

2020/2

Cilt/Volume: XI

Sayı/Issue: 25

e-ISSN : 2667-6575

ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Şırnak University Journal of Divinity Faculty





e-ISSN 2667-6575

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **Ulakbim TR-Dizin, Index Copernicus, DOAJ (Directory of Open Access Journals), EBSCO Host: Academic Search Ultimate** tarafından taranan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir./ Şırnak University Journal of Divinity Faculty is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Sahibi/Owner

On behalf of Şırnak University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor

Doç. Dr. İbrahim BAZ – Şırnak University

Editör / Editor in Chief

Dr. Talip DEMİR – Şırnak University

Alan Editörleri / Field Editors

Dr. Emin CENGİZ – Şırnak University
Dr. Hasan CANSIZ – Şırnak University
Dr. İsmail KURT – Şırnak University
Dr. Ahmet ÖZDEMİR – Şırnak University
Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ – Şırnak University
Arş. Gör. Yakup AKYÜREK – Şırnak University

Yabancı Dil Editörleri / Foreign Language Editors

Öğr. Gör. Muharrem ÜNEY – Şırnak University
Öğr. Gör. Mohammad Rachid ALDERSHAWI – Şırnak University

Mizanpaj Editörü / Layout Editor

Arş. Gör. Ali KOÇAK – Şırnak University

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN	Çukurova University, Adana, TURKEY
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	Ankara University, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Ömer DURLU	Dokuz Eylül University, İzmir, TURKEY
Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA	İstanbul Sabahattin Zaim University, İstanbul, TURKEY
Doç. Dr. Bahattin KELEŞ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. David PESTROIU	University of Bucharest, Bucharest, ROMANIA
Doç. Dr. Fevzi RENÇBER	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. İbrahim BAZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. İbrahim YILMAZ	Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, TURKEY
Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ	Adıyaman University, Adıyaman, TURKEY
Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Doç. Dr. Yaşar ACAT	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Abdurrahim AYĞAN	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Ahmet GÜL	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Hafız Abdul QADEER	University of the Punjab, Gujranwala, PAKISTAN
Dr. İsmet TUNÇ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muammer ARANGÜL	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muhammed Muhi GÜNDÜZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Ruhullah ÖZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Yusuf EMRE	Şırnak University, Şırnak, TURKEY

Yayın Tarihi / Publishing Date

15 Aralık 2020 / 15 December 2020

Yönetim Yeri /Administration Place

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak Tel: +90 486 216 40 08
Şırnak University Faculty of Divinity, Mehmet Emin Acar Campus, Şırnak / TURKEY
e-mail: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi), Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Makale yayın sürecinde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Dergide yayımlanan makalelerde bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makaleler en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup dergi Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Şırnak University Journal of Divinity Faculty is published only in electronic format (online) in June and December. In the article publication process, a double-blind review fulfilled by at least two reviewers is used. Referee names are kept strictly confidential. Published language is Turkish, English and Arabic. In the articles published in the journal, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The articles have been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism. The responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors and the journal is licensed under the Creative Commons Attribution-Non-Derivative 4.0 International License.

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdulbaki GÜNEŞ	Van Yüzüncü Yıl University, Van, TURKEY
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	İstanbul University, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Ali Osman KURT	Social Sciences University of Ankara, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Baki ADAM	Ankara University, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU	Atatürk University, Erzurum, TURKEY
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	Adıyaman University, Adıyaman, TURKEY
Prof. Dr. Harun YILDIZ	Ondokuz Mayıs University, Samsun, TURKEY
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK	Necmettin Erbakan University, Konya, TURKEY
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL	Necmettin Erbakan University, Konya, TURKEY
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR	Amasya University, Amasya, TURKEY

TRİZİN

ICI JOURNALS
MASTER LIST

DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

**Academic
Search
Ultimate**
EBSCOhost

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 432-456 | **Seyyah İbn Battûta'nın Gözüyle 14. Asır İnan Toplumunda Tasavvufî Hayat**
Mystical Life in the 14th Century Iranian Society According to Traveler İbn Battûta
Abdulcebbar KAVAK
- 457-486 | **Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde İktâ Uygulamaları**
İqtâ Applications in the Period of the Rashid Caliphs
Abdulkerim ÖNER
- 487-511 | **Tâ'ün Rivayetleri Çerçevesinde Hadis Şârihlerinin Hz. Peygamberin Karantina Tavsiyesine Yönelik Yaklaşımları**
The Hadith Expositors' Approaches to the Prophet's Quarantine Advices Based on Tâ'ün Narrations
Abdulvasıf ERASLAN
- 512-532 | **Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu**
The Other Side of the Mountain: Mountain Metaphor in Sufi Exegesis
Ahmet GÜL
- 533-549 | **Kur'an'a Göre İnsana Değer Katan Unsurlar**
The Elements which Add Value to Human According to the Qur'an
Cumhur DEMİREL
- 550-574 | **Fıkıh Usûlü Literatüründe Umumu'l-Müşterek**
Umumu'l-Müşterek in Literature of Usul al-Fıqh
Fatih KARATAŞ
- 575-593 | **Peygamber Kıssalarının Aslıyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir?**
The Matter of Divine Parables' Authenticity: Why Noah Parable is Unimitated from Atlantis Legend?
Hamdullah ARVAS

- 594-627 **Ulümü'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Kâideleri Bağlamında Musannifek'in Yazma Tefsir Nüshaları Üzerine Bir İnceleme**
An Assessment on Manuscripts of Musannifek Tafsir in the Context of Ulümü'l-Qur'an and Tafsir Methodology
İsa KANİK
- 628-656 **Cumhuriyet Dönemi Dinler Tarihi Çalışmalarında Antropolojik Bakış Açısı**
Anthropological Perspective on the History of Religions Studies in the Republican Period
İsmet TUNÇ – Ali Osman KURT
- 657-681 **el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdi'nin İstishâd Ettiği Şiirler**
The Poetry Provided as Evidence by al-Jârbardi: The al-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Sample
Mahmut TEKİN
- 682-713 **Müslüman Azınlıklar Fıkhnın Kavramsal Analizi**
Conceptual Analysis of the Fiqh of Muslim Minorities
Mehmet Hicabi SEÇKİNER
- 714-740 **Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği**
New Approaches on Teaching Recitation of Qur'an: Sample of Online Qur'an Education in Ten Hours
Mustafa BAŞKONAK - Ayşe AKŞENER
- 741-762 **Arap Dili Gramerini Dil-Toplum İlişkisi Üzerinden Okuma Denemesi**
An Attempt to Read Arabic Grammar through Language-Society Relationship
Rıfat AKBAŞ

Çeviri Makaleler / Translated Articles

- 763-786 **Arap Hristiyanlığı: Kısa Bir Tarih**
Arab Christianity: A Short History
Alexander TREIGER (Çev. Recep AYDOĞMUŞ)

Seyyah İbn Battûta'nın Gözüyle 14. Asır İnan Toplumunda Tasavvufî Hayat

Mystical Life in the 14th Century Iranian Society According to Traveler Ibn Battûta

Abdulcebbar KAVAK

Doç. Dr., Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Associate Professor, Karabük University, Faculty of Divinity, Department of Siyer-i Nebi and History of Islam
Karabük, Turkey

abdulcebbarkav@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-1846-5493>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 23 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 432-456

Atıf / Cite as: Kavak, Abdulcebbar. "Seyyah İbn Battûta'nın Gözüyle 14. Asır İnan Toplumunda Tasavvufî Hayat [Mystical Life in the 14th Century Iranian Society According to Traveler Ibn Battûta]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 432-456. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.766838>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

İbn Battûta, 14. asırda yaşamış meşhur bir seyyahdır. Kuzey Afrika'dan Hindistan'a, Anadolu'dan Yemen'e kadar çok geniş bir coğrafyada seyahat etmiştir. Seyahati sırasında ziyaret ettiği şehirler, kurum ve şahsiyetlerle ilgili gözlem ve tespitlerde bulunmuş, o bölgelerin coğrafi, iktisadi, dinî ve sosyo-kültürel yapısı hakkında değerli bilgiler sunmuştur. İbn Battûta'nın seyahat ettiği bölgelerden biri de Doğu ve Batı Asya arasında önemli bir geçit noktasında yer alan İran'dır. Seyahatnamede İran'daki tasavvufî hareketlilik, tekke ve zaviyeler ile sûfîler ve bunlara ait kabirler hakkında verilen bilgiler, İran'ın on dördüncü asır tasavvufî hayatının gün yüzüne çıkarılması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca o dönem İran'da çoğunluğu oluşturan Sünnîler ile etkileri giderek artan Şîîlerin, tasavvufî kurumlara ve temsilcilerine yaklaşımı ile birbirleriyle iletişimi merak edilen bir husustur. Bu makalede İbn Battûta'nın Seyahatnamesinde verdiği bilgilerden yola çıkarak on dördüncü asırda İran'daki tasavvufî kurum ve şahsiyetler, bunların toplumsal alana etkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbn Battûta, Seyahatname, 14. Asır, İran.

Abstract

İbn Battuta is a famous traveler who lived in the 14th century. He traveled across the vast geography from North Africa to India, from Anatolia to Yemen. He provided valuable information about the geographic, economic, religious, and socio-cultural structure of those regions. One of the regions he traveled is Iran, which is located at an important crossing point between East and West Asia. The information about Sufism in Iran, the dervish lodges, and Sufis and their tombs in the travelbook is important for bringing light to the 14th century mystic life of Iran. Besides, the approach of the Sunnis, who were the majority in Iran at that time, and the Shiites, whose influence gradually increased, towards Sufi institutions and their representatives, and their communication with each other is a curious issue. In this article, we will try to examine the mystical institutions and personalities in Iran in the fourteenth century and their effects on the social area based on the information given in Ibn Battuta's travelbook.

Keywords: Sufism, Ibn Battûta, Travelbook, 14th Century, Iran.

Extended Abstract

Ibn Battûta is a famous traveler who lived in the 14th century. His full name is Mohammad b. Abdullah b. Mohammad b. Abraham al-Tahjî. He was born in Tanja in 703/1304 and died in 779/1378. Ibn Battûta started his travel, which would last about thirty years, in his hometown Tanja in 725/1325. With the order of the Moroccan Sultan Abu Inan, and as a result of the meticulous work of Muhammad ibn Ahmad ibn Juzayy al-Kalbi, the information he recorded during his travels turned into regular practice in 756/1355. The original name of his travel book, which is famous as *Rihletu Ibn Battûta*, is *Tuhfetu'n-Nuzzar fî garâibi'l-emsar ve acâibi'l-esfâr*.

Ibn Battûta, who traveled in a wide geography from North Africa to India, from Anatolia to Yemen, made observations and had findings about the cities, institutions, and personalities he visited, and about the geographical, economic, religious and socio-cultural structure of those regions, and provided important information. One of the regions where Ibn Battûta traveled is Iran. The information he gave about Iran and his findings contain very valuable clues for researchers who study the Iranian society of the 14th century.

Iran has had a distinctive place in the Islamic World from the very beginning due to its geographical, strategic, social, and sectarian position. Iran's attitude that hosts and supports the opponents of the Umayyad Dynasty has also formed the basis of the political and sectarian position of Iran today. Even though its religious-political preferences place Iran in a different place in the Islamic World, this does not mean that it is not affected by Sufi developments. Sufis and emerging Sufi orders in Iran reflected the characteristics of Baghdad, Basra, Damascus, and Khorasan schools. This change and transformation in Iran were reflected in the works of many travelers, especially in the book of Ibn Battûta, who visited the country.

The years when Ibn Battûta traveled to Iran coincided with a period when the Ilhanid State alongside with some small dynasties ruled in Iran. In addition to this administrative division in Iran, we encounter a rich demographic structure in the social field. Because, Ibn Battûta, mentions societies that diversify the demographic structure such as Persians, Azerbaijanis, Kurds, Arabs, and Balochs.

Ibn Battûta states that most of the cities he visited stand out with their natural beauties. It is understood that the major cities of Iran are full of architecturally beautiful structures, many madrasahs and zawiyas have been built, and the country is in a flourishing state with inns, baths, roads, and bridges.

It is known that most of the Sufis and the founders of the Sufi movement, who have gained a respectable place in the Islamic World with their ideas and works in the field of Sufism, are people who were born and raised in Iran or grew up abroad but did not break their ties with Iran. This rich mystical infrastructure in Iran had a positive effect on Sufi life in 14th-century Iranian society.

The prevalence of dervish lodges and zawiyas, the interest, and respect shown by the public towards the tombs of the famous Sufis are among the most mentioned points by Ibn Battûta during his trip to Iran. Dervish lodges and zawiyas served not only as mystical training places but also as boarding houses for dervishes and other guests who accommodated there. The people in Iran attached importance to visiting the Sufi graves and other places where they lived. Tombs were built on the graves of many Sufis such as Bayezid al-Bistamî, Abu Abdullah Hafif, Abu İshak Kazerûnî, Ruzbihan Baqlî, Sheikh Sa'dî al-Shirazî, Sahl b. Abdullah al-Tusterî and they became the places of tawassul for the passengers passing through that region. All these show that the Sufi environments and activities in Iranian society at that time were quite lively and the Sufis were active in social life.

In the travel book, the information about the Sufi movements in Iran, the dervish lodges and zawiyas, the Sufis and their tombs is important in terms of bringing the Sufi life of 14th-century Iran to light. In addition, the communication between the Sunnis, who constituted the majority in Iran at that time, and the Shiites, whose influence gradually increased, towards Sufi institutions and their representatives is a curious matter.

In this article, the mystical institutions and personalities in Iran in the 14th century and their effects on the social field will be discussed in the light of the information provided by Ibn Battûta in his Travel Book.

Giriş

Kuzey Afrikalı meşhur seyyah İbn Battûta'nın tam adı Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî'dir. 703/1304 yılında Tanca'da doğmuş ve 779/1378 yılında vefat etmiştir.¹ İbn Battûta, yaklaşık otuz yıl sürecek olan seyahatine 725/1325 yılında memleketi Tanca şehrinden başlamıştır.² Seyahati boyunca kaydettiği bilgiler, Fas sultanı Ebû İnan'ın emri ve Muhammed b. Muhammed b. Cüzey el-Kelbî'nin titiz çalışması sonucu 756/1355 yılında düzenli bir esere dönüşmüştür.³

Genelde *Rihletu İbn Battûta / İbn Battûta'nın Seyahatnamesi* olarak bilinen eserin orijinal adı *Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr*'dir. Eserin orijinal baskısı defalarca yapılmış ayrıca kısmen veya tam metin olarak Fransızca, İngilizce, Almanca, Portekizce, Urduca ve Türkçe'ye çevrilmiştir.⁴ İbn Battûta, seyahatnamesinde içinde Anadolu'nun da yer aldığı pek çok bölge hakkında bilgi vermiştir. Bilad-ı Rûm olarak nitelediği Anadolu'nun doğal güzellikleri hakkında oldukça övücü cümleler kullanmış örf ve adetlerinden bahsetmiştir.⁵ Seyahat ettiği bölgelerde yöneticilerin, ilmiye ve sûfiyye sınıfı mensuplarıyla halkın teveccühüne mazhar olmuştur. Onun gezdiği bölgelerde halkla kaynaşmasının sebepleri arasında bu bölgelerde yaptığı evlilikleri sayanlar da bulunmaktadır.⁶

İbn Battûtâ'nın seyahatnamesinde yer alan bölgelerden biri de İnan coğrafyasıdır. İnan hakkında verdiği bilgiler ve yaptığı tespitler, 14. asır İnan toplumu üzerinde çalışma yapan araştırmacılar için oldukça değerli ipuçlarını barındırmaktadır.

İnan coğrafik, stratejik, toplumsal ve mezhebi konumu itibariyle başından beri İslam dünyasında farklı bir yerde durmaktadır. İnan'ın Emevî hanedanına karşı muhalifleri barındıran ve destekleyen konumu, ilerleyen süreçte İnan'ın günümüzde sahip olduğu siyasî ve mezhebî konumunun da temellerini oluşturmuştur. Tarihi süreçte İnan coğrafyasına artan göçler ve toplumsal yapıdaki etnik ve kültürel değişimin bir sonucu olarak, ülkenin

¹ el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsâru'l-musannifin*, (İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye 1951), 2/169.

² İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî, *Rihletu İbn Battûta (Tuhfetü'n-nüzzâr fi garâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr)* (Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1928), 1/ 4.

³ İbn Battûta, *Rihle*, 2/ 206.

⁴ Cevdet Çakmakçı, "İbn Battûta Seyâhatnâmesi'nde Türkçe Kelimeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2006), 165.

⁵ Çakmakçı, "İbn Battûta Seyâhatnâmesi'nde Türkçe Kelimeler", 162.

⁶ Mehlika Üstündağ, "İbn Battuta Seyahatnamesine Göre XIV. Asır İnan Coğrafyasında Sosyal Yaşam", *Journal of Iranian Studies* (2017/2), 48.

demografik yapısı da değişmiştir. Bu durum ülkedeki pek çok alanda olduğu gibi konuşulan dillerin de zenginleşmesine yol açmıştır.⁷

Safevîlerin iktidara gelişiyle beraber İran'da siyasî, toplumsal ve mezhebi anlamda bazı değişim ve dönüşümler başlamıştır. Büyük oranda siyasî ve askerî baskılarla gerçekleşen bu değişim ve dönüşüm süreci oldukça sancılı geçmiştir. İran nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan Sünnî halkın zorla Şiîleştirilmesi ve yaygın olan Sünnî tekke ve tarikatların faaliyetlerinin kısıtlanması,⁸ birkaç asır içinde İran'daki toplumsal, kültürel ve mezhebî dengenin Şiîliği dayatan kesimlerin lehine değişmesiyle sonuçlanmıştır.

İran'da Sünnî kültürün zayıflamaya başlaması ve Şiîliğin İran coğrafyasının egemen ve yaygın mezhebi haline gelmesiyle beraber ulemâ, tasavvufa karşılık "bâtınî bilgi" anlamına gelen irfan kavramını kullanmaya ve bunu batını bir boyutta ele almaya başlamıştır. İrfan disiplininde de hoca talebe ilişkisi önemli olmakla beraber mürid mürşid ilişkisi, Sünnî tarikatlardaki gibi güçlü ve itaat sınırsız değildir. İrfan geleneğinde esas olan yoğun bir gayretle beraber okunan tasavvufî metinlerin içselleştirilmesidir. Düzenli olarak okunan en yaygın eserler arasında İbn Sina'nın kitapları, Sühreverdi el-Maktûl'un İshrâkî yazıları ve İbn Arabî'nin *Fusûsu'l-hikemi* ile Molla Sadra'nın *el-Esfârü'l-erba'a'sı* yer almaktadır.⁹

İran'ı ziyaret eden pek çok seyyahatçı ve kaleme aldıkları eserlerden bahsedilebilir. Bunlardan İbn Battû'tanın *Tuhfetü'n-nüzzâr* gibi İran coğrafyasının büyük bir kısmı hakkında önemli bilgiler aktaran eserlerin yanında, Hurşit Paşa'nın *Seyahatname-i Hudût* yahut Pierre Lowat'ın *Land of God* gibi sadece Osmanlı İran sınırındaki şehirler hakkında bilgi aktaran eserler de bulunmaktadır.

1. İbn Battûta'nın Seyahatnâmesinde İran

İbn Battûta'nın İran'a seyahat ettiği yıllar, İran'da İlhanlı Devletinin hüküm sürdüğü ve yönetime bazı küçük hanedanların da ortak olduğu bir döneme denk gelmiştir. Bu süreçte Azerbaycan bölgesini Çobanoğulları, Batı İran'ı Celâyirîler ve Horasan bölgesini Serbedârîler

⁷ Tahsin Yazıcı, "İran, Dil ve Edebiyat" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/415; Gene R. Garthwaite, *İran Tarihi*, çev. Fethi Aytuna (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011), 5.

⁸ Doğan Kaplan, "Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safevîler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiîleştirme Politikaları" *Marife (Şîa Özel Sayısı)*, (2008), 188-194; Mehmet Çelenk, "Safevîlerin Din Politikası ve İran'ın Şiîleşme Seyri" *ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2014/4), 11-15; Halil İbrahim Bulut, "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşısı Politikaları" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 76, (2015), 17; Abdulcebbar Kavak, "Safevîlerin Şiîleştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri" *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (Ocak 2019), 40-43.

