ve ulemâ bulunmaktadır. Gerçekleştirilen bu tarz ilmî seyahatler iki coğrafyanın birbiriyle etkileşim kurmasını sağlamış ve ilmî akışkanlığa vesile olmuştur. Meselâ buna en güzel örneklerden birini Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440'dan sonra) ve öğrencileri teşkil etmiştir. Kadızâde Osmanlı'nın muhtelif şehirlerinde tahsilde bulunduktan sonra Acem bölgesine seyahat eder ve Osmanlı'daki ilmî birikimin o bölgeye taşınmasına katkı sağlar. Ayrıca o bölgede önemli hocalardan da dersler alarak mevcut birikimini ileri bir seviyeye getirir. Diğer taraftan da yetiştirdiği öğrencilerini Osmanlı'ya gitme noktasında teşvik eder. Gerek bu gibi teşvikler gerekse de bölgenin bazı şartları pek çok âlim ve talebenin Osmanlı'ya gelmesini sağlamıştır.

Acem bölgesinin ilmî birikimini Osmanlı'ya taşıyan önemli âlimlerden ve bu sürecin öncülerinden olan bir âlim de makalenin konusunu teşkil eden Seyyid Ali el-Acemî'dir (ö. 860/1456). Kadızâde'nin de öğrencisi olan Seyyid Ali, Acem bölgesinin muhtelif şehirlerinde eğitimini tamamlamış, oralarda dersler vermiş ve bazı sebepler muvacehesinde Osmanlı'nın ilmî olarak en verimli dönemlerinden kabul edilen 9/15. yüzyılın ortalarında Osmanlı'ya gelmiştir. Acem bölgesinden donanımlı bir şekilde gelen Seyyid Ali, çağın ulemasına ve devlet ricaline yetkinliğini ispat ederek saygın bir konuma yükselmiştir. Osmanlı'nın da önemli ilim şehirlerinde tedris faaliyetleri icra etmiş ve kıymetli eserler kaleme almıştır.

İlmî ve tarihi olarak önemli bir yeri haiz bulunmasına karşın Seyyid Ali'nin hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetine dair Türkçe, Arapça ve İngilizce literatürde büyük bir boşluk söz konusudur.

Onun hakkında doğrudan veya dolaylı olarak gerçekleştirilmiş hiçbir akademik faaliyete rastlanılamamıştır. Yaşadığı çağın ulemâsı arasında saygın bir yere sahip olan bu âlimin hayatının bilinmemesi ve eserlerinin tanınmaması özellikle Osmanlı ilim geleneği açısından pek çok faydadan mahrum kalınması anlamına gelmektedir. Binaenaleyh ilgili eksikliğin giderilmesi adına bu makalenin yazılması uygun ve gerekli görülmüştür.

Makale girişi müteakip iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte Acem bölgesi ve bu bölge ile Osmanlı coğrafyası arasındaki etkileşimi sağlayan önemli âlimler hakkında bilgi verilmiştir. Bu minvalde -Seyyid Ali'nin haricinde- Kadızâde ve öğrencisi Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Fahreddin-i Acemî (ö. 865/1460-61 [?]), Alâeddin Alî et-Tûsî (ö. 887/1482), Muhyiddîn et-Tâlišî (ö. 887/1482), Fethullah eş-Şîrvânî (ö. 891/1486), Mes'ud eş-Şîrvânî (ö. 905/1499), Acem Sinân el-Gencevî (ö. 922/1516) ve Hâfız-ı Acem (ö. 958/1551) gibi ulemâya temas edilmiştir. Yine girişte araştırma yönetimine de değinilmiştir. Şöyle ki çalışmada klasik ve modern biyografi ve bibliyografi kaynaklarının mukayeseli incelemesi ile yazma eser kütüphanelerinin kataloglarının taranması şeklinde iki temel yöntem kullanılmıştır. İkinci yöntemle alakalı da Seyyid Ali'ye nispet edilen tüm nüshalar tek tek incelenerek kontrol edilmiş ve nispetteki hatalar belirlenmiştir.