⁹ Hamit Algar, "İran, Kültür ve Medeniyet" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/409-413.

yönetmişlerdir.¹⁰ İbn Battûta, bu hanedanlıkların yanında İnan'ın farklı bölgelerini ele geçiren bazı yönetici ve komutanların isimleriyle hâkim oldukları şehirlerden bahseder. Buna göre Tebriz, Sultaniye, Hemedan, Kum, Kaşan, Rey, Rameyn, Fergan ve Kerec şehirlerine Demirtaşoğlu Hâce Hasan, Horasan bölgesine Emîr Togaytimur ve Emir Hüseyin b. Giyaseddin, Mekran ve Kîc'e Melik Dînar, Yezd, Kirman ve Varku şehirlerine Muhammed b. Muzaffer, Hürmüz, Kîş ve Katif şehirlerine ise Melik Kutbeddin Tamahtan hâkim olmuştur.¹¹

İnan'da bu idarî bölünmüşlüğün yanında toplumsal alanda zengin bir demografik yapı karşımıza çıkmaktadır. Zira İbn Battûta, Fars, Azerî, Kürt, Arap, Beluç gibi demografik yapıyı çeşitlendiren toplumlardan bahsetmektedir. Bu toplumların örf ve adetlerinin yanında giyim kuşam, yeme içme gibi günlük yaşantılarından örnekler vermektedir. Konakladığı yahut kısa süreli gözlemlerde bulunduğu şehirler arasında Abadan, Tüster, İzec, Uşturkan, Feyruzan, İsfahan, Şîraz, Kâzerûn, Zeydeyn, Tebriz, Hürmüz, Ceravun, Kevristan, Sîraf, Sebzevâr, Meşhed, Tûs, Horasan ve Nîşâbur yer almaktadır.¹²

İbn Battûta gezdiği şehirlerin büyük bir kısmının doğal güzellikleriyle öne çıktığını aktarmaktadır. Bazı şehirlerin üretilen halı, kilim ve kumaşlarıyla, diğer bir kısım şehirlerin de meyve bahçeleri ve sebze üretimiyle öne çıktıklarını belirtmektedir. İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden genel olarak İnan'ın büyük şehirlerinin mimarî yönden güzel yapılarla dolu olduğu, çok sayıda medrese ve zaviyenin inşa edildiği, han hamam yol ve köprülerle ülkenin bayındır bir halde olduğu anlaşılmaktadır.

İlmiye sınıfı mensupları medreselerde düzenli olarak ilmî faaliyetleri yürütürken, sûfiyye sınıfı mensupları da tekke ve zaviyelerde tasavvufî eğitim ve dinî sohbetlerle meşgul olmuşlardır. Tekke ve zaviyeler sadece tasavvufî eğitim mekânları olarak hizmet vermemiş bunun yanında buralarda yatılı olarak kalan dervişler ve diğer misafirlerin iâşe ve ibateleri de karşılanmıştır. İnan'da halk, sûfî kabirlerini ve yaşadıkları diğer mekanları ziyarete önem vermiştir. Bayezid-i Bistamî, Ebû Abdullah Hafîf ve Ebû İshak Kazerûnî gibi pek çok sûfinin kabri üzerine türbeler yapılmış, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin ibadet ettiği bir mekan ise o bölgeden geçen yolcuların tevessül mercii haline gelmiştir. Bütün bunlar o dönem İnan toplumunda tasavvufî ortamların ve faaliyetlerin oldukça canlı ve sûfilerin sosyal hayatta etkin olduğunu göstermektedir.

¹⁰ Osman Gazi Özgüdenli, "İnan, Fetihden Safevîlere Kadar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/398-399.

¹¹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/145-146.

¹² İbn Battûta, *Rihle*, 1/117-252.

İran'daki dinî ve mezhebî çeşitliliğe de değinen İbn Battûta, Müslüman halkın dışında Yahudi ve Hıristiyan tebaadan ve mezhebî olarak Sünnî ve Şîî kesimlerden bahseder. İslam dünyasında ileride daha da derinleşecek olan Sünnî-Şîî çekişmesinin çok sert ve yıkıcı bir mücadeleye dönüşeceğini de ilk sinyallerini İsfahan şehrini ziyaretinde bizzat yerinde görür. İbn Battûta İsfahan şehrini ziyareti sırasında şehrin büyük bir bölümünün Ehl-i Sünnet ve Şia mensupları arasındaki kavga ve çekişme sebebiyle harap bir vaziyette olduğu ve iki kesim arasındaki çekişmenin ziyaret ettiği dönemde de devam ettiğini belirtir.¹³ İran'da Şîî kültürün siyasi baskılarla yaygınlaştırılması faaliyetlerine diğer bir örnek de Irak hükümdarı Muhammed Hüdabende'nin İslam'a girişinden sonra kendisine danışmanlık yapan Şîî din adamı Cemaleddin Mutahhar'ın yönlendirmesiyle bazı İran şehirlerinde yaşanmıştır. İbn Battûta, o dönem Şiraz kadısı olan Mecdüddin İsmail ile Irak hükümdarı Muhammed Hüdabende arasında geçen bir hadiseyi anlatırken, "Rafizî İmamîler" olarak nitelediği Şîî grubun lideri Cemaleddin Mutahhar'dan bahseder. Muhammed Hüdabende Müslüman olunca daha önceden tanıştığı Cemaleddin Mutahhar'a daha fazla saygı göstermeye ve dinî konularda istişâre etmeye başlamıştır. Cemaleddin Mutahhar, bu durumu fırsat bilerek Cuma hutbelerinde Hz. Ali ve yakınları hariç ilk üç halifenin isimlerine yer verilmemesi için Kirman, Horasan, İsfahan ve Şîrâz'ın da yer aldığı İran şehirlerinin yöneticilerine bir ferman göndermek üzere Muhammed Hüdabende'yi ikna etmiştir. Muhammed Hüdabende'nin bu fermanı, gönderildiği şehirlerde tepkiyle karşılanmış ve uygulanmamıştır.¹⁴ Yine 748/1347 yılında Horasan bölgesinde Râfizîlerden oluşan bir haydut grubun bölgedeki kölelerin ve çapulcuların da katılımı ile büyük bir silahlı güce dönüştüklerinden bahseden İbn Battûta, bunların Horasan'da yaşayan Ehl-i Sünnet halka baskı yapmaya ve onları kendi mezheplerine girmeye zorladıklarını belirtir.¹⁵

İbn Battûta'nın verdiği bu bilgiler ve yaptığı tespitler, on dördüncü asrın birinci yarısında İran'ın toplumsal yapısı içinde mezhebî çekişmeler hakkında oldukça değerli bilgiler sunmaktadır. Buradan İran'daki Şîîleştirme faaliyetleri ve buna karşı oluşan toplumsal tepkinin, Safevîlerin iktidara geldiği on altıncı asrın ilk yıllarından yaklaşık iki asır öncesinden başladığı anlaşılmaktadır.

¹³ İbn Battûta, *Rihle*, 1/124.

¹⁴ İbn Battûta, *Rihle*, 1/128-129.

¹⁵ İbn Battûta, *Rihle*, 1/248.

2. 14. Asırda İnan'da Genel Tasavvufî Durum

Dinî-siyasî tercihleri İnan'ı İslam dünyasında farklı bir yerde konumlandırırsa da bu durum tasavvufî gelişmelerden etkilenmediği anlamına gelmemektedir. İnan'da yetişen sûfiler ve ortaya çıkan tarikatlar Bağdat, Basra, Şam ve Horasan mekteplerinin karakteristik özelliklerini yansıtmışlardır. Bu tarikatlar, isimleri farklı olsa da temelde aynı tasavvufî yapı ve özelliklere sahip olmuşlardır.

Tasavvuf alanındaki düşünce ve eserleriyle İslam dünyasında saygın bir yer edinen sûfiler ile tarikat kurucularının önemli bir kısmının İnan coğrafyasında doğup yetişen yahut dışarıda yetişse de orayla bağlarını koparmamış kişilerden oluştuğu bilinmektedir. Abdullah İbn Mübârek (öl. 181/797), Fudayl b. İyaz (öl. 187/803), Hamdun Kassâr (öl. 271/884), Bayezid-i Bistamî (öl. 234/848), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896), Ebû Abdullah b. Hafîf (öl. 371/982), Ebû İshak Kazerûnî (öl. 426/1035), Ebû Hamid Gazzâlî (öl. 505/1111), Abdülkadir Geylanî (öl. 561/1166), Abdülkahir Sühreverdî (öl. 563/1168), Alaaüddeve Simnanî (öl. 736/1336), Ruzbihan Baklî (öl. 606/1209), Şihabeddin Ömer Sühreverdî (öl. 632/1234), Şeyh Sa'dî eş-Şîrâzî (öl. 691/1292), Şeyh Kutbeddin Haydar (öl. 618/1221), İbrahim Zahid Geylanî (öl. 700/1301), Safiyüddin Erdebîlî (öl. 735/1334), Ömer Halvetî (öl. 800/1397) bunlardan bazılarıdır.

İnan'daki bu tasavvufî durum 14. asırda da devam etmiştir. Bu dönemde pek çok tasavvufî akım yerini kurumsal tarikatlara bıraksa da, bu akımı oluşturan sûfilerin hem tasavvufî çevrelerde hem de halk nezdinde büyük saygı gördükleri bilinmektedir.

2.1. Tasavvufî Akımlar

İbn Battûta'nın İnan'ı ziyaret ettiği yıllarda halkın saygısına mazhar olmuş tasavvufî akımlar içinde Tayfûriyye/Bistâmiyye, Cüneydiyye, Tüsteriyye, Hâfîfiyye ve Kassâriyye'nin isimlerinden bahsedebiliriz. İbn Battûta seyahati sırasında bu tasavvufî akımların kurucularından Bayezid-i Bistamî (öl. 234/848), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (öl. 283/896) ve Ebû Abdullah Hafîf (öl. 371/982) gibi sûfilerin kabirlerini ziyaret etmiş ve ibadet ettikleri özel mekanlardan söz etmiştir.¹⁶ Ne var ki İbn Battûta, bu sûfiler ve kendilerine nispet edilen tasavvufî akımlar yerine, İnan halkının onlara karşı duyduğu saygı ve kabirlerine gösterdikleri ilgiden bahsetmeyi tercih etmiştir.

¹⁶ İbn Battûta, *Rihle*, 1/117, 134, 252.

2.2. Tarikatlar

İbn Battûta İran'daki sûfîler ve bunlara ait türbe ve zâviyeler hakkında yoğun bilgi vermekle beraber, özellikle tarikatlar hakkında son derece ketum davrandığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Battûta, İran'daki tarikatlar hakkında derin mülâhazalara ve tahlillere girmedığı gibi konakladığı zaviyelerin ve görüştüğü mutasavvıfların mensup oldukları tarikatlar hakkında da çoğu zaman görüş belirtmemiştir. İbn Battûta, o dönem İran'da bilinen Kübreviyye, Safeviyye, Halvetiyye ve Şâziliyye gibi tarikatlara değinmemiştir. Fakat İbn Battûta'nın sûfîler, türbe ve zaviyelerden bahsederken satır aralarında zikrettiği bazı bilgilerden yola çıkarak o dönem İran toplumunda yaygın tarikatlar hakkında dolaylı olarak bilgi sahibi olmaktadır. Buna göre tasavvufun kurumsallaşma sürecinin erken dönem tarikatlarından Kâzerûniyye, kendisinden ayrılan kollarla pek çok yeni tarikatın oluştuğu Sühreverdiyye ve heterodoks bir yapılanma olan Haydariyye, İran'ın toplumsal dokusunda derin izler bırakmayı başarmış ve 14. asrın ilk yarısında kurumsal yapılarını açılan zaviyelerle sürdürülebilmişlerdir.

2.2.1. Kâzerûniyye

İran'da kurumsal anlamda faaliyet yürüten ilk tarikatların başında yer alır. Kurucusu Ebû İshak el-Kâzerûnî'dir (öl. 426/1035). Kâzerûniyye daha çok İran'ın Fars bölgesinde faaliyet yürütmüştür. Ebû İshak'ın kurduğu Kâzerûniyye Hankahı, tarikatın faaliyet merkezi olmuştur. Burada posta oturanlar sırayla;

1. Ebû İshak Kâzerûnî (öl. 426/1035)
2. Hatîb Ebu'l-Kâsım Abdülkerim (öl. 442/1050)
3. Hatîb Ebû Sa'd (öl. 458/1066)
4. Hatîb Ebû Bekir Muhammed (öl. 502/1108)
5. Hatîb Ebû Hamid Ahmed'dir

14. Asrın ilk yarısında Kâzerûn Hankahında posta oturan Hatîb Abdurrahman el-Mürşidî'den (öl. 731/1330'dan sonra) bahsedilmektedir.¹⁷ İbn Battûta'nın İran'da Kâzerûn

¹⁷ Hamid Algar, "Kâzerûniyye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/146.

Hankahını ziyaret ettiği 726/1326 yılında,¹⁸ ismini zikretmediği dönemin postnişininin Şeyh Hatîb Abdurrahman el-Mürşidî olduğunu düşünüyöruz.

2.2.2. Sühreverdiyye

Sühreverdiyye tarikatının kurucusu Şeyh Şihabüddin es-Sühreverdî'dir (öl. 632/1234). Aslen İnan'ın Sühreverd kasabasından olan Şeyh Şihabüddin'in, Bağdat'ta kurduğu tarikatı bazı halifeleri yoluyla İnan'da yayılmıştır. Halifelerinden Necîbüddin Ali Büzgaş İnan'ın Şiraz şehrinde irşad faaliyetlerine başlamış ve bu amaçla ilk Sühreverdî tekkelerinden birini de Şiraz'da kurmuştur. Onun yetiştirdiği İbrahim Zahid Geylânî, Saîdüddin el-Ferganî, Kutbuddin eş-Şirazî, Şihabüddin Zerkûb eş-Şirâzî, Mevlânâ Nureddin Abdülkadir gibi mutasavvıf şahsiyetler sayesinde Sühreverdiyye tarikatı İnan'da güçlü bir altyapıya sahip olmuştur.

14. asırda İnan'da Sühreverdiyye tarikatını temsil eden ve her biri yeni bir tarikat kurucusu olan iki şahsiyetten bahsetmek gerekir. Bunlar Safiyüddin el-Erdebîlî (öl. 735/1334) ile Ahi Muhammed Halvetî'dir (öl. 780/1378). Sühreverdî şeyhi İbrahim Zahid Gilanî'nin (öl. 700/1301) halifelerinden Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî, Erdebil bölgesini merkez edinen Safeviyye tarikatının kurucusu olarak hem halk hem de idarecilerin takdir ve desteğine mazhar olmuştur. Aynı dönemde diğer halifesi Ahi Muhammed Halvetî ise Harizm bölgesinde irşad faaliyetlerinde bulunmuş ve halifesi Ömer el-Halvetî'nin (öl. 800/1397) kurucusu olduğu Halvetiyye tarikatının ilk temel taşlarını koymuştur.

İbn Battûta'nın Seyahatnamesinde silsilesinden bahsettiği tek tarikat Sühreverdiyye tarikatıdır. İsfahan şehrini ziyareti sırasında kaldığı Şeyh Ali b. Sehl Zaviyesi o dönem Şeyh Kutbeddin Hüseyin'in postnişin olduğu büyük bir Sühreverdî tekkesidir. İbn Battûta zaviyede kaldığı dönem bizzat Şeyh Kutbeddin Hüseyin'in elinden hırka ve tâc giymiştir.¹⁹

2.2.3. Haydariyye

Bu tarikatın kurucusu Kutbeddin Haydar ez-Zaveî'dir (öl. 618/1221). Kendisine intisap eden müritleri genellikle rind ve kalendermeşrep kişilerden olmuştur. Kutbeddin Haydar'ın sakallarını kesip bıyıklarını bıraktığı, müritlerinin ise kulaklarına, bileklerine, boyunlarına, ayaklarına hatta cinsel organlarına demir halkalar taktıkları, yersiz yurtsuz gezginci dervişler olduklarından bahsedilir. Suriye'de faaliyet yürüten ve tarikatına Cevlekiyye adı verilen

¹⁸ İbn Battûta, *Rihle*, 1/136.

¹⁹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/125-126.

Cemaleddin Sâvî ve müritlerinin de Kutbeddin Haydar ve müritlerine benzediği, aralarındaki temel farkın Cevlekiyye dervişlerinin bıyıklarını da kesmesi olduğu kaydedilir. İran'da ortaya çıkan Haydariyye tarikatı, daha sonra Türkistan, Hindistan ve Anadolu'ya kadar yayılmışlardır. İran'da Şîîliğin yayılmaya başlamasıyla beraber Haydariye tarikatı mensupları arasında Şîîleşme temayülü başlamıştır.²⁰

İbn Battûta, Meşhed şehrini ziyaret ettikten sonra Meşhed'in güneybatısına düşen Zava şehrine de uğramıştır. Zava şehri Haydariyye tarikatının kurucusu Şeyh Kutbeddin Haydar'ın doğduğu yerdir. Burada Haydarîlik ve şehirdeki izleri hakkında herhangi bir bilgi vermeyen İbn Battûta, Şeyh Kutbeddin Haydar'ın takipçileri hakkında şu bilgiyi aktarmaktadır: "Haydarîler, ellerine, boyun ve kulaklarına, hatta cinsel ilişkiye girmek için malum organlarına demir halka takarlar"²¹

İbn Battûta, İran'da bulunduğu dönem faaliyet yürüttükleri bilinen Kübreviyye,²² Safeviyye²³ ve Şâziliyye²⁴ tarikatlarından ise bahsetmemiştir.

²⁰ Tahsin Yazıcı, "Haydariyye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/35-36.

²¹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/252.

²² İbn Battûta'nın İran seyahati yıllarında İran'da Kübreviyyenin iki kolunun oldukça etkin oldukları söylenebilir. Bunlar; Nureddin İsferyînî'ye (öl. 717/1317) nisbet edilen kolu Nûriyye ile Rüknuddin Alâüddeve Simnânî'ye (öl. 736/1336) nisbet edilen Rükniyye koludur. Bu kollara mensup Kübreviyye şeyhleri arasında Emînuddin Abdüsselam Huncî, Fahreddin Kâzerûnî, Şehâbeddin ed-Dimaşkî, Hâcû-yi Kirmânî, Ahi Takiyüddin Ali Dostî, Mahmud Mezdekânî'nin İran'da Kübreviyye tasavvuf geleneğinin yaygınlaştırılmasında büyük rol oynadıklarını belirtmek gerekir. Bk. Algar, "Necmeddîn-i Kübrâ", 32/503.

²³ İbn Battûta'nın İran ziyaretlerinde Safeviyye tarikatı mensuplarından ve faaliyetlerinden bahsetmediği görülür. Seyahatnamesinde yer alan "Tebriz'de âlimlerden hiç kimseyle görüşmedim" (Bk. İbn Battûta, *Rihle*, 1/147) sözü, aslında durumu açıklığa kavuşturmaktadır. O dönem postnişin olan Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî (öl. 735/1334), tarikatın faaliyet merkezi olarak Tebriz'i seçmiş, halk ve idareciler üzerinde etkili olmaya başlamıştır. İbn Battûta'nın Tebriz'de Kazan Zaviyesi dışında bir tasavvufî mekâna gitmeyişiinden Safeviyye tarikatı mensuplarıyla görüşmediği sonucu çıkarılabilir. İran'da kurulan bu tarikat adını İbrahim Zahid Geylânî'nin (v. 700/1301) halifesi Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî'den (v. 735/1334) almıştır. (M. Kemaleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakâyık fi beyân-ı selâsili't-tarâik I-III*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 431), 222a) Şeyh Safiyüddin el-Erdebîlî mürşidi ve kayınpederi olan İbrahim Zahid Geylânî'nin vefatından sonra Tebriz bölgesinin en büyük tekkelerinden biri olan Erdebil Tekkesi'ni kurmuştur. Şeyh Safiyüddin, yürüttüğü faaliyetlerle hem bölge halkının hem de o dönem yönetimi elinde bulunduran devlet ricalinin destek ve takdirini kazanmıştır. Bu nedenle henüz hayatta iken kurduğu Safeviyye tarikatı, sadece İran'da değil Hindistan'dan Lübnan'a, Türkistan'dan Hicaz'a, Buhara'dan Anadolu'ya kadar geniş bir coğrafyada tanınmıştır. Bk. Reşat Öngören, "Safeviyye" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 460.

²⁴ İbn Battûta'nın İran'da bulunduğu yıllarda Şâziliyye tarikatı şeyhleri İran'ın kuzeybatı şehirlerinden Merivan ve çevresinde faaliyet yürütüyorlardı. XIV. Asrın ilk çeyreğinde Hâlidîyye köyündeki tekkede postnişin olanlar içinde Şeyh Süleyman b. Halid eş-Şâzilî ile Şeyh Abdurrahman el-Ehdel eş-Şâzilî'nin isimlerinden bahsedilmektedir. Bk. Abdussamed Tûdar, *Nûru'l-envâr der silsile-i âl-i athar*, (Tahran: İntişârât-ı Hüseyinî Neseb, 1369), 52-54.

3. 14. Asırda İnan'da Halkın Tasavvufi Kurumlara ve Mutasavvıflara İlgisi

3.1. İnan'da Tekke ve Zaviyelerin Yaygınlaşması

Tasavvufun kurumsallaşma döneminde tekke ve zaviyelerin en çok yaygınlaştığı bölgelerden biri de İnan'dır. İnan'da tasavvufi faaliyetlerin icra edildiği yapılar için tekke ve zaviye yanında çok defa hâne-kâh kelimesinin kullanıldığı bilinmektedir.²⁵ Bu tasavvufi kurumsal yapıların yaygınlaşmasında, İnan'daki Sünnî halkın ve idarecilerin verdiği desteğin rolü de büyüktür.

İbn Battûta, İnan'ı ziyareti sırasında tasavvufi kültürün yaşatıldığı kurumsal yapılar arasında farklı şehirlerde pek çok medrese ve zaviyenin varlığından bahseder. Bu şehirler arasında Tüster, İzec, Şiraz, Kâzerûn, Tebriz, İsfahan başı çekmektedir. İbn Battûta, İnan'da konakladığı yahut ziyaret ettiği başlıca zaviyelere seyahatnamesinde yer vermiştir. Bunların başlıcaları şunlardır:

1. *Mecdiye Medresesi,*
2. *Ahmed b. Musa Zaviyesi*
3. *Ebû Abdullah Hafîf Zaviyesi*
4. *Şeyh Zerkûb Zaviyesi*
5. *Şeyh Sa'dî Zaviyesi*
6. *Şeyh Ebû İshak Kazerûnî Zaviyesi,*
7. *Bayezid-i Bistamî Zaviyesi*
8. *Tebriz Kazan Zaviyesi,*
9. *Şeyh Kutbeddin Nişaburî Zaviyesi*
10. *Kevristan Şeyh Ebû Dülef Zaviyesi*
11. *Huncubal Şeyh Ebû Dülef Zaviyesi*
12. *Şeyh Şerefüddin Musa Zaviyesi*
13. *Zeynelabidin Ali Zaviyesi*
14. *Dîneveri Zaviyesi*

²⁵ Muhsin Keyânî, *Târîh-i Hâne-kâh Der İnan*, (Tahran: İntişârât-ı Tuhûrî, 1389), 182-270.

15. *Şeyh Ali b. Sehl Zaviyesi*

Basra'da karşılaştığı bir kişinin Luristan ve Irak-ı Acem bölgelerine gitmesini tavsiye ettiğinden bahseden İbn Battûta, bu güzergâhta Ramiz şehrine uğramış ve orada Şeyh Bahaeddin Ebû Zekerriyya Multânî'nin soyundan gelen İsmail adında fakat Bahaeddin olarak anılan halkın saygı gösterdiği bir ermişle görüşmüştür. Seyahatinin bundan sonraki kısmı tasavvufî mekânların yaygınlığı ve bu mekânlarda halka verilen hizmetleri göstermesi açısından oldukça önemlidir. İbn Battûta buradaki seyahatini şöyle anlatır:

"...Ramiz şehrinde bir gece kaldıktan sonra yola çıktık. Üç gün boyunca Kürtlerin yaşadığı köylerin yer aldığı bir vadide yürüdük. Her konakta gelen misafirlere ekmek, et ve helva ikram edilen bir zaviye bulunmaktadır. Bu bölgede helva, üzüm şırası, un ve yağ ile yapılır. Her zaviyenin şeyhi, imamı, müezzini, dervişlere hizmet eden hizmetçileri ve yemek yapan hizmetlileri bulunmaktadır..."²⁶

İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden İzec şehrinin İran'da Bilad-ı Lûr olarak adlandırılan bölgenin merkezi olduğu anlaşılmaktadır. Atabeklerin yönettiği bu bölgede o dönem yönetimi elinde bulunduran kişi Sultan Atabek Afrasyab b. Sultan Atabek Ahmeddir. İbn Battûta, Sultan Atabek Ahmed'in kırk dördü İzec şehrinde olmak üzere dört yüz altmış zaviye yaptırdığından bahsetmektedir.²⁷ İbn Battûta'nın zaviyelerle ilgili verdiği bu sayı, Evliya Çelebi'nin seyahatnamesinde zaman zaman verdiği abartılı rakamlara benzemektedir. Fakat her hâlükârda bölgede çok sayıda zaviye inşa edildiği anlaşılmaktadır.

İran'da tasavvufî kurumların halk arasında etkin olduğu şehirler arasında Şîraz'ın ayrı bir yeri vardır. İran'ın en önemli ilim kültür merkezlerinden biri olan Şîraz, günümüzde İran'ı oluşturan yirmi dört idarî birimden Fars Eyaletinin merkezidir.²⁸ İbn Battûta, biri 725/1325 diğeri 748/1347 yıllarında olmak üzere iki defa Şîraz şehrini ziyaret etmiştir.²⁹ Şîraz'ın çok gelişmiş ve mamur bir şehir olduğundan bahseden İbn Battûta, kurumsal tasavvufî yapılar içinde sırayla *Mecdiye Medresesi*, *Ahmed b. Musa Zaviyesi*, *Ebû Abdullah Hafîf Zaviyesi*, *Şeyh Zerkûb Zaviyesi* ve *Şeyh Sa'dî Zaviyesi*'nin isimlerini saymaktadır.³⁰

²⁶ İbn Battûta, *Rihle*, 1/119

²⁷ İbn Battûta, *Rihle*, 1/121.

²⁸ Osman Gazi Özgüdenli, "Şîraz" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/183.

²⁹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/129.

³⁰ İbn Battûta, *Rihle*, 1/126-136.

3.1.1. Mecdiye Medresesi

Şiraz'a vardığında üç arkadaşıyla beraber şehrin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından Kadı Mecdüddin İsmail b. Muhammed b. Hudâdâd'ın yaptırdığı *Mecdiye Medresesi*'ne giderek şeyhi ziyaret etmiştir. İbn Battûta, "Evliyanın kutbu ve önderi" diye nitelediği bu zattan, sadece İnan'da değil Irak'ta da ilmiye ve sûfiyye sınıfı mensuplarınca son derece saygı gösterilen ve yöneticilerin huzurunda diz çöküp sohbetini dinledikleri bir şahsiyet olarak bahseder.³¹ İbn Battûta, 748/1347 yılında *Mecdiye Medresesi*'ni ikinci ziyaretinde Şeyh Mecdüddin'in çok yaşlanmış ve zayıflamış olduğunu ifade eder.³²

3.1.2. Ahmed b. Musa Zaviyesi

İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden bu zaviyenin, Şiraz'ın hâkimi Sultan Ebû İshak'ın annesi Taş Hatun tarafından yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Zaviyeye adını veren Ahmed b. Musa'nın Hz. Ali'nin soyundan geldiği ifade edilerek şeceresi şöyle sıralanır:

1. Ahmed b. Musa
2. Musa b. Cafer
3. Cafer b. Muhammed
4. Muhammed b. Ali
5. Ali b. Hüseyin
6. Hüseyin b. Ali
7. Ali b. Ebû Talib

İbn Battûta, zaviyenin hemen yanındaki türbede sabah akşam Kur'an okunduğunu, Taş Hatun'un her pazartesi akşamı Ahmed b. Musa'nın türbesine gelerek ziyaret ettiğini ve bu ziyaret esnasında Şiraz'ın büyük âlimlerinin de hazır bulduklarını ifade etmektedir.³³

3.1.3. Ebû Abdullah Hafif Zaviyesi

Bu zaviye Şiraz şehrinde Ebû Abdullah Hafif'in kabrinin hemen yanında bulunmaktadır. İbn Battûta zaviyenin yanında bir de medrese bulunduğunu söyledikten sonra bu zaviye hakkında başka bir bilgi aktarmaz.³⁴

³¹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/127.

³² İbn Battûta, *Rihle*, 1/129.

³³ İbn Battûta, *Rihle*, 1/133.

³⁴ İbn Battûta, *Rihle*, 1/134.

3.1.4. Şeyh Zerkûb Zaviyesi

Şeyh Zerkûb Zaviyesi, Şîraz şehrinde şeyhin kabrinin hemen yanına inşa edilen bir zaviyedir. İbn Battûta bu zaviyenin de İran'daki diğer benzerleri gibi gelen yolculara ve misafirlere yemek ikram edilen bir yer olduğundan bahseder.³⁵

3.1.5. Şeyh Sa'dî Zaviyesi

İbn Battûta, Rûknâbâd nehrine yakın bir mevkide bulunan bu zaviyenin, Şeyh Sa'dî Şîrazî tarafından yaptırıldığını belirtmektedir. Zaviyenin iç kısmının bahçe şeklinde düzenlendiğini söyler. Zaviyenin yanında bir zaviye bir de medrese bulunduğunu söyler. Şeyh Sa'dî, bu zaviyeye halkın çamaşır yıkayabilmesi için mermer havuzlar yaptırmıştır. Bu sayede Şeyh Sa'dî'nin kabrini ziyarete gelen halk burada yemek yedikten sonra çamaşırını yıkayıp daha sonra evlerine dönerlermiş.³⁶

Zamanla yıpranan ve harabeye dönüşen bu zaviye, 1180/1766 yılında Zend Hanedanından Kerim Han Zend tarafından yeniden yaptırılmıştır.³⁷

3.1.6. Şeyh Ebû İshak Kazerûnî Zaviyesi

İbn Battûta, Şîraz'dan sonra iki günlük mesafede bulunan Kâzerûn şehrine gittiğinde *Şeyh Ebû İshak Kazerûnî Zaviyesi'*nde konaklamıştır. Bu zaviyenin gelen herkese ikram edilen Herîse (Keşkek) yemeğiyle meşhur olduğunu söyleyen İbn Battûta, zaviyede konaklayan misafirlerin en az üç gün kaldıklarını ve ayrılmak isteyenlerin zaviyenin şeyhinden bir şey talep etmedikçe gitmelerine izin verilmediğini belirtir. İbn Battûta zaviyede barınan ve hizmet eden yüzden fazla dervişten bahseder.³⁸ Bu sayı Şeyh Ebû İshak Kazerûnî Zaviyesi'nin ciddi kurumsal bir yapıya dönüştüğünü göstermektedir.

Bu zaviye 909/1503 yılında Safevîler tarafından yıkılmıştır.³⁹

3.1.7. Bayezid-i Bistamî Zaviyesi

İbn Battûta, Bistam şehrine geldiğinde Bayezid-i Bistâmî Zaviyesinde konaklamıştır. Fakat zaviye hakkında daha fazla bilgi aktarmamaktadır.⁴⁰

³⁵ İbn Battûta, *Rihle*, 1/135.

³⁶ İbn Battûta, *Rihle*, 1/136.

³⁷ Mustafa Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrazî" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/406.

³⁸ İbn Battûta, *Rihle*, 1/136.

³⁹ Hamid Algar, "Kâzerûnî, Ebû İshak İbrahim b. Şehriyar" *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/145.

⁴⁰ İbn Battûta, *Rihle*, 1/252.

3.1.8. Tebriz Kazan Zaviyesi

Tebriz tasavvufî hayatın yoğun ve etkin olduğu şehirlerden biri olmuştur. İnan'da tasavvuf ve tekkelerden bahseden eserlerde, Tebriz'de açılan pek çok tekke ve zaviyeden bahsedilmektedir. Ehir Hânekası ile Erdebil Tekkesi bunlar arasında en çok öne çıkanlardır.⁴¹

İbn Battûta'nın İnan'ı ziyareti sırasında Tebriz'de ismini zikrettiği başlıca tasavvufî mekân, Kazan Zaviyesi'dir. Bu zaviye gür akan derelerin ve yemyeşil ağaçların ortasında inşa edilmiştir. İbn Battûta, zaviyede misafirlere yemek ikram edildiğini belirttikten sonra yemek menüsünü de saymaktan geri durmamıştır. Buna göre günlük yemek menüsünde ekmek, et, yağ ve helvayla pişirilmiş pirinç yer almaktadır.⁴²

3.1.9. Şeyh Kutbeddin Nişaburî Zaviyesi

Nişabur'da ziyaret ettiği bu zaviyenin adını zikreden seyyahımız bunun dışında bilgi aktarmaz.⁴³

3.1.10. Kevristan Şeyh Ebû Dülef Zaviyesi

Bu zaviye, İnan'ın Kevristan şehrinde bulunmaktadır. İbn Battûta ziyaret ettiği dönem Şeyh Ebû Dülef'in Şeyh Ebû Zeyd Abdurrahman adındaki oğlunun postnişin olduğunu belirtir. Ayrıca halkın zaviyeyi ziyaret eden misafirler için yemek ikramında bulunduğundan bahseder.⁴⁴

İbn Battûta, zaviyede icra edilen faaliyetlerle ilgili olarak da şu bilgileri aktarır:

“Her Cuma gecesi halk dervişlerle beraber bu zaviyede biraraya gelip, herkesin gücü nispetinde getirdiği dirhemler toplanıp o gece infak edilir. Sabaha kadar namaz kılıp, Allah'ı zikredip ve Kur'an okuyarak geceyi ibadetle geçirirler. Sabah namazından sonra oradan ayrılırlar.”⁴⁵

3.1.11. Huncubal Şeyh Ebû Dülef Zaviyesi

İbn Battûta'nın anlattıklarından Şeyh Ebû Dülef'in Huncubal şehrindeki bu zaviyede ikamet ettiği anlaşılmaktadır. “Maneviyat aleminin kutub sûfisi” diye nitelediği Şeyh Danyal'ın kabrinin de bu zaviyede bulunduğunu söyleyen İbn Battûta, Şeyh Danyal adının bölge halkı arasında son derece saygın bir isim olduğunu belirtir. İbn Battûta “Çok tuhaf bir

⁴¹ Samed Muvahhid, *Seyrî Der Tesevvuf-i Azerbaycan*, (Tahran: İntişârât-ı Tuhûrî, 1390), 244-316.

⁴² İbn Battûta, *Rihle*, 1/147.

⁴³ İbn Battûta, *Rihle*, 1/252.

⁴⁴ İbn Battûta, *Rihle*, 1/175.

⁴⁵ İbn Battûta, *Rihle*, 1/175-176.

kişi" diye nitelediği Şeyh Ebû Düle'ın zaviyesinde bir gece kaldıktan sonra oradan ayrılmıştır. Şeyh Ebû Düle'ın zaviyeye misafir olanlara cömertçe ikramlarda bulunduğunu ifade eden İbn Battûta şöyle devam etmektedir:

"Zaviyeye girdiğimde onun bir köşede toprak zeminde oturduğunu gördüm. Üzerinde yünden yeşil eski bir cübbe, başında yünden siyah renkli bir sarık vardı. ... Bu şeyh Ebû Düle' çok ilginç biri. Zaviye için çok infakta bulunuyor. Herkese bolca hediye, elbise ve at veriyor. Gelene gidene ihsanda bulunuyor. Bu memlekette böyle birini görmedim. Nereden para geldiği bilinmiyor ancak bunlar dost ve arkadaşlarından geliyor olsa gerek. Halkın büyük bir kısmı onun ilahî yardıma mazhar olduğuna inanıyor."⁴⁶

3.1.12. Şeyh Şerefüddin Musa Zaviyesi

Tüster şehrinde bulunan bu zaviye, şehrin saygın âlim ve mutasavvıfı Şeyh Şerefüddin Musa tarafından yaptırılmıştır. Bu zât Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin soyundan gelmektedir. İbn Battûta, bilgin, ahlaklı ve erdemli bir şahsiyet olarak nitelediği Şeyh Şerefüddin'in vaazlarının çok tesirli olduğundan bahseder. Şeyh Şerefüddin'in mensup olduğu tarikata değinmeyen İbn Battûta, tövbe etmek için onun özel sohbetlerine iştirak eden kişilerin yemin ettikten sonra perçemlerinden bir tutam kesildiğini belirtmesi dikkat çeken bir husustur. İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden bu zaviyenin İran'daki en aktif ve en büyük tasavvufî kurumlardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Şerefüddin buradaki hizmetler için Sümbül, Kâfûr, Cevher ve Server isimlerinde dört kişi görevlendirmiştir. Sümbül adındaki şahsın görev alanı, zaviyeye ait vakıflardır. Kâfurun görevi misafirler için hazırlanan yemek işleriyle ilgilenmektir. Yemekleri hazırlayan aşçılar ile zaviyenin tertip düzen ve temizlik işlerinin takip edilmesi ise Serverin uhdesine verilmiştir. Zaviyede misafirlere ikram edilen yemeklerin bol ve çeşitli olduğunu dile getiren İbn Battûta, bir kişilik yemeğin dört kişiyi doyurabileceğini ifade eder. Zaviyenin mutfağının yağda biberle pişirilmiş pilav, ateşte kızartılmış tavuk, ekme, et yemekleri ve tatlılarla zengin bir menüye sahip olduğunu belirtir.

İbn Battûta *Şeyh Şerefüddin Musa Zaviyesi*'nde on altı gün kalmıştır.⁴⁷

3.1.13. Zeynelabidin Ali Zaviyesi

İbn Battûta'nın verdiği bilgilerden *Zeynelabidin Ali Zaviyesi*'nin Tüster şehrinin dışında bulunduğu anlaşılmaktadır. Zaviyenin Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelabidin Ali'ye ait olduğuna

⁴⁶ İbn Battûta, *Rihle*, 1/176.

⁴⁷ İbn Battûta, *Rihle*, 1/120.

inanılan türbenin bitişinde yer aldığını ifade eden İbn Battûta, buranın halkın yoğun ziyaret ettiği mekanlardan biri olduğu, ayrıca zaviyede dervişlerin de barındığından bahseder.⁴⁸

3.1.14. Dîneveri Zaviyesi

İbn Battûta'nı İzec şehrinde konakladığı yer *Dîneveri Zaviyesi* olmuştur. Şehrin saygın âlim şahsiyetlerinden Nûreddin Kirmanî İbn Battûta'yı misafir etmiş ve konaklama yeri olarak da *Dîneveri Zaviyesini* uygun görmüştür. Seyyahımız bu bölgede zaviyelere medrese dendiği bilgisini de vermektedir.⁴⁹ İslam dünyasının bazı bölgelerinde tasavvufî faaliyetlerin cami ve medreselerde yürütülmesi sebebiyle tekke ve zaviye yerine medrese kullanımı da yaygınlaşmıştır.

İzec şehrini ziyaretinin yaz mevsimine denk gelmesinden ve havaların çok sıcak olmasından dolayı yatsı namazından sonra zaviyenin damına çıkarak orada uyuduğu ve sabah güneş doğduktan sonra içeri girdiğini söyler. Zaviyede konaklarken içlerinde bir imam, Kur'an'ı güzel okuyan iki hafız ve bir de hizmetkârın bulunduğu on iki dervişten oluşan bir heyetin kendisini yalnız bırakmadıklarını ve buradaki zamanının çok güzel geçtiğini belirtir.⁵⁰

3.1.15. Şeyh Ali b. Sehl Zaviyesi

İbn Battûta İsfahan şehrine vardığında Cüneyd-i Bağdadî'nin müridi olan Şeyh Ali b. Sehl adına yaptırılan aynı isimli zaviyede on dört gün konaklamıştır. Muhteşem olarak nitelediği bu zaviyenin halk arasında çok saygın bir yeri olduğunu ve çok sayıda kişi tarafından ziyaret edildiğini vurgular. Duvarları Kaşânî çinilerle süslü olan zaviyenin yemekhane ve hamamının da bulunduğundan bahseder.

Şeyh Ali b. Sehl Zaviyesi'nin o dönem postnişini olan kişi Şeyh Kutbeddin Hüseyin'dir. Bu şeyhin ibadete düşkün, dervişlere karşı mütevazı, kalbi sevgiyle dolu ve cömert bir kişi olduğunu belirten İbn Battûta, şeyhle ilgili şahit olduğu bir kerameti de anlatır.