Birinci bölüm Seyyid Ali'nin hayatı ve ilmî şahsiyetine tahsis edilmiştir. Bu bağlamda Seyyid Ali'yle doğrudan veya dolaylı alakası bulunan kaynaklar incelenmiş ve hayatına dair bütüncül bir tasavvur yakalamaya çalışılmıştır. Acem bölgesinin biyografi türü eserlerinin azlığı bazı boşlukları beraberinde getirmiştir ancak bu da farklı kanallar ile kapatılmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde Seyyid Ali'nin -tamamı yazma hâlinde olan- eserlerinin tespit ve tanıtımı yapılmıştır. Burada da öncelikle klasik kaynaklarda Seyyid Ali'ye nispet edilen eserler belirlendi. Daha sonra çeşitli yazma eser katalogları taranarak hem bunlara dair hem de bunların haricinde Seyyid Ali'ye nispet edilen bazı eserlere dair çeşitli nüshalar bulundu. Bunlardan nispeti doğru olanlar kaydedilerek tanıtıldı, hatalı olanlara da kısaca temas edildi. Ayrıca -olası taramalarda kolaylık sağlaması adına- ilgili eserlerin başlangıç ve bitiş cümlelerine de tablo şeklinde yer verildi.

Sonuçta ise Seyyid Ali'nin Acem bölgesindeki ilmî birikimin Osmanlı'ya taşınmasındaki önemi ve öncülüğü tekrar vurgulanmış, hakkında yapılabilecek çalışmalara işaret edilmiş ve çalışma sürecinde takip edilmesi gereken yönetime dair bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Acem Bölgesi (Bilâd-ı 'Acem), Kelam, Mantık, Seyyid Ali el-'Acemî, 9/15. Yüzyıl Osmanlı Âlimleri.

Nicholas Rescher'in Mantık İlimine Katkıları Kitap İncelemesi

Nicholas Rescher's Contributions to the Science of Logic Book Review

Burak DOĞAN

mrburakdogan@gmail.com

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı

Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Logic

[0000-0003-1099-1509](https://orcid.org/0000-0003-1099-1509)

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
25 Ekim/October 2023	Kitap İncelemesi / Book Review	15 Ocak / January 2024	15 Mart / March 2024

Atıf Bilgisi / Cite as:

Doğan, Burak. "Nicholas Rescher'in Mantık İlimine Katkıları Kitap İncelemesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Mart 2024), 534, 537.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1380867>.

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Nicholas Rescher'in Mantık İlmine Katkıları Kitap İncelemesi

Nicholas Rescher'in, yıllar boyunca Avrupa ve Amerika'da mantık, felsefe gibi konular üzerine çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Genç yaşta akademik çalışmalara başlayan Rescher özellikle Arapça Mantık¹ ile ilgili çalışmalar yürütmüş ve birçok eser kaleme almıştır. İncelemekte olduğumuz eseri kaleme alan Ahmet Kayacık da yıllar boyunca mantık alanında çalışmalar yapmış akademisyenlerden biridir. Türkiye'de Rescher üzerine birçok çalışma yapmış birisi olarak Kayacık'ın bu çalışması literatür açısından önem arz etmektedir. Ahmet Kayacık Rescher'in eserlerinden biri olan *İslam Mantık Tarihi* adlı eserini çevirmiş ve *İslam Mantık Tarihi Üzerine Araştırmalar* adlı eserin de on dört bölümünden dördünü bizzat çevirmiş ve esere çeviri editörlüğü yapmıştır. Bahsi geçen iki eser de Litera Yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. İncelemek üzere bu eseri seçmemizin temel sebeplerinden birisi de budur. Rescher'in iki eseri Türkçeye kazandırılmış olsa da onun mantık çalışmalarını iki esere sığdırmak mümkün değildir. Kayacık vasıtasıyla Rescher ve çalışmaları hakkında daha detaylı bilgiye sahip olmak mümkündür. Bu çalışmaların bizlere ulaşması ve tanıtılmasını mümkün kılan bu eseri inceleme niyetimiz buradan hasıl olmuştur.