“...Bir gün Şeyh Kutbeddin kaldığım odaya geldi. Burası şeyhin bahçesine bakıyordu. O gün şeyhin kıyafetleri yıkanıp bahçeye asılmıştı. Elbiseleri arasında İsfahan halkının hezarmih adını verdikleri astarlı bir cübbe hoşuma gitmiş ve içimden “ben de bunun gibi bir cübbe istiyorum” demiştim. Şeyh odama girdiğinde hizmetçilerine “şu hezarmih'i bana getirin” diye seslendi. Cübbe getirilince kendi elleriyle onu bana giydirdi. Öpmek için şeyhin ayaklarına kapandım. Başındaki takkeyi de başıma

⁴⁸ İbn Battûta, *Rihle*, 1/119.

⁴⁹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/121.

⁵⁰ İbn Battûta, *Rihle*, 1/121.

geçirmesini ve babasının kendisine icazet verdiği gibi onun da bana icazet vermesini rica ettim....”⁵¹

İbn Battûta, bu icazeti aldığı tarihi ve tarikat silsilesini de zikretmeyi ihmal etmez. Buna göre hadise 14 Cemaziyelahir 727/ 7 Mayıs 1327 tarihinde gerçekleşmiştir. Zikredilen silsilede Şeyh Ebu'n-Necîb Sühreverdî'ye kadar şu kişiler yer almaktadır:⁵²

1. Şeyh Kutbeddin Hüseyin
2. Şeyh Şemseddin Muhammed
3. Şeyh Taceddin Mahmud
4. Şeyh Şahabeddin Ali Reca
5. Şeyh Şahabeddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî
6. Şeyh Diyâeddin Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî

Silsileden İsfahan'daki Şeyh Ali b. Sehl Zaviyesi'nin bir Sühreverdî zaviyesi olduğu ve Şeyh Kutbeddin Hüseyin'in de Sühreverdî şeyhi olduğu anlaşılmaktadır.

3.2. Halkın Sûfîlere Ait Mekanları ve Kabirleri Ziyaret Etmesi ve Adakta Bulunması

İran coğrafyası, sûfîlere ait mekânlar açısından oldukça zengin bir tasavvufî altyapıya sahiptir.⁵³ On dördüncü asrın ilk yarısında İran'ı iki defa ziyaret eden İbn Battûta da gezdiği şehirlerde halkın ilgi ve saygısına mazhar olan pek çok sûfîye ait mekândan bahsetmektedir.

İbn Battûta, Basra ile Ubulle arasında Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin ibadet ettiği bir mekândan bahseder. Halkın bu mekânın maneviyat ve bereketine inanarak saygı gösterdiğini ve gemilerle seyahat ettiklerinde, bu mekânın hizasında durup Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin maneviyatından istifade etmek ve bereketlenmek için su içip duâ ettiklerini aktarmaktadır.⁵⁴ Abadan şehrine yakın deniz kıyısında ise Hızır-İlyas'a ait bir inziva kulübesi ve karşısında dervişlerin kaldığı bir zaviyeden bahsetmektedir.⁵⁵

Tüster şehrinde halkın ziyaret akınına uğrayan mekânların başında Hz. Hüseyin'in oğlu Zeynelabidin Ali'ye ait olduğuna inanılan türbe gelmektedir. Şehrin dışında inşa edilen

⁵¹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/125.

⁵² İbn Battûta, *Rihle*, 1/125-126.

⁵³ Abdülhüseyin Zerrinkûb, *Tesevuf-i İrani Der Menzer-i Tarihi-yi Ân*, Çev. Mecdüddin Keyvânî, (Tahran: Kitabhâne-i Milli-yi İran, 1383), 39-82; Leonard Lewisohn, *Miras-ı Tasavvuf*, Çev. Mecdüddin Keyvânî, (Tahran: Neşr-i Merkez, 1389), 1/148-256; Muhsin Keyânî, *Tarih-i Hânekâh Der İran*, (Tahran: İntişârât-ı Tuhûrî, 1389), 206-270; Muvahhid, *Seyrî Der Tesevuf*, 165-370.

⁵⁴ İbn Battûta, *Rihle*, 1/117.

⁵⁵ İbn Battûta, *Rihle*, 1/118.

bu türbenin yanında bir de zaviye bulunmaktadır. Dervişlerin de barındığı bu mekânların⁵⁶ hem ziyaretçilere hem de tasavvufî faaliyetlere ev sahipliği yaptığı anlaşılmaktadır.

Şîraz, İbn Battûta'nın ziyaret ettiği İnan şehirleri içinde zengin tasavvufî kültürü ile öne çıkan birkaç şehirden biridir. İsfahan'ın ardından Şîraz'a gelen İbn Battûta bu şehirde halkın saygıyla ziyaret ettiği sûfilere ait bazı mekânlardan bahsetmektedir. Bunlar; Ebû Abdullah Hafîf Türbesi, Ruzbihan Baklî, Şeyh Zerkûb ve Şeyh Sa'dî eş-Şîrazî'nin kabirleridir.

İbn Battûta'ya göre Şîraz şehrinde halkın en çok ziyaret ettiği tasavvufî mekânların başında Ebû Abdullah Hafîf Türbesi gelmektedir. Sabah akşam ziyaret edilen türbeye halkın el sürmesi İbn Battûta'nın dikkatini çekmiştir. Türbelere el sürme geleneğinin günümüz İnan toplumunda da çok canlı olarak yaşatıldığını belirtmeliyiz.

İbn Battûta, Taş Hatun'un ilmiye sınıfına mensup çok sayıda üst düzey şahsiyetle beraber Cuma geceleri türbenin yanındaki mescide gelerek ibadet ettikleri ve vaaz dinlediklerinden bahseder.⁵⁷

Ruzbihan Baklî'nin kabri de Şîraz'daki seçkin tasavvufî mekânlar arasında yer almaktadır. İbn Battûta, Ruzbihan Baklî'nin kabrinin büyük bir caminin içinde bulunduğunu ve bu camide görevli kişinin de Şeyh Mecdüddin olduğunu ifade eder. Camide Şeyh Mecdüddin'in kurduğu bir hadis halkasından da bahseden İbn Battûta, bu ilim halkasında düzenli olarak İmam Şafîî'nin *Müsned*'inin okunduğu ve Şeyh Mecdüddin'in *Müsned*'de yer alan hadisleri rivayet ettiğini bu halkaya kendisinin de kısa bir müddet dâhil olduğunu söylemektedir.

İbn Battûta Şîraz şehrinde halkın yoğun ziyaretine uğrayan iki sûfî kabrinden daha bahsetmektedir. Bunlar Şeyh Zerkûb ile Şeyh Sa'dî eş-Şîrazî'nin kabirleridir.⁵⁸ Şeyh Sa'dî, Şîraz şehrinin kuzeybatısında bulunan zaviyesinde 691/1292 yılında vefat etmiş ve aynı zaviyeye defnedilmiştir. Zamanla harap olan kabri 1180/1766 yılında Kerim Han Zend tarafından yeniden yaptırılmıştır.⁵⁹

İbn Battûtâ, Kâzerûn şehrine vardığında Şeyh Ebû İshak'ın kabrini ziyaret etmiştir. Hint ve Çin ahalisinin Ebû İshak'ın kabrine saygı gösterdiklerini söyleyen İbn Battûtâ, Çin Denizinde seyahat eden denizcilerin hava bozulduğunda veya hırsızlardan korktukları zaman Ebû İshak'ın kabrine gelerek adakta bulduklarını belirtir. İbn Battûtâ'nın denizcilerin

⁵⁶ İbn Battûta, *Rihle*, 1/119.

⁵⁷ İbn Battûta, *Rihle*, 1/133.

⁵⁸ İbn Battûta, *Rihle*, 1/135-136.

⁵⁹ Çiçekler, "Sa'dî-i Şîrazî" 35/406.

adaklarıyla ilgili verdiği diğer bir bilgi ise oldukça dikkat çekicidir. O da adakta bulunan denizcinin bu adağını yazılı olarak taahhüt etmesidir.⁶⁰

İbn Battûta'nın bahsettiği kabirlerden biri de Bayezid-i Bistamî'nin Kabri'dir. Bistam şehrinde bulunan bu kabir, Cafer-i Sâdık'ın soyundan gelen bir zâtın kabriyle beraber aynı kubbenin altında yer almaktadır.⁶¹

3.3. Halk Arasında Sûfilere Ait Yaygın Menâkıb ve Kerâmetler

“...Rivayete göre Şeyh Ebû Abdullah otuz dervişle beraber Serendib Dağına doğru yola çıkmış ve ıssız bir yerde acıkmışlardır. Dervişler yolu da kaybedince o bölgede bulunan çok sayıda küçük filden birini yakalamak üzere şeyhten izin isterler. Fakat şeyh buna izin vermez. Dervişlerin açlığı artınca şeyhin sözüne bakmadan küçük bir fili yakalayıp keserler. Etini yerler. Şeyh ise filin etinden yemez. O gece herkesin uykuya daldığı sırada çevreden toplanan filler dervişlerin bulunduğu yere saldırırlar. Dervişleri birer birer koklayarak hepsini öldürürler. Şeyhi de koklar fakat zarar vermezler. Dahası fillerden biri şeyhi hortumunun yardımıyla sırtına alarak onu bayındır bir yere götürür. Bu bölgede yaşayan ahali şeyhi görünce hayrete düşerler. Fil hortumunun yardımıyla şeyhi tutup yere bırakır. Bölge halkı şeyhin maneviyatından istifade etmek için yanına gelirler sonra onu hükümdara götürürler.

Rivayete göre bir gün şeyh efendi hükümdarın huzurunda iken suya dalıp çıkar. Çıktığında şeyhin elleri yumuludur. Hükümdara der ki: ‘Ellerimden birini seç’. Hükümdar sağ elindeki işaret edince, Şeyh avucunu açar ve ortaya eşi benzeri bulunmayan üç adet yakut atar. Bu yakutlar o bölgede hükümdar olanların tacına konulmaktadır. Bu gelenek günümüze kadar babadan oğula devam etmiştir...”⁶²

İbn Battûta Şeyh Kutbeddin'i Nişabur şehrinin tanınmış alimi, manevî alemin kutbu, büyük vaiz ve din adamı olarak nitelemektedir. Nişabur şehrinde iken bu zâtın misafiri olduğunu ve kendisine büyük ikramlarda bulunduğunu ifade ettikten sonra çok sayıda kerametine şahit olduğunu ekler ve kendisiyle ilgili bir kerametini anlatır:

“...Nişabur'da iken bir Türk hizmetkâr satın almıştım. (Şeyh Kutbeddin) onu yanımda gördüğünde, ‘Bu adam sana yaramaz. Onu sat gitsin’ demişti. Ben de şeyhi dinleyip onu ertesi gün sattım. Şeyhe veda ederek Nişabur'dan ayrıldım. Bistam şehrine

⁶⁰ İbn Battûta, *Rihle*, 1/136.

⁶¹ İbn Battûta, *Rihle*, 1/252.

⁶² İbn Battûta, *Rihle*, 1/134.

vardığımda dostlarımdan gelen mektupta, sattığım kölenin bir adamı öldürdüğünü ve bu sebeple kısas edildiğini öğrendim..."⁶³

İbn Battûta'nın Seyahatnamesinde yer verdiği kerametlerden biri de Şeyh Mecdüddin eş-Şîrâzî hakkındadır. Şii din adamlarından Cemaleddin Mutahhar, yıllardır dost olduğu Irak Hükümdarı Muhammed Hüdabende'nin Müslüman olmasından sonra onun ve yanındakilerin daha çok saygısını kazanmıştır. Bu konumunu Şiîliğin yayılması için kullanmak istemiş ve bu amaçla Muhammed Hudabende'ye hazırlattığı bir genelge ile bundan sonra ilk üç halifenin isimlerinin Cuma hutbelerinden çıkarılması ve sadece Hz. Ali ve Ammar gibi ona uyanların isimlerinin okunmasını emretmiştir. Bağdat, Şiraz ve İsfahan halkı bu genelgeye uymayınca Hüdabende önce Şiraz kadısı Şeyh Mecdüddin'in saraya getirtmiştir. Bundan sonrasını İbn Battûta şöyle hikâye etmiştir:

"...Önce Kadı Mecdüddin huzura çıkarıldı. O sırada Sultan Karabağ'daki yazlığında idi. Sultan onun hemen saray köpeklerine atılmasını emretti. Boğazlarında zincir bulunan bu köpekler kocamandılar ve işleri insan yemektir. Köpeklerin önüne atılacak kişi geniş bir sahanlığa bırakılır, ardından bu aç köpekler üzerine salınırdı. Adam kaçmaya çalışsa da kurtulamaz ve köpekler onu yakalayıp bedenini paramparça edip etini yerlerdi.

Hayvanlar Mecdüddin'in üzerine salıverildi. Fakat nedense köpekler ona yaklaştıkça yavaşlayıp kuyruk sallamaya başladılar ve ona hiçbir şekilde saldırmadılar. Bu hadiseyi duyan sultan saraydan yalın ayak koşarak gelmiş, kadının (Mecdüddin) önünde diz çöküp ayaklarını öpmüştür. Elinden tutup üzerindeki elbiseleri ona giydirmiştir... O bölgede bu davranış en büyük tazim göstergesidir...

Sultan, (Kadı Mecdüddin'e) elbisesini giydirdikten sonra onun elinden tutup saraya götürmüş, hanımlarına da ona saygı gösterip maneviyatından nasiplenmelerini emretmiştir. Sultan Şîî mezhebinden vazgeçip halkın Ehl-i Sünnet kalabileceğine dair ülkenin her tarafına ferman göndermiştir..."⁶⁴

Sonuç

İnan Emevîler döneminden itibaren siyasî ve mezhebi açıdan İslam dünyasının genelinden farklı bir toplumsal yapılanma içerisine girmiştir. Bu yapılanma sonraki süreçte İnan toplumunun genel karakteristiği olarak bilinen hususları ortaya çıkarmıştır. İbn

⁶³ İbn Battûta, *Rihle*, 1/252.

⁶⁴ İbn Battûta, *Rihle*, 1/128-129.

Battûta'nın on dördüncü asrın ilk yarısında İran hakkında verdiği bilgiler, İran'ın toplumsal yapısında meydana gelen değişim ve dönüşümü gözler önüne sermektedir. Şîî çevrelerin mezhebî açıdan Şîîliği yaygınlaştırma çabaları, İsfahan gibi Sünnî kültürün baskın olduğu büyük bir şehirde çatışmaya dönüşmüş ve şehrin büyük bir kısmı tahrib edilmiştir.

Bununla beraber tasavvufun İslam toplumunda güçlü ve yaygın bir etkiye sahip olduğu süreçten, İran toplumu da etkilemiştir. Tasavvuf İran coğrafyasının her tarafında benimsenmiş, sûfiler son derece saygın şahsiyetler olarak halkın hüsnükabulüne mazhar olmuşlardır. Bunun doğal bir sonucu olarak sûfiler için tekke ve zaviyeler inşa edilerek nakdî ve aynî yardımlarla desteklenmiştir. Yerel yöneticiler tarafından İran'ın hemen her bölgesinde yaptırılan tekke ve zaviyeler, bu yapıların siyasî ve toplumsal zeminde buldukları olumlu karşılığın bir sonucudur. İran'da yetişen ve şöhreti ülkenin sınırlarını aşarak İslam dünyasına yayılan pek çok sûfiye ait kabirler türbe haline getirilmiş, yanlarına cami ve tekkeler ilave edilerek ziyaret mekânı ve tasavvufî faaliyetler için uygun ortamlar oluşturulmuştur. Özellikle meşhur sûfilerin kabirlerinin sıkça ziyaret edilmesi ve gösterilen saygı ile halkın bazı mezarlara el sürerek etrafında dolaşmaları, Şîî halk kültürünün Sünnî halk arasındaki etkisi olarak yorumlanabilir.

İbn Battûta, İran seyahatinde bölgenin sosyo-kültürel durumu, halkın dinî yaşantısı, şehirlerin gelişmişlik düzeyi, saygın yöneticiler ile toplumsal alanda öne çıkan âlim ve mutasavvıflar gibi pek çok alanda o dönemi aydınlatan bilgiler aktarmaktadır.

İbn Battûta'nın İran'da ziyaret ettiği ve kaldığı mekânların büyük bir kısmı tekke ve zaviyeler olmuştur. Ayrıca görüştüğü şahsiyetlerin önemli bir bölümü sûfiyye sınıfı mensubudur. Bu durum İbn Battûta'nın sūfilere ve tasavvufa olan yakınlığının yanında o dönemde tasavvufî ortamların ve faaliyetlerin oldukça canlı ve sosyal hayatta etkin olduğunu da ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Algar, Hamid. "İnan, Kùltür ve Medeniyet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Algar, Hamid. "Kâzerûniyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Algar, Hamid. "Necmeddîn-i Kübrâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Algar, Hamid. "Kâzerûnî, Ebû İshak İbrahim b. Şehriyar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1951.
- Bulut, Halil İbrahim. "Safevîlerin Ehl-i Sünnet Karşıtı Politikaları". *Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi* 76 (2015), 15-30.
- Çakmakçı, Cevdet. "İbn Battûta Seyâhatnâmesi'nde Türkçe Kelimeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi* 47 (2006), 159-168.
- Çelenk, Mehmet. "Safevîlerin Din Politikası ve İnan'ın Şiileşme Seyri". *ÇOMÜ İlahiyat Fakùltesi Dergisi* (2014), 7-35.
- Çiçekler, Mustafa. "Sa'dî-i Şîrâzî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Garthwaite, Gene R. *İnan Tarihi*. çev. Fethi Aytuna. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2011.
- Harîrzâde, M. Kemaleddin. *Tibyânü vesâilî'l-hakâyık fî beyân-ı selâsili't-tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kùtùphanesi, İbrahim Efendi, 222a.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim et-Tancî. *Rihletu İbn Battûta (Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve 'acâibi'l-esfâr)*. Mısır: el-Matbaatu'l-Ezheriyye, 1928.
- Kaplan, Doğan. "Şiiliğin İnan Topraklarında Egemenliğı: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevî Dönemi Şiileştirme Politikaları". *Marife* 8/3 (Kış 2008), 183-203.
- Kavak, Abdulcebbar. "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri". *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi* 46/46 (Ocak 2019), 37-54.
- Keyânî, Muhsin. *Târîh-i Hânekâh Der İnan*. Tahran: İntişârât-ı Tuhûrî, 1389/1969.
- Lewisohn, Leonard. *Mîras-ı Tasavvuf*. çev. Meccüddin Keyvânî. Tahran: Neşr-i Merkez, 1389/1969.
- Muvahhid, Samed. *Seyrî Der Tasavvuf-i Azerbaycan*. Tahran: İntişârât-ı Tuhûrî, 1390/1970.
- Öngören, Reşat. "Safeviyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "İnan, Fetihden Safevîlere Kadar". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "Şîraz". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tûdar, Abdussamed. *Nûru'l-envâr der silsile-i âl-i athar*. Tahran: İntişârât-ı Hüseyinî Neseb, 1369/1949.
- Üstündağ, Mehlika. "İbn Battuta Seyahatnamesine Göre XIV. Asır İnan Coğrafyasında Sosyal Yaşam". *Journal of Iranian Studies*. 2017.
- Yazıcı, Tahsin. "İnan, Dil ve Edebiyat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazıcı, Tahsin. "Haydariyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zerrinkûb, Abdülhüseyin. *Tesevvuf-i İnanî Der Menzer-i Tarihi-yi Ân*. çev. Meccüddin Keyvânî. Tahran: Kitabhâne-i Milli-yi İnan, 1383.



Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde İktâ Uygulamaları
Iqtâ Applications in the Period of the Rashid Caliphs

Abdulkerim ÖNER

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Dicle University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History
Diyarbakır, Turkey

akerimoner@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9643-1603>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 457-486

Atıf / Cite as: Öner, Abdülkerim. "Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde İktâ Uygulamaları [Iqtâ Applications in the Period of the Rashid Caliphs]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 457-486. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.794994>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

İslâm öncesi dönemde Hicaz bölgesinde belirli bir devlet sistemi yoktu. Bunun için çeşitli amaçlarla halka dağıtılan toprak parçası anlamında kullanılan iktâ kavramından bahsedilemez. Bununla birlikte Hz. Peygamber zamanında bölge idari bir merkeze kavuşturulmuş ve topraktan verimli bir şekilde istifade etmek için girişimlerde bulunulmuştur. Sahipsiz topraklar muhacirler arasında taksim edilmiş ve tarıma kazandırılmıştır. Hz. Peygamber, halkın ihtiyaçlarını gidermek amacıyla çeşitli vesilelerle toprak iktâ etmiştir. Verdiği arazilerin büyük çoğunluğu ise iskân amaçlıydı. Bütün halkın istifade edeceği yerleri iktâ olarak vermekten kaçınmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nde iktâ olarak verilen toprakların geneli, herhangi bir mülkiyetin söz konusu olmadığı mevât topraklar ve savâfi arazilerdi. Bu arazilerin verilme nedeni genel olarak fethedilen yerlerde yaşayanların gönüllerini İslamiyete ısındırmak, yeni şehirlerin kurulmasını teşvik etmek ve sınır boylarına yerleştirilen askerlerin ihtiyaçlarını karşılamaktı. Ayrıca hazineye gelir getirmesi amacıyla bazı araziler iktâ olarak dağıtılmış ve bunlar daha çok savâfi topraklardan verilmiştir. Gelir getirmesi amacıyla verilen arazilerin mülkiyet hakkı halifelerde olup tasarruf yetkisi araziye iktâ olarak alanlara aitti. İşlemek amacıyla toprakları alanlar, şartlarını yerine getirdikleri müddetçe bu topraklar üzerinde hak sahibiydiler. Ancak bu toprakları üç sene atıl bırakıp ziraat yapmadıkları takdirde yöneticiler, bu arazileri ellerinden alıp başka kişilere veriyorlardı.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hulefâ-yi Râşidîn, İktâ, İskân, Savâfi, Ölü Arazi, İhyâ.

Abstract

There was not any specific state system at *hidjâz* region before Islam. So it cannot be mentioned about *Iqtâ* term that means distributed land between Muslim for specific aims. However, in the time of the Prophet, the region was brought to an administrative center. Attempts have been made to get maximum efficiency from the soil. Empty soils were divided among the immigrants and brought to agriculture. The Prophet took land on various occasions in order to meet the needs of the people. The vast majority of the lands it gave were for settlement purposes. He refrained from giving places where all the people would benefit. The lands that were given as *Iqtâ* during the period of Rashid Caliphs savafi lands that were dead lands and lands that were not owned by any person. The reason for these lands was given to facilitate the Islamization of the conquered places in general, to encourage the establishment of new cities and to meet the needs of the soldiers placed at the border. In addition, some lands were given as *Iqtâ* to bring income to the treasury and the sawafis are mostly composed of these lands. In return, the tax levied is usually the tithe tax, sometimes tribute tax has been levied. Ownership rights of the lands given were in the caliphs and the power of disposition belonged to those who acquired the land as *Iqtâ*. Those who bought the land for cultivation were entitled to these lands as long as they fulfilled their conditions. However, if they left this land empty for three years, the caliphs would take these lands out of their hands and give it to the people they deem appropriate.

Keywords: Islamic History, Rashid Caliphs, Iqtâ, Settlement, Sawafi, Dead Land, Ihya.

Extended Abstract

In the pre-Islamic period, while the tradition of sharing the lands with another person through the *iqtâ* system was widespread in some regions, it was not common across the Hejaz region, where it began to be applied with the rise of Islam. At the behest of Prophet Muhammad (PBUH), the unowned lands in Madinah were primarily given grants of lands to those fleeing Mecca due to the oppression and persecution they suffered there during the birth of Islam in order to provide food and shelter for these refugees. Another reason why this system was applied was that the Beloved Prophet (PBUH) wanted to warm people's hearts to Islam and avert animosity and hostility against Islam, thus rendering potential attackers harmless. Yet another reason was to gain the support of the chiefs of the local tribes that migrated from the places not yet conquered by giving grants of lands to these people as an incentive to conquering new places and absorbing them into the lands of Islam.

Following the conquest of Iraq, Syria, and Egypt during the period of Four Caliphs, the lands, which had remained unclaimed up to that time for various reasons, passed into the ownership of Muslims. Such lands were acknowledged to be *sawafi* land, meaning that they had no owner at the time of the conquest, and were therefore transferred to the Treasury. Furthermore, abandoned and unproductive lands that had neither been cultivated nor settled in by anyone to claim ownership to them were also acknowledged as *mavat* (uncultivated land), thus handed over to the Treasury. The lands granted as *iqtâ* were usually *sawafi* and *mavat* lands.

For a piece of land to be granted as *iqtâ*, it had to belong to the Treasury, given that allocating private property as *iqtâ* was out of the question. The rationale behind the *iqtâ* system was to provide ownership of land to those who owned none and encourage them to cultivate it, while also urging those already engaged in farming to labour their farms even further. By this means, people would have a legal means of earning money and the economy would prosper.

Muslim territories were expanded extensively with the conquest of new locations during the caliphate of Umar ibn al-Khattab. Due to the difficulties in administering new lands from the capital city of the Islamic State, namely Madinah, a need arose for establishing new cities in these new territories. Various Muslim tribes were brought and settled here and then given grants of lands by the Treasury for settlement purposes. In fact, Muslims were granted these lands as incentives: the hearts of non-Muslims living in newly conquered places would be warmed to Islam and this religion would become permanent here. Furthermore, border security would be maintained through the lands granted to these people for permanent settlement.

Some of the lands granted as abovementioned brought revenues to the Treasury. The lands of Kisra and his relatives, the lands of those dying in or fleeing wars, and those suitable for cultivation were considered as *sawafi* and therefore granted to some Muslims for establishing farms here. The lands allocated for this purpose were all legally registered.

Since the ownership of the ownerless lands passed to the public, the authorities gave these lands to those people they deemed appropriate on various occasions. Anyone granted a piece of land for cultivation purposes retained the power of disposition over the land as long they met certain conditions. However, the maintenance of their right over these lands depended on how they managed them, which is why the right of those failing to cultivate these lands was taken away. In other words, uncultivated lands were considered as a waste of land as far as the benefit of humanity is concerned. In this case, not only individuals but also

the state suffered losses. However, these lands had to be constantly cultivated and actively maintained for the common good.

Those in possession of a piece of *mavat* land that had not been cultivated for three consecutive years were denied all their rights over this land. The logic behind this system, established for the benefit of Muslims and prosperity of the state, worked on the principle that if the time period allocated for cultivation was not used effectively, then all citizens had equal rights over this land. In actual fact, it was thanks to this system that farming was launched on uncultivated lands and sustainability of farming was encouraged.

Farmers granted pieces of land through the *iqta* system were generally licensed to be able to cultivate them so that no one else could claim ownership of them. Given that these lands were at the disposal of the Caliph, the farmers had to pay the tax for conquered lands if these lands had been conquered. Likewise, they had to pay tithe tax if these lands were accepted as lands of the tithe. As regards the amount of tax, while the farmers paid the amount determined for the conquered lands according to how they had agreed with the state, they paid one-tenth or one-twentieth of the tax as far as the tithe tax was concerned. This is to say that tax could be obtained both from the lands themselves and the crops harvested from them.

Giriş

İnsanlık, yerleşik hayata başladığı ilk günden itibaren toprakla iç içe olmuş ve onun ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Zira toprak, insanoğlunun hayatını sürdürebilmesi için vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Bazı bölgelerdeki toprakların verimli olması, o bölgelerin kıymetini bir kat daha artırmıştır. Bugün Ortadoğu olarak bilinen başta Suriye, Irak ve Mısır gibi yerlerde eskiden beri tarım yapılmış ve toprağa bağlı sınıflar oluşmuştur. Ancak bu coğrafyanın komşusu olan Arabistan yarımadasının Hicaz Bölgesi'nin bazı yerlerinde toprağa bağımlılık istenen boyutta değildi.¹

İslâm öncesi dönemde bazı devletlerde toprakları iktâ usulüyle bir başkasıyla paylaşma geleneği yaygın olmakla birlikte Arabistan bölgesinde bu sistem pek bilinmiyordu. Zira Hicaz bölgesinde belirli bir devlet mekanizması olmadığı gibi kabilevi bir yaşam kültürü hâkimdi.²

İslâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren iktâ uygulamalarının olduğu görülmektedir. Bunun temel dayanak noktası, İslâm'ın insanları çalışmaya teşvik etmesidir. Zira "İnsan için ancak çalıştığı için karşılığı vardır."³ ayeti bu gerçeği vurgulamaktadır. İslâm dini, başkasına el açmayı, insanlara yük olmayı ve toplumda sorumsuz bir sınıf oluşturmayı tasvip etmemiştir. Bunun içindir ki Mekke'den Medine'ye hicret etmek zorunda kalan ve yanlarında pek bir şey götüremeyen muhacirler, Medine'de başkasına yük olmadan yaşamlarını sürdürmeye çalışmışlar ve bu amaçla Hz. Peygamberle görüşmüşlerdi. Allah Resulü de onların ihtiyaçlarını gidermek amacıyla uğraş vermiştir. Yaptığı ilk işlerden biri, herhangi birinin mülkiyetinde bulunmayan ve tarıma elverişli olan arazileri tespit etmeye çalışmaktı. Medine halkı, sahibi bulunmayan toprakları, Allah Resul'ünün tasarrufuna bırakmışlardı.⁴ O da akrabalarını, ailelerini ve mallarını Mekke'de bırakıp inançları uğruna Medine'ye göçen ve geçim sıkıntısı çeken muhacirlere maddi destekte bulunmak amacıyla söz konusu arazilerden uygun gördüğü kişilere iktâ olarak vermiştir.⁵

¹ Detaylar için bk. Fatih Oğuzay, "Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü", (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

² M. A. Mannan, *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, çev. Bahri Zengin-Tevfik Ömeroğlu (İstanbul: Fikir Yayınları, 1980), 172.

³ Necm 53/39.

⁴ Ebû Ubeyd Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Dr. Muhammed Ammare (Beyrut: Darü's-Şuruk, 1989), 374.

⁵ Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc* (Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1979), 61; M. A. Mannan, *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, 172.

Hız. Peygamber'in muhacirlere verdiği ölü arazilerin büyük çoğunluğu iskan amaçlıydı. Zira muhacirlerin Medine'deki en önemi problemi, geçinme ve barınma ihtiyacıydı. Bu ihtiyaçlarının karşılanması için etkili yollardan biri topraktı. Bu konuda Hız. Peygamber, başta Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer⁶ ve Hız. Ali⁷ olmak üzere birçok kişiye arazi iktâ etmiştir.⁸

Yahudilere ait bazı yerleşim birimleri, Müslümanların eline geçinceye kadar muhacirlerin ciddi sıkıntı yaşadığı bilinmektedir. Onların geride bıraktıkları toprakların büyük bir kısmı muhacirler arasında pay edilmiştir.⁹

Hız. Peygamber, ölü arazileri ihyâ etmek, daha verimli hale getirmek¹⁰ ve üretimi artırmak amacıyla birçok toprak parçasını iktâ olarak vermiştir.¹¹ Bu amaçla Ensar'dan Salit adında bir sahâbîye hem ihtiyaçlarını gidermesi hem de bölgeyi tarıma kazandırması amacıyla bir arazi parçasını iktâ etmiştir. O da araziyi imar etmiş ancak verilen arazinin kendisini Allah Resul'ünün sohbetinden mahrum bıraktığı gerekçesiyle geri vermiştir. Bunun üzerine söz konusu araziye Zübeyr b. Avvâm isteyince Allah Resulü de bu araziye ona vermiştir.¹²

⁶ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 61.

⁷ Ebû'l-Hasen Nûriddîn Alî b. Abdillâh b. Ahmed b. Alî el-Hasenî es-Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mudtafâ* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1987), 4/128.

⁸ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990), 5/335-336.

⁹ M. A. Mannan, *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, 163. Mesela Benî Nadîr topraklarının bir kısmı Hız. Ebû Bekir, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm, Ebû Dücâne Simak b. Hareşe es-Sâidi ve benzeri kişilere iktâ olarak verilmiştir. Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1987), 28,31. Bir başka Yahudi kabilesi olan Benî Kurayza, Hendek Savaşı'nda müşriklerle anlaşarak Müslümanlara ihanet etmiş ve kendilerine gereken ceza verildikten sonra malları Müslümanlara dağıtılmıştır. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2003), "Meğazî", 14. Aynı şekilde Vâdilkurâ arazilerinin bir bölümü Benî Uzre kabilesinin başkanı ve aynı zamanda Hicaz halkından Allah Resulü'ne kabilesinin zekâtını getiren ilk kişi olarak bilinen Hamza b. Numan b. Hevze'ye iktâ olarak verilmiştir. Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 48; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: (Hayatı ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İmaj Yayınevi, 2003), 1/597. Bazı kaynaklarda Hamza yerine Cemra b. Nu'man geçmektedir. Bk. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 3/61. Öte yandan Hadramut bölgesinde bir toprak parçası Vâil el-Hadramî'ye vermiştir. Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 99. Hadramut, Hadramevt olarak da telaffuz edilmektedir. Arabistan yarımadasında, Yemen'in güney ve güneydoğusunda yer alan coğrafî bir bölgedir. Bk. Ebu Abdullah b. Abdillâh el-Hamevî Yakut, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977), 2/269-270.; Hüseyin Algül, "Hadramut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 07 Temmuz 2020). Yemâme'de bulunan bir arazi de Furât b. Hayyân el-Aclî'ye iktâ olarak verilmiştir. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 368; Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emval*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz (Riyad, 1986), 614; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 21; Muhamed Hamidullah, Allah Resulü tarafından Furât bin Hayyân'a hem Yemâme hem de Bahreyn'de toprak verdiğini ifade eder. Bk. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi, 1997), 30.

¹⁰ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 62; Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 173, 187,190.

¹¹ İrfan Mahmut Rânâ, *Hız. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*, çev. Ahmet Koç (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985), 39-40; Demirci, "İkta"; Mehmet Nadir Özdemir, *Hız. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 2016.

¹² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 367; Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî, *Kitâbu'l-emval*, thk. Şâkir Zîb Feyyâz (Riyad, 1986), 607. Bazı kaynaklarda Allah Resulü'nün Zübeyr'e iktâ ettiği arazinin Hayber'de hurma ve meyve ağaçlarıyla dolu Cürf adında ve iki üç fersah uzunluğunda bir yer olduğu aktarılmıştır. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 368, 372; Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 61; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emval*, 614; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ*

Hz. Peygamber'in arazilerin dışında evi olmayanlara ev veya evin yapılabileceği uygun bir toprak parçasını iktâ ettiği bilinmektedir. Nitekim Erkam b. Ebi'l-Erkam'a hicretten sonra Medine'de bir ev vermiştir.¹³ Hâlid b. Velîd, evin darlığından şikâyet edince Allah Resulü, kendisine evinin yakınında bir yer vermiştir.¹⁴ Abbâs b. Abdulmuttalib'e de aynı gerekçeyle bir ev iktâ etmiştir.¹⁵ Allah Resulü, bunların dışında zaman zaman bazı kuyuları da iktâ olarak vermiştir.¹⁶

Allah Resul'ünün verdiği iktâların bir kısmının amacı, insanların kalplerini İslâm'a ısındırmak,¹⁷ Müslümanlar için tehlikeli olabilecek kişilerin şerlerini defederek zararsız hale getirmektir.¹⁸ Öte yandan kabile reislerinin desteğini almak amacıyla henüz fethedilmemiş yerlerden gelenlere arazi vererek, bölgelerin fethini teşvik etmek ve buraların Müslümanların eline geçmesini kolaylaştırmaktır.¹⁹

Hz. Peygamber, bölgelerin fethini kolaylaştırmak ve Müslümanları cihada teşvik etmek amacıyla da arazileri iktâ etmiştir. Bu amaçla verilen araziler, henüz Müslümanların eline bulunmayan ancak bazı kişilerin istekleri doğrultusunda kendilerine verilen topraklardı.

bi-ahbâri dâri'l-Mudtafâ, 3/67. Zübeyr b. Avvam ile evli olan Esma bt. Ebî Bekir, Hz. Peygamber'in Zübeyr'e verdiği araziden hurma çekirdeklerini taşıdığını ifade etmektedir. Bk. Buhârî, "Humus", 19; Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 10/238. Bu iki toprak parçasının aynı arazi mi yoksa farklı iki arazi mi olduğu hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte aynı arazi olduğu anlaşılmaktadır. Zira muhacirlerin birçoğunun arazilere ihtiyaç duyduğu bir dönemde Zübeyr b. Avvâm'a iki ayrı arazinin iktâ edildiği düşünülemez. Öte yandan Hz. Peygamber'in Sali'ten araziye alıp Zübeyr'e vermesi de verilen arazinin mülkiyetinin tamamen Hz. Peygamber'in yönetiminde olduğunun göstergesidir.

¹³ İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, 1415), 1/198.

¹⁴ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 4/252; Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 33; Allah Resulü'nün Hâlid'e verdiği iktâ hakkında detaylar için bk. Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 133.

¹⁵ İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 4/18.

¹⁶ Rivayet edildiğine göre el-Abbâs es-Sülemî Hz. Peygamber'den Cened ve Aden arasında bulunan Desîne bölgesinde bulunan açık bir kuyuyu kendisine vermesini istedi. Allah Resulü de yolcuların su ihtiyacını engellemek ve onlardan arta kalan suyu kullanmak koşuluyla söz konusu kuyuyu kendisine verdi ve bunu da belgelendirdi. Bk. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 9/75.

¹⁷ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 62.; Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 173, 187,190.

¹⁸ M. A. Mannan, *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, 172.

¹⁹ Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi* (İstanbul: Kitabevi), 229. Allah Resulü, bu sebeple hicretin yedinci yılında İslâmiyet'e davet amacıyla çeşitli yerlere mektuplar gönderdi. Bunlar içerisinde Yemâme halkı da vardı. Allah Resulü'nün davet mektubunu alan Yemâmeliler, Medine'ye bir heyet gönderdiler. Bu heyet içerisinde bulunan Müccâ'a b. Mürare, Allah Resulü'nden ölü bir araziye kendisine iktâ olarak vermesini istedi. Allah Resulü de Yemâme'de bulunan bir araziye kendisine iktâ etti ve belgelendirmek için de bir vesika verdi. Vesikanın içeriği hakkında bk. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 373; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emval*, 614; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 118-119. Aynı şekilde Medine'ye gelen Âmir b. Sa'saa kabilesine mensup bazı kişilere bölgelerinde su kenarında bulunan bazı yerleri iktâ etti. Bunu teyit için de onlara yazılı bir vesika verdi. Söz konusu vesika, sonraki nesillere intikal etti. İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, 9/50. Verilen bu belgeler, bir çeşit tapu senedi konumundaydı.

Mesela Hz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'a Şam bölgesi fethedildiği takdirde es-Selil denen bölgeyi kendisine iktâ edeceğini bildirmiştir.²⁰

Hız. Peygamber, bütün Müslümanların istifade edebileceği yerleri belirli bir şahsa iktâ olarak vermekten kaçınmıştır. Zira umumun menfaati, kişinin menfaatinden önce gelmekteydi. Nitekim Hz. Peygamber, Ebyad b. Hammal'a Ma'rib'deki tuz ocağını iktâ olarak vermiş ancak kendisine "burası su pınarı gibidir" denince mezkûr yeri iktâ olarak vermekten vazgeçerek başka bir yer vermiştir.²¹

Netice itibariyle Hz. Peygamber, farklı kişilere çeşitli yollarla birçok araziye iktâ olarak vermiştir. Muhammed Hamidullah, Hz. Peygamber'in verdiği iktâlarla ilgili bilgi ve belgeleri toplamış ve "el-Vesâiku's-siyâsiyye" adlı eserinde neşretmiştir.²²

Tarih boyunca iktâ ile ilgili pek çok çalışma yapılmasına rağmen Râşid Halifeler Dönemi'yle ilgili müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. "İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi"²³ ve "Hulefa-yi Raşidin Dönemi'nde Tarım"²⁴ gibi çalışmalar yapılmış ancak iktâ konusu müstakil olarak ele alınmamıştır. Zaman zaman tartışmalara da konu olan iktâ kavramı, ilk dönem kaynakları esas alınarak ve yeri geldiğinde muahhar eserlerden de istifade edilerek izah edilmeye çalışılmış ve okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Ayrıca halifelerin savâfi ve ölü topraklar üzerindeki tasarrufları da değerlendirilmiştir.

1. İktânın Sözlük ve Terim Anlamları

Sözlükte "ayırarak, kesmek,²⁵ mülkiyet, faydalanma ve bağışlama"²⁶ gibi anlamlara gelen iktâ, devlet başkanının veya onun yetki verdiği birinin hazinenin mülkü olan bir toprağı, maden ocağı veya buna benzer tabii kaynakların mülkiyeti ile bir şahsa vermesi veya

²⁰ Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 31. Aynı şekilde Ebû S'alebe el-Haşnâ adındaki bir sahabe o esnada Rumların elinde bulunan bir araziye iktâ etmiş ve bunu belgelemiştir. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 368.; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emval*, 614.

²¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 99.; Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 30. Zira Hz. Peygamber, buranın mevât bir toprak olduğunu ve Ebyad'ın burayı ihyâ ve imar edeceğini düşünmüştür. Ancak kuyu ve kaynak suları gibi herkesin istifade edebileceği bir maden olduğunu öğrenince iktâ olarak vermekten vazgeçmiştir. Çünkü onun sünneti gereği bütün insanlar ateş, su ve merada ortaklardır. Bunları bir kişiye tahsis etmek doğru değildir. Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 374.

²² Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 173 vd.

²³ Mustafa Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi* (İstanbul: Kitabevi).

²⁴ Fatih Oğuzay, *Hulefâ-i Râşidin Döneminde Tarım Kültürü*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

²⁵ Ahmed Muhtâr Abdulhamid Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra* (Alemlü'l-Kutub, 2008), 1869.; Rânâ, *Hız. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*, 39; Mustafa Demirci, "İkta", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Nisan 2020); Muşafâ Sibâî, *İslam Sosyalizmi*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Yeni Boyut, 2010), 185.

²⁶ Nezih Hammâd, *Mu'cemu'l-mustalehâti'l-mâliyyeti ve'l-iktisâdiyyeti fi'l-luğati'l-fukahâ* (Dimeşk.: Dâru'l-Kalem, 2008), 75; M. A. Mannan, *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, 172.

mülkiyeti devlete kalmak şartıyla faydalanma ve kullanma hakkını bağışlaması²⁷ anlamında kullanılan bir terimdir. Aynı şekilde kamunun tasarrufunda bulunan bir arazinin veya taşınmaz malların mülkiyetini, işletme veya faydalanma hakkını, belirli şahıslara tahsis edilme şeklinde de ifade edilmiştir.²⁸

Devlet hazinesine ait olan her arazi, iktâ olarak verilmemiştir. İktâ olarak verilen araziler, genel olarak mevât araziler ile savâfi topraklarıdır. Halifelerin bireylere mülk olarak verdikleri araziler, daha önce işlenmemiş âtl arazilerdir. Dolayısıyla araziye işleyerek zirai üretimi sağlayacak kimselere veriliyordu. Temlik olarak değil de faydalandırma ve vergi almak amacıyla verilen araziler ise ileride açıklanacağı gibi daha çok savâfi arazilerdir. Çünkü bunlar daha önce işlenmiş ma'mur arazilerdi.

Bir arazinin iktâ edilebilmesi için mutlaka hazineye ait olması gerekiyordu. Herhangi bir dine veya etnik unsura bakılmaksızın özel mülkiyet kapsamında olan topraklar iktâ edilmezdi. Allah Resulü, sahibi belli olan bir araziye ihyâ edip hurma diken şahsa, toprağı eski sahibine teslim etmesini emrederek hurma ağaçlarını da çıkarıp götürmesine hükmetti. Böylece Hz. Peygamber, âtl da olsa sahibi belli olan arazileri, bir başkası tarafından ihyâ edilmesine izin vermedi. Zira herhangi bir kimse, başkasına ait olan bir araziye ağaç dikip ona sahip olamazdı.²⁹ Çünkü Allah Resulü, sahipleri bulunmayan toprakların mülkiyetinin Allah'a, onun Resulüne ve bütün Müslümanlara ait olduğunu ifade etmiştir.³⁰ Hz. Ömer de bu tür toprakların mülkiyetinin devlete ait olduğunu bildirmiştir.³¹

Râşid Halifeler Dönemi'nde aynı uygulamanın devam ettiği bilinmektedir. Nitekim Hz. Ömer, Irak valisi Sa'd b. Ebî Vakkas'a haber göndererek Sa'îd b. Zeyd'e bir toprak parçasını vermesi talimatında bulundu. Sa'd da ona Rufeyleğullarına ait bir araziye verdi. Bunun üzerine İbn Rufeyle, bu durumdan rahatsız oldu. Mağduriyetini gidermek amacıyla Halife Ömer'in yanına giderek cizye karşılığında canı, evlatları ve mallarının garantide olması gerektiğini hatırlattı ve kendisine ait bir arazinin Sa'îd'e verildiğini bildirdi. Bunun üzerine halife, Sa'd'a haber göndererek İbn Rufeyle'in arazisini kendisine geri vermesini istedi. Böylece

²⁷ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî Suyûtî, *Mu'cem mekâlîdî'l-ulum fi'l-uudud ve'r-rusûm*, thk. Muhammed İbrahim (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 2004), 161; Muhammed Revvâs Kal'ac'ı, *Mu'cemu lugatî'l-fukahâ* (Dâru'n-Nefâis, 1988), 84; İbrahim Muhammed, *en-Nuzumu'l-maliyye fi'l-İslâm* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986), 100; Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980), 47; Demirci, "İktâ".

²⁸ Rânâ, *Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*, 39; Demirci, "İktâ".

²⁹ Ebû Dâvûd, "Kitabü'l-Harâc", 35-37.

³⁰ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 367.

³¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 371.

Halife Ömer, İbn Rûfeyl'in mağduriyetini gidermekle birlikte gönlünü almak için de hazineden maddi destekte bulundu.³² Netice itibariyle Hz. Osman'ın dediği gibi bir arazinin iktâ olarak verilebilmesi için o arazinin herhangi birinin mülkünde olmaması gerekmektedir.³³

2. İktâ Olarak Verilen Araziler

2.1. Savâfî Araziler

Sözlükte “ayırma, seçme ve saflaştırma” anlamlarına gelen savâfî,³⁴ çeşitli nedenlerden dolayı ortada kalan ve sahibi bulunmayan araziler için kullanılan bir terimdir. İhmal edilmiş, sahipleri ölen ve mirasçıları belli olmayan araziler de savâfî olarak kabul edilmiştir.³⁵ Kamu malı olarak kabul edilen bu arazilerin tasarruf yetkisi halifelere aittir.³⁶ Bu tür topraklar, belirli bir vergi karşılığında bazı kişilere verilmiş³⁷ ve alınan vergiler halkın menfaati doğrultusunda harcanmıştır.³⁸

Râşid Halifeler Dönemi'nde Irak, Suriye ve Mısır bölgeleri Müslümanların eline geçince buralarda sahipleri belli olmayan bazı araziler de vardı. Hz. Ömer, bu tür arazilerin hepsini hazine malı olarak kabul etmiştir.³⁹ Kaynaklarda geçen bu araziler şu şekilde sıralanmıştır: Savaşta öldürülen ve kaçanların arazileri, Kisra ve yakınlarına ait araziler, ortak meralar, suyun kenarında bulunan araziler, manastırlara ait bazı topraklar ve ormanlık araziler.⁴⁰

Büyük kentlerin çevresindeki verimli alanlarda bulunan ve daha önce hanedan mensuplarına ait olan bu tür topraklar, Halife Ömer tarafından özel bir statüye kavuşturmuştur. Sahibi bulunmayan araziler ise halka gelir getirmesi amacıyla hazineye

³² Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc* (Kahire: Darü'l-Şuruk, 1987), 96-97.

³³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 376.

³⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Darü'l-Sadir, 1414), 14/463; Demirci, *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*, 85.

³⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2006), 289; Nezihammâd, *Mu'cemu'l-mustalehâti'l-mâliyyeti ve'l-iktisâdiyyeti fi'l-luğati'l-fukahâ*, 284.

³⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 375; Muhammed Bakır es-Sadr Sadr, *İktisâdunâ* (el-Mecmeu'l-İlmiyye, 1408), 468; Mustafa Demirci, “Savâfî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 07 Mayıs 2020); Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi Hulefâi Râşidîn* (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 3/201.

³⁷ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 125.

³⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 289.

³⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 132; Gâlib b. Abdulkâfi Kureyşî, *Evveliyâtu'l-fâruk fi'l-idâreti ve'l-kadâ* (Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1990), 151.

⁴⁰ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 57; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 375; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 100; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 381. Muhammed Ziyâüddîn Reyysî, *el-Harâc ve't-tanzimü'l-mâliyye fi'd-deoleti'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1969), 156-158; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 308. Bu arazilerin on çeşit olduğunu söyleyenler de vardır. Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 380.

devredilmiştir. *Savâfi'l-esfâr* denilen bu araziler için divan kurulmuştur. Divanda mülkiyetleri hazineye ait olmak koşuluyla satışına izin verilmemiş ve gelirleri Müslümanlar arasında pay edilmiştir. Hz. Ömer'in halifeliği döneminde bunların yıllık geliri belirli bir meblağa ulaşmış ve bu gelirler halka önemli bir kazanç oluşturmuştur.⁴¹ Hz. Osman'ın halifeliğinin ilk zamanlarında ekonomik seviye alabildiğine üst seviyeye çıkmış⁴² ve bu meblağ daha da artmıştır.⁴³

2.2. Mevât Araziler

İktâ olarak verilen arazilerden biri de mevât arazileridir. Bu arazi genel olarak yerleşim ve üretim gibi bir amaçla kullanılmayan aynı zamanda herhangi bir şahsın malı olmayan metruk ve verimsiz topraklardır.⁴⁴ Ayrıca bataklık, suyun ulaşmadığı ve tarıma elverişli olmayan araziler de mevât araziler kategorisinde değerlendirilmiştir.⁴⁵ Öte yandan herhangi bir ziraat emaresi bulunmayan yerler de mevât arazisi olarak kabul edilmiştir.⁴⁶ Nitekim Basra, Yemâme ve Yemen bölgesinde bulunan toprakların bir kısmı, ölü topraklar olarak kabul edilmiş, yöneticiler bu tür toprakları halkın istifadesine sunmuşlardır.⁴⁷ Çünkü bu şekilde arazileri iktâ etmeyi Müslümanlar için fayda, düşman için de zarar görmüşlerdir.⁴⁸

Allah Resulü, Dûmetu'l-Cendel halkına gönderdiği haberde suyu az olan, ekilip dikilmeyen ve kime ait olduğu bilinmeyen arazilerin tümünün Müslümanların ortak malı olduğunu belirtmiş ve bu tür arazileri mevât statüsünde değerlendirmiştir.⁴⁹

Mevât arazileri belli bir emek harcama sonucu faydalanılacak bir hale getirmek ise onu ihyâ etmek demektir.⁵⁰ Bir başka ifadeyle ihyâ, ölü bir araziye imar etmek, kullanılabilir ve maksada uygun bir hale getirmektir.⁵¹ Ölü bir toprağın etrafını diken, taş, ağaç dalları ile çevirmek, dikenlerini temizlemek, otlarını yolmak, kuyu kazmak, oraya su götürmek veya

⁴¹ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 57. Emeviler döneminde yaşanan Cemacim olayında halk, divan defterlerini yakmış ve her kabile kendisine yakın olan bu toprakları almıştır. Bk. Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 381; Demirci, "Savâfi".

⁴² Abdulaziz b. İbrahim el-Ömerî, *el-Vilayetu ala'l-buldan fi asri'l-hulafâi'r-raşidîn* (Riyad: Dâru İsbiliyâ, 2001), 443; Ali Muhammed Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, çev. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 333-334.

⁴³ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 187; Demirci, "İkta".

⁴⁴ Hamza Aktan, "ihyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2020).

⁴⁵ Muhammed Ebu Zehra Ebu Zehra, *İslam'da Sosyal Dayanışma*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı-Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1976), 89.

⁴⁶ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 63.

⁴⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 614.

⁴⁸ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 62; Selim A. Sıddıkî, *İslam Devletinde Mali Yapı*, çev. Rasim Özdenören (İstanbul: Fikir Yayınları, 1968), 96.

⁴⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 82.

⁵⁰ Aktan, "ihyâ".

⁵¹ Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 51.

oradan su çıkarmak, o arazileri ihyâ etmek anlamına gelmektedir.⁵² Ancak bu toprağın daha önce herhangi bir kişinin elinde olup tarıma elverişli bir hale gelmemesi ve aynı zamanda ekilip biçilen bir yerin olmaması gerekir.⁵³

Mevât arazileri diriltmekten maksat, topraksız halkı toprak sahibi yapmak, toprağı ıslah edip ekimini temin etmek, arazisi olanları da üretime teşvik etmektir. Böylece hazineye ait olan araziler, belirli kişilere iktâ edilirken, özellikle sahipsiz toprakların işlenerek mülk haline dönüştürülmesi özendirilmiştir.⁵⁴ Bu sayede hem bireyler bir geçim aracı elde etmiş hem de vergi alındığı için devlet ma'mur edilmiştir. Bu mülkiyet, iktâ şartları yerine getirildiği müddetçe geçerliydi yoksa nihai bir mülk edinme değildi. Çünkü iktâ, ölü toprakları işleme üzerinden bireye bazı haklar vermekle birlikte sürekli mülk edinme yetkisi vermemiştir.⁵⁵

Hiz. Ali'nin halifeliği zamanında ölü topraklar ihyâ edilmiştir. Zira Hiz. Ali, insanları bu tür toprakları ihyâ etmeye teşvik ettiği gibi destek de olmuştur. Rivayet edildiğine göre adamın biri Hiz. Ali'ye gelerek, sahipleri tarafından terk edilmiş çorak bir araziye arık kazarak su götürdüğünü ve bu vesileyle toprağı ziraata kazandırdığını ifade etmiştir. Hiz. Ali de kendisine, "Sen ıslah edici ve yeşerticisin." demiş ve araziye ondan almayarak yaptığı işi desteklemiştir.⁵⁶

3. İskân Amacıyla verilen İktâlar

Allah Resul'ünün halka verdiği iktâların büyük çoğunluğu iskân amaçlı olduğu ifade edildi. Ondan sonra Müslümanların idaresini üstlenen Hiz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde de aynı uygulama devam etmiştir. Ancak Hiz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde iktâ örnekleri son derece sınırlıydı. Çünkü bu dönemde genellikle ridde olaylarının yaşanması, Hire⁵⁷ ve Enbar⁵⁸ gibi bazı yerlerin dışında ciddi manada fetihlerin gerçekleşmemesi ve buna bağlı olarak yeni arazilerin Müslümanların eline geçmemesi gibi nedenlerle Hiz. Peygamber dönemindeki yapı aynen korunmuştur.

⁵² Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 121; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistâni el-Ezdî, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'r-Risâletu'l-Âlemiye, 2009), "Kitâbü'l-Harâc", 35-37; Aktan, "ihyâ".

⁵³ Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 121.

⁵⁴ Ira M. Lapidus, *İslâm Toplumlari Tarihi*, 124; Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 108-109.

⁵⁵ Sadr, *İktisâdunâ*, 467, 511; Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 293-295.

⁵⁶ Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 99.

⁵⁷ İslamiyet'ten önce Lahmiler'in başkenti olan Hire, bugün Irak'ta bulunan Necef'in bir ilçesidir. Kûfe'nin 5 km. güneydoğusunda yer almaktadır. Yakut, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/328-330; Hüseyin Ali ed-Dakûkî, "Hire", *Türkiye Diynet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 09 Temmuz 2020).

⁵⁸ Irak'ta Fırat Nehri'nin kenarında harabeleri bulunan tarihî bir şehir. Yakut, *Mu'cemü'l-buldân*, 1/258; Abdülazîz Dûrî, "Enbâr", *Türkiye Diynet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Temmuz 2020).

Bütün bu nedenlerle birlikte yine de bazı iktâ örneklerine rastlamak mümkündür. Mesela halifenin Yemen’de bulunan Hadrame köyünün arazinin bir kısmını Müccâ’a b. Mürâre el-Hanef’ye,⁵⁹ Kanât ile Cürf arasındaki mevât bir araziye de Zübeyr b. Avvam'a iktâ olarak verdiği rivayet edilmektedir.⁶⁰ Abdullah b. Zübeyr, halifeden Medine’deki Sel’ Dağı’nı iktâ olarak almış ve üzerine iki köprü yaptırmıştır.⁶¹

İskân amacıyla halka en fazla toprak tahsis edenlerden biri Hz. Ömer’dir. O, fethedilen yeni yerlerde bulunan halkın Müslümanlarla tanışması ve İslâm’ın insanlar arasında kalıcı hale gelebilmesi için Müslümanları bu yeni yerlere gönderip iskân etmeye teşvik etmiştir. Nitekim Şam bölgesi fethedildiğinde oranın vali ve komutanlarına haber göndererek herhangi birinin mülkü olmayan ölü toprakları iskân amacıyla halka vermeleri talimatında bulunmuştur.⁶² Ayrıca Cezire bölgesi Müslümanların eline geçince burada yaşayan yerel halkın bir kısmı, memleketlerini bırakıp gitmişlerdi. Böylece Re’su’l-Ayn ve çevresinde bulunan metruk yerler, halifenin talimatı doğrultusunda Müslüman halka iktâ olarak verilmiştir.⁶³

Hz. Ömer döneminde İslâm coğrafyası alabildiğine genişlemiş ve Sasani imparatorluğunun bütün toprakları ele geçirilmişti. Dolayısıyla Sevad arazilerinin tamamı artık Müslümanlarındı. Bu toprakları başkent Medine’den idare etmek zorlaşmıştı. Bunun için yeni şehirlerin kurulması kaçınılmaz hale gelmişti. Bu amaçla Halife Ömer, Irak genel komutanı Sa’d b. Ebî Vakkas’a mücahitler için uygun bir yer bulması gerektiğini bildirmişti. Kurulacak şehirde her bir kabile için ayrı bir mahalle tahsis edilmesi ve bu yerin onlara iktâ olarak verilmesi talimatında bulunmuştu. Böylece Sa’d, uzun uğraşlar sonucunda Kûfe’de bir şehir inşa etmiştir. Mescid, hükümet konağı ve hastane başta olmak üzere Fezâre, Temîm, Tay, Esed, Bekir, Becîle ve Hemdan gibi kabile mensuplarının her birinin yerleşeceği yeri, hazine topraklarından tedarik etmiştir. Öte yandan insanların oturabilecekleri uygun bir ev ve geçimlerini temin etmeleri için Zübeyr b. Avvâm, Talha b. Ubeydullah, Abdullah b. Mes’ûd, Habbâb b. Eret, Ebû Mûsâ el-Eş’arî, Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkas, Huzeyfe b. el-Yemân, Amr b. Hureys, Adî b. Hâtim et-Tâî, Cubeyr b. Mu’tim ve Cerîr b. Abdullah gibi sahâbîlerin de

⁵⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü’l-emoâl*, 368, 373-374; Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, 126-127; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Asru’l-hilâfeti’r-raşide* (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 2009), 241; Demirci, “İkta”.

⁶⁰ Yahya b. Âdem, *Kitâbü’l-harâc*, 111; Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, 31; Semhûdî, *Vefâ’ü’l-vefâ bi-ahbâri dâri’l-Mudtafâ*, 4/49; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Asru’l-hilâfeti’r-raşide*, 240-241.

⁶¹ Cengiz Kallek, *Asr-ı Saâdet’te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, 242.

⁶² Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, 207; İbn Hacer, *el-İsâbe fi temyizi’s-sahabe*, 2/145.

⁶³ Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, 243.

bulunduğu birçok kişiye iktâ yoluyla arazi vermiştir. Daha sonra buraya gelip yerleşenlere de aynı metotla arazi verilmeye devam edilmiştir.⁶⁴ Bu uygulamadan yola çıkarak Hz. Ömer'in halifeliği döneminde askeri üs olarak kurulan diğer şehirlerin de aynı yollarla kurulduğu söylenebilir.

Halife Ömer, Basra halkının çorak ve rutubetli, otları bitmeyen, bir tarafı çöl diğer tarafı da tuzlu denizin bulunduğu bir mekâna yerleştiklerini, ekilecek arazilerin ve sağılacak hayvanlarının olmadığını,⁶⁵ geçim imkânlarının dar ve sayılarının kalabalık olduğunu öğrenince daha önce Kisrâ ailesinin elinde bulunan toprakları onlara iktâ olarak vermiştir.⁶⁶ Hz. Osman da halife olduğunda Basra toprakları içerisinde daha önce imar edilmemiş olan ölü toprakların bir kısmını uygun gördüğü kimselere iskân amacıyla iktâ olarak vermiştir.⁶⁷

Hz. Ömer'in iskân amacıyla iktâ olarak vermesinin bir diğer örneği de Kazvin fethi esnasında olmuştur. Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer'in emriyle Kazvin bölgesinin fethiyle görevlendirilen el-Berâ b. Âzib, bölgeyi barış yoluyla fethetmiştir. Oranın halkı, Müslüman olmayı tercih etmiş ve toprakları da öşür arazisi olarak kabul edilmiştir. Berâ, Tuleyha b. Huveylid el-Esedî'nin de aralarında bulunduğu beş yüz civarında Müslümanı buraya yerleştirmiş ve sahipsiz toprakları da onlara iktâ olarak vermiştir.⁶⁸ Öte yandan Azerbaycan Müslümanların eline geçince Kûfe, Basra ve Şam'dan bazı Arap kabileleri getirilip buraya yerleştirilmiş ve kendilerine bazı topraklar verilmiştir.⁶⁹ Bu şekilde verilen iktâlar sayesinde söz konusu bölgelerde yaşayan halkın Müslümanlaşması sağlanmıştır.