Eserin incelemesine geçmeden önce alandaki yeri ve öneminden bahsetmekte fayda vardır. Eser Rescher ve mantık çalışmaları hakkında detaylı bir biçimde kaleme alınmış ilk ve tek çalışma olması bakımından Türkçe mantık literatürü açısından önem arz etmektedir. Nitekim eser içerisinde çalışma başlıklarının ve detaylarının verilmiş olması Rescher ve mantık çalışmaları üzerine gerek çeviri gerekse diğer çalışma çeşitleri bakımından çalışılacak daha çok konu ve eserin var olduğunu ortaya koymaktadır. Rescher ve eserlerine ilişkin çalışma yapacak olanların adeta bir başvuru kaynağı niteliğinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zira bu çalışmada Rescher'in mantık çalışmalarına dair detaylı bilgiye yer vermekle beraber eser sade ve anlaşılır bir dil ile kaleme alınmıştır.

Rescher'in çalışmaları yalnızca mantık alanıyla sınırlı değildir. Eserin başlığında özellikle "Mantık İlmine Katkıları" olarak belirtilmesinin sebebi budur. Buradan anlamaktayız ki Kayacık, eser içerisinde Rescher'in sadece mantık çalışmalarına odaklanmış ve Rescher'in

¹ Kayacık'ın eserini okurken zihnimizde tutacağımız ve izini süreceğimiz kilit ifadelerden biri de burada kullanılan "arabic logic (arapça mantık)" ifadesidir.

çalışmalarını mantık parantezi içerisinde ele almış ve çalışmasının kapsamını bu şekilde sınırlandırmıştır.

Eser bir Giriş (Nicholas Rescher'in Hayatı ve Eserleri), iki bölüm (Birinci Bölüm (Mantık İlmine Katkıları) ve İkinci Bölüm (Nicholas Rescher'e Yöneltilen Eleştiriler) ve Sonuç olmak üzere toplam dört kısımdan oluşmaktadır.

Eserin giriş bölümünde Rescher'in sosyal hayatı ve ilmi hayatına detaylı bir şekilde yer verilmiştir. Özellikle bu bölümde yer yer kişisel yaşamından bazı ayrıntıların verilmesi, çalışmalarının arka planını görebilmemiz ve bağlantıyı kurabilmemiz bakımından oldukça faydalı olmuştur. Rescher'in, hayatı anlatılırken, otobiyografisinden faydalanılarak biyografik bir anlatım benimsenmiştir. Önsözde de belirtildiği üzere bu bölümde bahsedilen Rescher'in eserleri, kitabın devamında incelenecek eserlerin tanıtımı mahiyetinde olup sadece isimleriyle zikredilmiştir. Yine bu bölümde eserler ve Rescher'in hayatı incelenirken dönemsel ayırım gözetilmiştir. Tarihsel olarak baktığımızda Rescher'in mantık üzerine yaptığı çalışmaların bir dönem kesildiğini görmemiz mümkündür. Giriş bölümünde bunun nedenleri üzerinde durulmuştur. Yine bu bölümde üzerinde durulan diğer önemli bir husus da Rescher-Arapça ilişkisidir. Bölüm içerisinde; Rescher'in Arapçaya nasıl merak saldığı ve öğrendiği, Arapçanın, ilmine olan etkisi ve yönelimi üzerine detaylı bir bilgi verilmiştir. Rescher'in hayatı incelenirken mantık çalışmalarına dair eleştirenlerden de bu bölümde kısaca bahsedilmiş olup eserin ilerleyen bölümlerinde bu eleştiriler ve eleştirilere getirilen cevaplar hakkında detaylıca bilgilere yer verilmiştir.

Yine bu bölümde Rescher'in içerisinde bulunduğu akademik camia hakkında detaylı bilgiler bize sunulmaktadır. Bunların paylaşılması ilerleyen bölümlerde Rescher'in çalışmalarının şekillenmesi ve getirilen eleştiriler kimler tarafından, neden getirildiği hakkında bizlere giriş mahiyetinde fikirler vermektedir. Yine bu bilgiler doğrultusunda getirilen eleştiriler hakkında yorum yapma, eleştirilerin arka planını görebilme ve bağlantı kurabilmenin zemini oluşmaktadır.

Giriş bölümünün son kısmında Rescher'in mantık eserleri sıralanmıştır. Kayacık'ın belirttiği üzere 1960-2007 yılları arasında yaptığı çalışmalar burada zikredilmiştir. Yine bu bölümde eserler konularına ve türlerine göre ayrılmıştır. Özellikle sayfa 31 ve 32 de yapılan

“Arapça Mantık ile Bağlantılı Eserler ve Diğer Mantık Kitapları” ayrımı mantık alanında çalışma yapanlar için kolaylıklar sağlamaktadır. Birinci bölümün başında zikredildiği üzere “Arapça Mantık ile Bağlantılı Eserler” başlığı altında zikredilen eserler, Rescher’in (1957- 1966) gençlik yıllarında yaptığı çalışmalar olarak zikredilmektedir.

İkinci bölümün genel bir izahı yapıldıktan sonra bölümün ilk başlığında Rescher’in gençlik eserleri dediğimiz “Arapça Mantık ile Bağlantılı Eserler” üst başlığını taşıyan ve altında dokuz eserin incelendiği bölüm takip etmektedir. Bu bölümde daha önce ismi zikredilen dokuz eser hakkında öz niteliği taşıyan eser incelemeleri yapılmıştır. Eserler hakkında genel incelemeler yapılmış, kitap başlıkları altında yer yer Rescher’in bu eserleri hangi amaçla kaleme aldığı, eserlerin muhtevası, mahiyeti, alanda hangi boşluğu doldurduğu, başlıkları, bölümleri, yayın yerleri, yayıncıları ve yılları, -varsa- tercümelere hakkında bilgiler verilmiştir. Yine ikinci bölümün ikinci üst başlığı olan “Diğer Mantık Eserleri” başlığı altında Rescher’e ait olan on üç eser tekrardan incelenmiş ve tanıtımı yapılmıştır.

Bölümün bir diğer başlığı olan “Arabic Logic (Arapça Mantık) Hakkında” başlığı altında Rescher’in özellikle neden “Arabic” kelimesi üzerinde durduğu neden “İslamic (İslam)” veya başka isimlendirmelere gitmediği konusuna değinilmiş ve Rescher’in bakış açısıyla izah edilmiştir. Bölümün devamında bu isimlendirme hakkında getirilen bazı yorumlar ve tenkitler zikredilmiştir. Yine bölüm içerisinde getirilen tenkitlere karşı getirilen tenkitlere de yer verilmiştir.

Birinci bölümün son başlığı olan ve kitaba da ismini veren “Nicholas Rescher’in Mantık İlimine Katkıları” başlığı altında kısaca Rescher’in neden bu alanda çalışmalar yaptığı ve nelerin ilgisini çektiğine ilişkin kısa bilgilendirmeler yapıldıktan sonra önceki başlıklar altında zikredilen eserlerin tarihsel süreçleri de dikkate alınmak suretiyle alana sunduğu katkılara vurgu yapılarak; filozof, yazar ve eleştirilenlerin değerdirmeleri çerçevesinde sunulmaktadır. Eserin bu bölümüne kadar olan kısımda Rescher’in hayatı, eserleri ve mantık ilmine katkıları hakkında detaylı açıklamalar getirilmiştir.

Birinci bölümde özellikle Rescher’in eserlerine getirilen eleştiri ve değerdirmeler ışığında mantık ilmine olan katkıları bizlere sunulmuştur. İkinci bölümde (Nicholas Rescher’e Yöneltilen Eleştiriler) yazarın da belirttiği üzere “Arabic Logic” kapsamında yapılan eleştiriler

ele alınmıştır. Yazar burada eleştirileri Rescher'in *The Development of Arabic Logic* eserini baz alarak sınıflandırmıştır. Sınıflandırma *The Development* dışındaki eleştiriler ve *The Development of Arabic Logic* eleştirileri olarak iki kısma ayrılmaktadır. Kayacık burada eleştirilerin asıl hedefinin *The Development* olduğunu belirterek eser hakkındaki eleştirileri sona bırakmayı uygun görmüş ve ilk olarak *The Development* dışındaki eleştirileri kaleme almıştır. Daha sonrasında *The Development of Arabic Logic* eserine getirilen eleştirileri bizlere sunmuştur. Bölümün son başlığı olan "Diğer Eleştiriler" başlığı altında ise üç farklı düşünürün eleştirilerine detaylıca yer verilerek ikinci bölüm sonlandırılmıştır.