Halifeler, araziler dışında zaman zaman konaklamak amacıyla meskenleri de iktâ olarak vermişlerdir. Nitekim Hz. Osman, valilerinden biri olan ve yolsuzlukları ile gündeme gelen Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı yanından uzaklaştırmak istemiş ve onu Basra'ya göndermiştir. Velid, Basra'da maddî değeri fazla olan bir konağı istemiş fakat halifenin emriyle vali, kendisine diğerlerine verilen konaklara benzer bir konak iktâ etmiştir.⁷⁰ Öte yandan Halife Osman, Basra'da Abbas b. Rebîa el-Harîs'e de bir konak vermiştir.⁷¹

⁶⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Kitâbü'l-büldân* (Beirut: Daru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1422/2001), 147-149; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 3/589.

⁶⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 493, 496-497.

⁶⁶ İzzuddin Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beirut: Dâru'l Kitâbi'l Arabiyye, 1417/1996), 2/366.

⁶⁷ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 375-376.

⁶⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 449-450.

⁶⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 460.

⁷⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 491.

⁷¹ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 507.

Halifelerin iskân amacıyla verdikleri iktâların bir kısmı da sınır güvenliğini sağlamaktı. Çünkü buralara yerleştirilen askerlerin toprağa ihtiyaçları vardı. Nitekim Antakya, Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra hem Hz. Ömer hem de Hz. Osman buraya büyük bir ehemmiyet vermişlerdi. Bölge fethedildiğinde Hz. Ömer, Ebû Ubeyde b. Cerrah'a Antakya'ya iyi niyetli ve tedbirli Müslümanlardan bazılarını yerleştirmesini, onları savaşa hazır hale getirmesini, atiyyelerini ihmal etmemesini emretti. Ebû Ubeyde'den sonra oraya vali olan Muaviye'ye de aynı talimatta bulundu. Daha sonra Müslümanların idaresini üstlenen Hz. Osman da Muaviye'ye haber gönderip sınırda sürekli asker bulundurmasını ve onlara iktâ yoluyla arazi tahsis etmesini istedi.⁷²

Muaviye b. Ebî Süfyan, Halife Osman'ın talimatlarını yerine getirmiş, başta Akka ve Sur olmak üzere Akdeniz kıyısında bulunan şehirlerin kalelerini tamir etmiştir. Daha sonra farklı yerlerden askerleri getirip buraya yerleştirmiştir. Muaviye, Şam bölgesindeki sahilleri de iskâna açmıştır. Ayrıca Mısır'da bulunan tersanelerin bir benzerini, dışarıdan getirdiği marangozlar vasıtasıyla Akka ve Ürdün'de de inşa ettirmiştir.⁷³ Bunların giderlerini hazineden karşıladığı gibi oraya yerleşenlere de arazi vermiştir.⁷⁴ Böylece harabe halinde olan birçok yerleşim yeri ve kale onarıldığı gibi yeni yerler de inşa edilmiştir.⁷⁵

Hz. Osman'ın güvenlik amacıyla bazı yerleri iktâ olarak vermesiyle alakalı bir başka olay da Kıbrıs fethinden önce yaşanmıştır. Zira rivayet edildiğine göre Muaviye b. Ebî Süfyan, Hz. Ömer'den Kıbrıs'ın fethi için izin istemiş fakat halife kendisine gerekli izni vermemiştir. Daha sonra halife olan Hz. Osman'dan da ısrarla izin isteyince Halife Osman, ona izin vermekle birlikte sahile yeni asker sevk edip boş evlere yerleştirmesini ve onlara iktâ yoluyla toprak vermesini emretmiştir.⁷⁶

Muaviye'nin insanlara arazileri iktâ olarak vermesi sadece bununla münhasır değildir. O Kâlîkalâ'ya (Hasankale/Erzurum) asker gönderdiğinde de buralardaki toprakları askerlere iktâ olarak vermiştir.⁷⁷ Öte yandan Hz. Ömer'in halifeliğinin son, Hz. Osman'ın halifeliğinin ilk döneminde Seydâ, Cübeyl, Beyrut ve Irak'ın bazı yerlerin sahil bölgesi Müslümanların elinden çıkmıştı. Muaviye, bu yerleri düşmanlardan arındırdıktan sonra tamir ederek asker

⁷² Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 201.

⁷³ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 161.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/280.

⁷⁵ Celal Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984), 340.

⁷⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 175.

⁷⁷ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 279; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Asru'l-hilâfeti'r-raşide*, 245.

yerleştirmiş ve uygun toprakları askerlere iktâ yoluyla vermiştir.⁷⁸ Aynı şekilde sağlam bir kaleye sahip olan Antartûs (Tarsus), Müslümanlar tarafından fethedildiğinde Muaviye, burayı yeniden inşa ederek teşkilatlandırmış ve savaşçılara araziler iktâ etmiştir.⁷⁹

Muaviye b. Ebî Süfyan, güvenlik gerekçesiyle askerlerine bazı toprakları iktâ olarak verdiği gibi kendisi de zaman zaman halifeden arazi talep etmiştir. Zira Muaviye hem Hz. Ömer hem de Hz. Osman döneminde önemli fetihlerde bulunmuştur. Fethettiği yerlerde iktâ olarak verilecek verimli arazileri görünce bunları değerlendirmiştir. Rivayet edildiğine göre Muaviye, Hz. Osman'dan fethedilen bölgelerde sahipsiz köy ve çiftliklerin bulunduğunu ve bunların haraç arazisine dâhil olmadığını, dolayısıyla bunları kendisine iktâ olarak verilmesini istemiştir. Hz. Osman da Muaviye'nin bu teklifini kabul etmiş, mezkûr çiftlik ve bölgeyi kendisine iktâ olarak vermiştir. Muaviye bunları aldıktan sonra yakınlarına vererek işletmiş, pek çok gelir elde etmiştir.⁸⁰

4. Gelir Getirmesi Amacıyla Verilen İktâlar

Halka iktâ olarak verilen arazilerin bir kısmı hazineye gelir getirmiştir. Bu amaçla Hz. Ömer'in savâfi toprakları halka iktâ olarak verdiği ve bunun karşılığında vergi aldığı ile ilgili kaynaklarda bazı bilgiler bulunmaktadır. Nitekim Ebû Yusuf, Medineli yaşlı bazı âlimlerden edindiği bilgiye göre Halife Ömer'in oluşturduğu divan defterlerinde Kısra ve yakınlarının arazilerini, savaşta ölen ve kaçanların arazilerini, işlemeye müsait olan mekân ve korulukları, bu işi layıkıyla yapabilecek bazı kişilere çiftlik kurması için tahsis ettiğini bildirmektedir.⁸¹ Bu amaçla verilen iktâlar, sicil defterlerine kaydedilmiştir.⁸²

Halife Ömer, halka menfaati dokunan girişimci insanlara her zaman değer vermiş ve onların önünü açmak için destek olmuştur. Bunun için onlara boş bulunan bazı arazileri iktâ olarak vermiştir. Bu şekilde hem arazileri değerlendirmiş hem de insanları çalışmaya teşvik etmiştir. Bu maksatla hayvan yetiştirmek amacıyla bazı insanlara özel araziler tahsis etmiştir.⁸³ Nitekim rivayet edildiğine göre Basra'da hayvan yetiştiren Ebû Abdillâh Nâfi, Basra valisi Ebû Musa el-Eş'ari'ye gelerek Müslümanlardan herhangi birine zararı dokunmayan, haraç arazisi de olmayan Dicle Nehri kenarında uygun bir araziye hayvan yetiştirmek amacıyla kendisine

⁷⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 173; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/271.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/323.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 2/280; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Asru'l-hilâfeti'r-raşide*, 245; Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Necdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/348.

⁸¹ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 57-58.

⁸² Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 183.

⁸³ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 370.

vermesini istemiştir. Vali Ebû Musa el-Eş'ari de Halife Ömer'den konu hakkında görüş istemiştir. Haberi alan Hz. Ömer, Ebû Musa el-Eş'ari'ye şu talimatta bulunmuştur: "Basra'da at yetiştirilmezken sözü geçen kişi tay yetiştirmek istiyor. Onun için istenilen yer, herhangi birine zararı yoksa hayvan yetiştirmesi ve ekin ekmesi için iktâ edin."⁸⁴

Hz. Ömer'den sonra halife olan Hz. Osman da hazineye gelir getirmesi amacıyla halka iktâ vermeye devam etmiştir. Hz. Osman, Irak bölgesinde ziraata elverişsiz halde bulunan arazileri mevât statüsünde değerlendirmiş ve ihyâ etmeye çalışmıştır. Çünkü bu şartlardaki toprakların imar edilmesini âtil kalmasına tercih etmiştir. Bunları ziraata kazandırmanın toplumun menfaati ve Müslümanların çıkarı için daha uygun olacağını düşünmüştür. Zira verilen arazilerden elde edilen gelir sayesinde hazinenin zenginleşeceğini biliyordu. Bu nedenle uygun gördüğü kişilere mevât arazilerinin bir kısmını iktâ olarak vermiştir.⁸⁵

Halife Hz. Osman'ın savâfî toprakları iktâ ederken temlik olarak değil, kira şeklinde vermiştir. Bu şekilde âtil durumda olan ve verimden düşmüş bulunan yerleri işletmeye verdiği için üretimde büyük bir yarar sağlamıştır.⁸⁶

Halife Osman'ın bu arazileri iktâ olarak vermesinin en önemli nedenlerinden biri de gelirlerin azalmasından dolayı içine düştüğü mali krizden kurtulma çabasıdır. Bilindiği gibi Hz. Osman'ın halifeliğinin sonlarına doğru fetihlerin durması, cizye verenlerin Müslüman olması gibi nedenlerle hazine gelirlerinin azalması neticesinde ekonomik birtakım sıkıntıların yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Ekonomik nedenler, siyasi problemlerin doğmasını tetiklemiş ve bu da toplumda huzursuzlukların baş göstermesine neden olmuştur. Halife de bu buhrandan çıkmak amacıyla Irak bölgesinde bulunan arazilerinin bir kısmını Kureyşlilerden bazılarına iktâ etmiştir. Bu durum hayatlarını ganimetlerle idame ettirmeye alışan kabilelerin öfkelenmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Hz. Osman, bu durumu idare etmekte zorlanmış, halkın üzerindeki otoritesini kaybetmiştir. Bunun akabinde Irak bölgesinde halifeye karşı ciddi bir muhalefet oluşmaya başlamıştır.⁸⁷

⁸⁴ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, 370, 371; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emoal*, 624; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 489, 490; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 111, 113.

⁸⁵ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, 375-376.

⁸⁶ Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 49.

⁸⁷ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizyon Kentlere Etkisi-Kufe Örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 72, 84.

Hz. Ali, halife olduğunda daha önce Kûfe'de Hz. Osman döneminde Kureyşlilerin ileri gelenlerine iktâ olarak verilen arazileri, ellerinden aldı ve beytûlmâle devretti. Böylece Hz. Osman'ın halifeliği döneminde büyük sıkıntılara sebebiyet veren bu olay da çözülmüş oldu.⁸⁸

Halife Osman, iktânın dışında da halka bazı araziler verdiği bilinmektedir. Şöyle ki halktan birtakım arazileri alarak yerine başka bir yerde arazi vermiştir. Dolayısıyla herhangi bir amaçla bir bölgeden başka bir bölgeye gitmek isteyenler için topraklarını takas etme fırsatını vermiştir. Bu da yatırım yapmak isteyenlerin önünü açmıştır. Nitekim Taif, Yemen, Bahreyn, Hadramut ve Umman gibi yerlerden ticaret yapmak amacıyla arazilerini bırakarak gelen kişilere yeni araziler vermiştir.⁸⁹

Hz. Osman'ın en önemli özelliği, hazineye ait olan arazileri, belirli insanlara iktâ olarak verip karşılığında ücret almasıydı. Onun zamanında iktâ gelirleri, devletin en önemli gelir kaynaklarından biri kabul edilmiştir. Bu şekilde elde edilen gelirler, ihtiyaç görülen yerlere harcanmıştır. Hz. Osman'ın bu uygulamaları, Emevi halifelerinden Abdulmelik b. Mervân döneminde yaşanan Cemâcim Vak'ası'na kadar devam etmiştir. Bu olay esnasında arazi kayıtlarını ihtiva eden defterler yakılmış, kabile mensupları ele geçirebildikleri arazileri almışlardır.⁹⁰

Mevât ve savâfi arazilerin tasarrufu halifelerin yetkisindeydi. Dolayısıyla uygun gördüğü kişilere bunu iktâ etmesi onların hakkıydı. Hz. Ömer de savâfi topraklardan bir kısmını ehil olan kişilere iktâ olarak vermiştir. Hz. Osman, Hz. Ömer'in uygulamalarını devam ettirmekle birlikte daha da genişletmiştir. Bu durum eleştirilere sebep olmuştur. Halife, bu eleştirileri kabul etmemiş ve bu toprakların fethedildiği günden beri başta muhacir ve ensar olmak üzere birçok kişiye iktâ yoluyla verildiğini, elde edilen gelirler sayesinde halkın ihtiyaçlarının karşılandığını ifade etmiştir.⁹¹

Bazı kaynaklarda geçen bilgilere göre Hz. Ömer'in herhangi birinin eline geçmesin diye arazileri iktâ olarak vermediği hatta Hz. Osman'dan önce yöneticilerin arazileri iktâ etmediğini, bu yolla toprak veren ilk kişinin Hz. Osman olduğu bildirilmektedir.⁹² Ancak

⁸⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 249; Mehmet Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadârîliğe Kufe* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 273.

⁸⁹ İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emoal*, 635; Demirci, "İktâ"; Murat Akarsu, *Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 127.

⁹⁰ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 2006), 288.

⁹¹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 288; Abdulazîz Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 112-113.

⁹² Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 382. Ebu Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-medineti'l-münevvere*, thk. Muhammed Şeltût (Cidde, 1399/1978), 3/1019.

yukarıda ifade edildiği gibi Hz. Osman'dan önce hem Hz. Peygamber hem de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, çeşitli vesilelerle halka iktâ yoluyla arazi vermişlerdir.⁹³

Hz. Ömer'in ölü arazilerinin boş kalmasına rıza göstermediği ve bunu çeşitli vesilelerle muhtelif kişilere iktâ yoluyla verdiğini ifade ettik. Ayrıca halife, bu arazileri tarıma kazandırarak âtil kalmasını engellemek amacıyla iktâ etmiş ancak üç sene boş bırakanların arazilerini ellerinden almıştır. Dolayısıyla onun döneminde savâfi arazisini işletmek için kimseye vermeyip boş kalmasına sebep olması ve Müslümanların faydasına olacak şekilde kimseye tahsis etmemesi kendi yönetim anlayışıyla bağdaşmadığı anlaşılmaktadır.

5. Çeşitli Vesilelerle Verilen İktâlar

Yukarıda halifelerin hangi amaçla halka iktâ verdikleri üzerinde duruldu. Bunların dışında kaynaklarda halifelerin bazı şahıslara belirli arazileri iktâ ettikleri fakat bunları hangi amaçla verdikleri bilinmemektedir. Mesela Yahya b. Âdem, Hz. Ömer'in Abdullah b. Mes'ûd, Sa'd b. Ebî Vakkas, Usame, Habbab ve İbn Zeyd gibi bazı kişilere çeşitli yerleri iktâ ettiğini bildirmekle birlikte⁹⁴ bunlara hangi arazileri ve ne maksatla verdiğini açıklamamıştır. Öte yandan Belâzurî, Halife Ömer'in Mısır'ın fethi için Amr b. el-Âs'a takviye güç olarak gönderdiği birliğin başında bulunan Zübeyr b. Avvam'a, bölgenin fethinden sonra iki toprak parçasını verdiğini aktarmıştır.⁹⁵ Halife, aynı şahsa Akîk bölgesinde de toprak vermiştir.⁹⁶ Fakat olayın detayları açıklanmamıştır. Aynı şekilde Hz. Ömer, Hz. Ali'ye Yenbu' arazisini,⁹⁷ Müccâ'a b. Mürâre'ye de er-Reyyâ bölgesini iktâ etmiştir.⁹⁸

Hz. Osman gerek ashâbtan ve gerekse halktan uygun gördüğü şahıslara arazilerin bir kısmını iktâ olarak tahsis etmiştir. Sa'd b. Ebî Vakkas, Zübeyr b. Avvâm ve Üsame b. Zeyd'e⁹⁹ bazı arazileri iktâ olarak vermiştir.¹⁰⁰ Ayrıca Abdullah b. Mesud'a Bahreyn'de bir arazi ve Sa'd

⁹³ Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 111-115. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 288; Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı*, 347; Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler* (İstanbul: MÜİF. Yayınları, 1989), 38.

⁹⁴ Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 112.

⁹⁵ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 300.

⁹⁶ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 31.

⁹⁷ Yahya b. Âdem'in rivayetine göre Hz. Ali, Hz. Ömer'den toprak istemiş, o da ona Yenbu' arazisini bölüp vermiş ve bu araziden bol su çıkmıştır. Daha sonra Hz. Ali, bu araziye fakirler için vakfetmiştir. Bk. *Kitâbü'l-harâc*, 112; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Asru'l-hilâfeti'r-raşide*, 242; Ayrıca bk. Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mudtafâ*, 4/166; Sallabi, *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı*, 347.

⁹⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 368, 373-374; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 126-127.

⁹⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 371; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emval*, 624; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 381.

¹⁰⁰ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 381.

b. Mâlik ez-Zührî'ye bazı yerleri vermiş, bunlar da kendilerine verilen bu toprakların belirli bir oranını başkalarıyla ortak işletmişlerdir.¹⁰¹

Belâzurî'nin aktardığına göre Hz. Osman, Mücâ'a b. Mürâre'ye bazı toprakları iktâ etmiştir. Fakat ravi halifenin hangi bölgeyi iktâ ettiğini hatırlamadığını ifade etmektedir.¹⁰² Ayrıca Hz. Osman, Ammar b. Yasir'e İstinye'yi, Hüseyin b. Ali ile Şüreyh'e bazı toprakları, Habbab b. Eret'e Sa'nebâ'yı, Sa'd b. Mâlik'e de Hürmüz köyünde bir araziye,¹⁰³ Talha b. Ubeydullah'a Neşâstec'i, Adiyy b. Hatim et-Tât'ye er-Revaha'ya, Eş'as b. Kays el-Kindî'ye Tîzenâbâz'ı, Vâil b. Hucr el-Hadramî'ye Zürâre'ye ait topraklara bitişik yerleri, Cerir b. Abdullah el-Becelî'ye Fırat Nehri kenarındaki bazı toprakları, Hâlid b. Urfuta'ya Hammam A'yen yanındaki bir toprağı iktâ etmiştir.¹⁰⁴

6. İktânın Verilme Süresi

Sahibi olmayan toprakların mülkiyeti kamuya geçtiğinden yetkililer, bu arazileri çeşitli vesilelerle uygun gördüğü kişilere vermişlerdir. Herhangi bir araziye işlemek amacıyla alanlar, şartlarını yerine getirdikleri müddetçe arazi üzerinde tasarruf yetkisine sahip olurdu. Dolayısıyla araziye iktâ usulüyle alan kişilerin arazi üzerindeki hakkı, toprakları değerlendirmelerine bağlıdır. Toprağı ekmedikleri takdirde işleme hakları ellerinden alınmıştır. Öte yandan herhangi bir arazi ihyâ ve imar edilmeden önce birtakım çalışmalar yapılmış veya bazı işaretlerle arazi çevrilmesine rağmen -ki buna *tehcir* deniliyordu- belli bir müddet işlenmez ve boş bırakılırsa bunu yapan kişiler, haklarını kaybediyorlardı.¹⁰⁵ Dolayısıyla işlenmeyen toprak, insanlığın menfaati açısından kayıp olarak değerlendiriliyordu. Bu durumda hem birey hem de devlet zarar görmüş oluyordu. Genelin menfaati için toprağın sürekli işlenmesi gerekiyordu.

Halifeler, yasaklamadıkça prensip itibariyle bireyler bu arazileri ihyâ edebiliyorlardı. Nitekim Hz. Peygamber, bu konuda şöyle buyurmuştur: "Herkim ölü bir araziye hayat verirse

¹⁰¹ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 62; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 381.

¹⁰² Ebû Ubeyd, *Kitabü'l-emvâl*, 368, 373-374; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 126-127.