Çalışmada özellikle eserlerin özgün isimlerinin kullanılması eserleri araştırıp bulma konusunda araştırmacıya mutlaka yardım sağlayacaktır. Fakat ülkemizde mantık araştırması yapan her araştırmacının İngilizce bilmediğini varsayarak giriş bölümünde eserlerin özgün isimlerinin yanında Türkçe karşılıklarının da verilmesi araştırmacıya eserin konusu ve kapsamı hakkında bazı ipuçları vermektedir.

Sonuç olarak özellikle giriş bölümünde Rescher'in hayatı ve eserlerinin iç içe verilmesi akıcılığı artırmış, eserlerin Rescher'in hayatının hangi bölümünde değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin fikir sahibi olma imkânı sunmuştur. Birinci bölümde, giriş bölümünde ismi zikredilen eserler detaylı bir şekilde okuyucuya tanıtılmıştır. İkinci bölümde Rescher'e yöneltilen eleştiriler sistematik, tarafsız, sade bir biçimde okuyucuya aktarılmıştır. Özellikle Rescher'in hayatının başta sunulması ile getirilen eleştiriler hakkında okuyucuya yorum ve eleştiri getirebilecek zeminin sağlanması ve gerekli bilgilerin sunulması, düşünürün düşünce dünyasını anlama ve çalışmalarını anlamlandırma hususunda oldukça geniş bir imkân sunmaktadır. Rescher'in ilmî kişiliği ve mantık düşüncesine dair çalışma yapacaklara bir başucu kaynağı olma niteliğinde bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

e-ISSN 2980-1109

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

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayın yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p> <p>Makale Gönderim Şartları</p> <p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p> <p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p> <p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p> <p>Article Submission Terms</p> <p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır.	doctorate degree are examined.
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 01 October and 01 December for the issue of 15 March and between 01 April and 01 June for the issue of 15 September.
15 Mart tarihli sayı için 01 Ekim – 01 Aralık; 15 Eylül tarihli sayı için ise 01 Nisan – 01 Haziran tarihleri arasında yazı kabul edilir.	
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.	In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> , there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.
Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 7.500, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.	For the articles and translation studies, the upper limit are 7.500 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.
Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.	
Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.	During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required.
Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Gentium Plus yazı tipinde, 11 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 9 punto ve tek	Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Gentium plus font, 11 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 9 pt. and

satır aralığı ile yazılmalıdır.	single line pitch.
Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir. Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> 'ne devredilmiş sayılır.	In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsistemi.org <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use. Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> .
Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.	Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author. One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.
Makale Değerlendirme Süreci Ön İnceleme ve İntihal Taraması Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır. Alan Editörü İncelemesi Ön İnceleme ve İntihal Taraması	Article Evaluation Process Preliminary Examination and Plagiarism Screening The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Plagiarism rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days. Section Editor Review The study which was carried out

aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.

Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.

Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.

Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.

Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme

Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

Referee Process (Academic Evaluation)

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.

The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.

The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.

The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion,

gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.	the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.
Tashih Aşaması Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.	Correction Phase In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.
Alan Editörü Kontrolü Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.	Section Editor Control The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.
Hakem Kontrolü Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder.	Referee Control The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him

Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.	in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.
Ayrıntılı Özet Hazırlanması	Preparing Extended Summary
Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir.	At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	
Türkçe Dil Kontrolü	Turkish Language Control
Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü	English Language Control
Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir.	The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	
Yayın Kurulu İncelemesi	Editorial Board Review
Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması	Typesetting and Layout
Yayın Kurulu tarafından yayımlanması	The works which decided to be

kararlaştırılan alışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

İndekslere Veri Gnderimi

Yayımlanan sayıya ait matbu nsha yurt ii ve dışındaki referans ktphanelerine en ge 60 gn içinde; makale st verisi ise ilgili indekslere 15 gn içinde iletilir.

published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

Data Transmission to the Indexes

The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.