¹⁰³ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 62; İbn Şebbe, *ârîhu'l-medineti'l-münevvere*, 3/1019-1020; Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 381; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*, 3/589.

¹⁰⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 381, 382; İbn Şebbe, *Târîhu'l-medineti'l-münevvere*, 3/1019; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Asru'l-hilâfeti'r-raşide*, 244.

¹⁰⁵ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 63; Ebû Davud, "Kitabü'l-Harâc", 35-37; Sadr, *İktisâdunâ*, 467, 511; Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 293-295.

o arazi kendisine kalır. Şayet üç yıl o toprağı ekmezse bu hakkını kaybeder."¹⁰⁶ Dolayısıyla mevât bir araziye ihyâ ettikten sonra üç yıl boş bırakan kişinin toprak üzerinde herhangi bir hakkı kalmıyordu. Netice itibariyle herhangi bir şahıs mevât bir arazinin etrafını çevirdikten sonra kendisine üç yıl izin verilirdi. Çünkü daha önce emek verdiği için o toprakta hakkı vardı. Ancak arazi elinde üç yıl kaldığı halde imar etmezse toprak üzerindeki haklarını kaybetmiş olurdu. Zira kendine tanınan süreyi iyi değerlendirmemiş ve arazi üzerinde herkes, eşit hakka sahip olmuştur.¹⁰⁷ Bu sistem, Müslümanların menfaatine, memleketin imarına hizmet etmek düşüncesiyle kurulmuştur.¹⁰⁸ Arazilerin boş bırakılması genel menfaate aykırı olarak değerlendirilmiştir.

Vergiye tabi tutulan iktâ arazileri belirlenen sürede tarımsal üretime geçilmediği takdirde ellerinden alınmıştır.¹⁰⁹ Nitekim Hz. Ömer'in halifeliği zamanında bazı kişiler, hazineye ait boş arazileri almışlar fakat bu arazileri imar etmedikleri gibi etrafını duvarla örüp sahiplenmişlerdi. Elleri bulunan toprakları değerlendirmedikleri gibi kendi mülkleri olduğunu iddia ediyorlardı. Bu durumdan haberdar olan Hz. Ömer, son derece kızgı ve minbere çıkarak Allah Resulü'nün şu sözünü insanlara hatırlatmıştır: "Her kim ölü bir toprağı ihyâ ederse o toprak, ihyâ edenindir. Elinde bulunan toprağı üç sene boş bırakırsa bu hakkını kaybeder."¹¹⁰

Ebû Yusuf, Allah Resulü'nün Benî Nadîr Yahudilerinden Curf adında hurmalık bir araziye Urve b. Zübeyr'e verdiği ve bu arazinin daha sonra Hz. Ömer'in bazı kişilere verdiği arazilerle karıştırıldığını aktarır. Urve, söz konusu araziye almış ancak işlemeyip öyle bırakmıştı. Çıkan anlaşmazlıklar sebebiyle halife, "Hazineden pay isteyenler, bugüne kadar neredeydiler? Demek ki kendilerinde hayır yoktur. O zaman bu arazilerin tasarrufu bendedir. Onları dilediğime vereceğim." O esnada orada bulunan Havvat b. Cübeyr, mezkûr araziye halifeden istedi. Halife de isteğini yerine getirdi.¹¹¹ Aynı şekil de Hz. Ömer, "Her kim hazineye ait bir araziye alır, elinde üç yıl kaldığı halde onu işlemezse ve bir başkası gelip o araziye imar ederse, imar edenler bu araziye almada daha fazla hak sahibidirler."¹¹² Rivayet edildiğine göre

¹⁰⁶ Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ, *el-Câmiu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 1996), "Ahkâm", 38; Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 63; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*. 115, 117; Ebu Zehra, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, 93; Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, 52.

¹⁰⁷ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 1011; Ebu Zehra, *İslâm'da Sosyal Dayanışma*, 93.

¹⁰⁸ İsmet Kayaoğlu, *İslâm Kurumları Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985), 87.

¹⁰⁹ M. A. Mannan, *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*, 166.

¹¹⁰ Tirmizî, *Ahkâm*, 38; Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 63; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, 383.

¹¹¹ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 61.

¹¹² Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 61; Sadr, *İktisâdunâ*, 472.

Allah Resulü'nün Medine ile deniz arasında Sahr dağı eteklerinde kalan ve Akîk bölgesi¹¹³ olarak bilinen toprakları Bilâl b. Haris el-Müzeni'ye vermiş,¹¹⁴ bunu bir vesika ile belgelemiştir.¹¹⁵ Ancak Bilal bu arazilerin hepsini işleyememiştir. Hz. Ömer halife olduğunda, "Resulüllah bu toprakları sana işleyesin diye iktâ etti. Ancak buna gücün yetmiyor. İşleyebildiğin kadarını al gerisini bize ver." dedi.¹¹⁶ Bilâl, bu duruma itiraz edip Hz. Peygamber'in kendisine verdiği vesikayı gösterse de halife onu dinlemedi. "Hz. Peygamber, bu geniş ve uzun araziye sana verdiği zaman Müslümanlar azdı ve ihtiyaçları pek yoktu. Ancak şimdi Müslümanlar alabildiğine çoğaldı. Dolayısıyla onların da bu arazilere ihtiyaçları var. Bunların hepsine sahip olman doğru değildir." diyerek itirazını kabul etmedi. Böylece Hz. Ömer, Bilâl'in işleyemediği kısımları ondan aldıktan sonra parsellere ayırdı ve uygun bulduğu kişilere iktâ etti.¹¹⁷

Kaynaklarda geçen bilgilere göre Allah Resulü, Cüheyne veya Müzeyne kabilesine mensup bazı kişilere belirli bir bölgeyi iktâ olarak vermiştir. Fakat bu kişiler, aldıkları bu arazileri imar etmeyerek âtil bırakmışlardı. Başkaları gelip söz konusu araziye imar edince iki grup arasında münakaşa çıkmıştır. Allah Resulü'nün kendilerine iktâ verdiği kişiler, şikâyet etmek amacıyla dönemin halifesi Hz. Ömer'in yanına gitmişlerdir.¹¹⁸ Halife de şöyle demiştir: Bu toprağı işleyen kişilere müdahale etmediniz. Bunlar bu araziye imar ettikten ve belirli bir mahsul aldıktan sonra müdahil oldunuz.¹¹⁹ Şayet ben veya Ebû Bekir bu araziye size vermiş olsaydık, onu hemen sizden geri alırdım. Fakat onu Allah Resulü verdiği için durum değişmiştir." dedikten sonra sözlerini şöyle sürdürmüştür: "Bir kimseye herhangi bir arazi iktâ edildiği halde, o kişi aldığı araziye üç sene işlemediği takdirde başkaları gelip o araziye imar ederse, imar edenler söz konusu arazi üzerinde daha fazla hak sahibidirler.¹²⁰ Böylece Hz. Ömer, mezkûr arazinin hem ma'mur hem da gayri ma'mur kıymetini belirledikten sonra

¹¹³ Akik bölgesi hakkında detaylı bilgiler için bk. Yakut, *Mu'cemü'l-buldân*, 4/138-139; İdris Bostan, "Akîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İsam, 1989).

¹¹⁴ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 61; Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medine*, çev. Fatih Mehmet Yılmaz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 169; Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 374; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 112.

¹¹⁵ Belgenin detayları için bk. Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 293-295.

¹¹⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 382-383; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emval*, 614; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mudtafâ*, 3/188.

¹¹⁷ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 61; İbn Zebâle, *Ahbâru'l-Medine*, 169-170; Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 112; Semhûdî, *Vefâ'ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mudtafâ*, 3/187-189.

¹¹⁸ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 61.

¹¹⁹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 381.

¹²⁰ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 61.

arazinin ilk sahiplerine, “Dilerseniz aradaki farkı ödeyin, toprağı geri alın veya onlar size arazinin ma’mur edilmeden önceki bedelini ödesinler, arazi onların olsun.” dedi.¹²¹

Görüldüğü gibi Hz. Ömer, halkın genel menfaatini göz önünde bulundurarak hareket etmiştir. Arazileri, Allah Resulü iktâ etmiş olsa bile hakkını vermedikleri zaman ellerinden almıştır. Ancak araziye aslına uygun olarak kullanacaklarına inanırsa o takdirde Allah Resulü’nün verdiği arazilere dokunmamıştır. Nitekim Hz. Ömer, Allah Resulü’nün bazı kişilere iktâ yoluyla arazi verdiğini öğrenince kendisi de o kişilerden arazileri geri almamıştır. Zira Ebû Ubeyd’in naklettiğine göre Temim ed-Darî, Müslüman olduktan sonra, Hz. Peygamber’in yanına gider, kendisinden Suriye bölgesinde bulunan ve aynı zamanda memleketi olan Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakup peygamberlerin bulunduğu arazi ile Beyt Lahim’deki araziye talep eder. Bunun üzerine Allah Resulü, söz konusu arazileri Temim’e verir ve bunu belgelendirir. Daha sonra Hz. Ömer döneminde, Suriye bölgesi fethedildiğinde Temim ed-Darî, Hz. Ömer’e gider ve durumu arz ettikten sonra Resulullah’ın kendisine verdiği belgeyi gösterir. Halife de araziye satmama koşuluyla kendisine iktâ eder.¹²²

Hz. Ömer, bu sayede ölü arazilerin ihyâ etmesine vurgu yaparak tarımda sürekliliği teşvik etmiştir.¹²³ Onun bu davranışı hilafetin idari merkezi olan Medine ile münhasır kalmamış, yazılı bir vesika ile taşrada bulunan valilerine de göndermiştir.¹²⁴

Konuyu değerlendiren Muhammed Bakır es-Sadr, arazilerin genel mülkiyetinin özel mülkiyetle aynı paralelde olmadığını ifade etmiştir. Herhangi biri, âtl bir toprağı, ma’mur hale getirdiğinde ondan faydalanabilir ancak genel mülkiyetin kapsamında bulunan bu arazilerin üzerinde hak iddia edemez.¹²⁵ Yani kısacası bu tür arazilerin tasarruf yetkisi şartlara uyulduğu müddetçe araziye ma’mur edenin iken genel yetki ise devlete aittir.

Ebû Ubeyd, herhangi birinin zimmetinde olmayan toprakların hazinenin mülkü, tasarruf yetkisinin ise devlet başkanına ait olduğunu belirtir.¹²⁶ Yahya b. Âdem, mevât araziye bu şekilde ihyâ eden kişilerin bu topraklar üzerinde işleme hakkı olduğu gibi ebediyen onun mülkü haline geldiğini, miras olarak bırakabileceğini, dilerse onu satabileceğini ve toprağı âtl

¹²¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, 381.

¹²² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, 368-369; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emoal*, 614; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/617.

¹²³ Cureybe b. Ahmed b. Sünyâh el-Hârisî Hârisî, *Fıkhü'l-iktisâdî li emîri'l-mü'minîn Ömer b. El-Hattâb* (Cidde: Dâru'l-Endülüs, 2003), 4104.

¹²⁴ Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 118.

¹²⁵ Sadr, *İktisâdunâ*, 462.

¹²⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emoâl*, 371.

bıraksa bile onun mülkünden çıkmadığını ifade eder.¹²⁷ Ancak onun bu görüşleri, Hz. Ömer'in uygulamalarıyla çelişmektedir. Zira iktâ olarak alınan bir arazi, ebedi olarak kişinin mülkü haline gelmemiş, belli bir süreliğine âtil bıraktığı takdirde halife, o toprağı elinden almıştır.¹²⁸

Kişi, şartlarını yerine getirdiği takdirde bu arazileri miras olarak bırakabileceği gibi bir başkasına da satabilir. Nitekim Hz. Ömer, ensardan Havvât b. Cübeyr'e boş bir toprağı iktâ olarak vermiş, o da bu araziyi daha sonra satmıştır.¹²⁹ Ancak bu araziyi satan da alan da genel mülkiyetin devlete ait olduğunu bilir, ona göre akit gerçekleşir. Genel mülkiyetin devlete ait olduğu konusu yukarıda örneklerle açıklanmıştır.

Devlet hazinesinden iktâ yoluyla arazi verilen kişilere, aldıkları arazileri işleyebilmeleri için kendilerine genellikle izin belgesi veriliyordu. Böylece bir başkasının bu topraklar üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisi kalmıyordu.¹³⁰ Nitekim Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber gibi hazine arazisini belirli insanlara iktâ olarak verdiğiinde, arazinin işleme yetkisinin kendilerine ait olduğuna dair bir vesika vermiştir. Rivayet edildiğine göre Hz. Ebû Bekir, Talha b. Ubeydullah'a bir bölgeyi iktâ olarak vermiş ve bunu belgelemek için bir de vesika vermiştir. Ancak aralarında Hz. Ömer'in de bulunduğu bazı kişileri şahit göstermek istemiştir. Talha, elindeki belgeyi Hz. Ömer'e imzalatmak isteyince Hz. Ömer, başka insanların da bu toprakta hakkı olduğu gerekçesiyle belgeyi imzalamamıştır. Bu duruma tepki gösteren Talha, durumu Halife Ebû Bekir'e bildirmiş, Hz. Ebû Bekir de Hz. Ömer'in söylediklerine hak vermiş ve ona rağmen bir şey yapamayacağını uygun bir dille bildirmiştir.¹³¹ Benzer bir olay da Hz. Ebû Bekir ile Uyeyne b. Hısn arasında yaşanmıştır.¹³²

7. İktâdan Alınan Vergi Miktarı

Dört Halife Dönemi'nde savâfi ve mevât araziler, yukarıda ifade edildiği gibi işlenip imar edilmesi ve verimli bir hale gelmesi için uygun kişilere iktâ olarak verilmiş, bunun karşılığında da vergi alınmıştır. Bu verginin türünü yani öşür veya haraç olduğuna devlet başkanları karar vermişlerdir. Halifeler, bu tür vergileri aldıklarında, istisnası olmakla birlikte, genellikle Müslümanlardan alınan öşür vergisi gibi değerlendirmişlerdir.¹³³

¹²⁷ Yahya b. Âdem, *Kitâbü'l-harâc*, 121.

¹²⁸ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-harâc*, 61.

¹²⁹ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 21.

¹³⁰ Sadr, *İktisâdunâ*, 467-511; Muhammad Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye*, 293-295.

¹³¹ Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 370; İbn Zenceveyh, *Kitâbu'l-emvâl*, 622, 623; Yeniçeri, *İslam'da Devlet Bütçesi*, 63.

¹³² Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-emvâl*, 370; Muhammed Abdulhay Kettânî, *et-Teratibu'l-idâriyye* (Beyrut.: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 1/201; Ekrem Ziyâ el-Ömerî, *Asru'l-hilâfeti'r-raşide*, 241.

¹³³ Abdulazîz Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, 2014), 36.

Belâzurî, Sasanilere karşı kazanılan Kâdisiyye ve Medâin savaşlarından sonra oranın yerel halkının çıkıp gittiğini, toprakların ve su kuyularının Müslümanların eline geçtiğini, bunların Müslüman halka dağıtıldığını ve bu yerlerin öşür arazisi olarak kabul edildiği için âmiller aracılığıyla zekât alındığını ifade etmektedir.¹³⁴

Ebû Yusuf da bu tür toprakların öşür arazisi statüsünde olduğunu ve bunlardan zekât alındığını ifade etmiştir. Şayet mevât araziler için kuyu kazılır, kanallar açılırsa yani bir emek söz konusuysa artık bu durumda bunun haraç arazisi olma şansı kalmazdı. Ancak bu araziler haraç araziler için ayrılan su ile sulanıyorsa haraç arazisi kabul edilir ve ona göre vergi alınır.¹³⁵ Sevad ve benzeri araziler, genel olarak haraç suyu ile sulandığından haraç arazisi olarak kabul edilmiş ve ona göre vergi alınmıştır. Savaşlarda Müslümanların eline geçen ve halifeler tarafından belirli kişilere tahsis edilen beylik arazileri de bu kategoride değerlendirilmiştir.¹³⁶

Sonuç olarak iktâ edilen topraklar, halifelerin tasarrufunda olup haraç arazisi olarak kabul edilmişse ondan haraç vergisi, öşür arazisi olarak değerlendirilmişse öşür vergisi alınır.¹³⁷

İktâ olarak verilen topraklardan alınan vergi miktarına gelince, şayet toprak öşür arazisi olarak kabul edilmişse onda bir veya yirmide bir,¹³⁸ haraç arazisi olarak kabul edilmişse o takdirde vergi miktarı, anlaşmaya bağlıdır. Yani hem toprağın kendisinden hem de araziden elde edilen üründen alınabiliyordu. Zira haraç arazisinden elde edilen vergi iki şekilde tahsil ediliyordu. Bunlardan birincisi, topraktan değil de üründen alınan vergidir ki buna *haraç-ı mukaseme*; ikincisi ise toprağın verimi dikkate alınarak belirlenen vergidir. Buna da *haraç-ı vazife* deniliyordu.¹³⁹

Sonuç

Arap Yarımadası'nın Hicaz Bölgesi'nde tarım yapılmakla birlikte çevre ülkelere oranla istenilen boyutta değildi. Bunun içindir ki Hz. Peygamber'den önce Hicaz Bölgesi'nde iktâ hususundan pek bahsedilemez.

¹³⁴ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 419.

¹³⁵ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 58, 65-66; Sadr, *İktisâdunâ*, 465-467.

¹³⁶ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 58-59.

¹³⁷ Ebû Yusuf, *Kitabü'l-harâc*, 65.

¹³⁸ Belâzurî, *Fütûhu'l-büldân*, 380; Öşürün miktarı hakkında detaylar için bk. Buhârî, *Zekât*, 55; İbn Mâce, *Zekât*, 17.

¹³⁹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultaniyye*, 190-191.

Hz. Peygamber döneminde hicretle birlikte Medine'ye göç etmek zorunda kalan muhacirlerin barınma ve iaşelerini temin etmek amacıyla sahipleri bulunmayan mevât araziler, Hz. Peygamber'in talimatıyla ihtiyaç sahiplerine verilmiştir. Hz. Peygamber'in dağıttığı arazilerin belli bir kısmı iskân amaçlı olmakla birlikte arazileri tarıma kazandırarak verimi artırmak, insanların kalplerini İslâm'a ısındırmak, yeni yerlerin fethini kolaylaştırarak Müslümanları cihada teşvik etmek ve Müslüman olmayanların düşmanlıklarını minimum seviyeye indirmek gibi amaçlarla da araziler tahsis edilmiştir.

Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi'nde iktâ olarak verilen araziler, Müslümanların eline geçen ve kraliyet ailesine ait araziler ile savaşlarda ölen ve kaçanlara ait olup sahibi belli olmayan ma'mur arazilerdir. Halifelerin bireylere mülk olarak verdikleri araziler, genellikle daha önce işlenmemiş çorak arazilerdir. Temlik olarak değil de faydalandırma veya vergi almak amacıyla verilen araziler ise daha çok fetihlerle ele geçirilmiş ve sahipleri belli olmayan ma'mur arazilerdir.

Dört Halife Dönemi'nde Irak, Suriye ve Mısır bölgesi fethedildiğinde çeşitli nedenlerden dolayı Müslümanların eline geçen mâmur topraklar, hazineye devredilmiştir. Bu tür araziler savâfî olarak değerlendirilmiş ve halka iktâ olarak verilmiştir.

İktâ olarak verilen bir başka arazi çeşidi ise mevât arazilerdir. Bu tür araziler, genel olarak yerleşim ve üretim gibi bir amaçla kullanılmayan, herhangi birinin mülkünde bulunmayan, suyun ulaşması zor olan, daha önce tarım yapılmayan veya bataklık olarak kabul edilen yerlerdir. Bu tür arazileri belirli bir emek sonucu tarıma kazandırmak ve faydalı bir hale getirmek ise onu ihyâ etmektir.

Râşid Halifeler Dönemi'nde iktâ edilen arazilerin bir kısmı iskân amaçlıydı. Zira fethedilen yeni yerlerde bulunan halkın Müslümanlarla tanışması ve İslâm'ın insanlar arasında kalıcı hale gelebilmesi için Müslümanlar bu yeni yerlere yerleşme konusunda teşvik edilmişlerdir. Bu sayede bölgelerin Müslümanlaşması hızlanmıştır. Hz. Ömer, döneminde ordugâh amacıyla kurulan yeni şehirlere yerleştirilen kabilelere iskân amacıyla toprak verildiği gibi sınırların güvenliğini sağlamak amacıyla gönderilen askerlere de araziler iktâ edilmiştir.

Halka iktâ olarak verilen arazilerin bir amacı da hazineye gelir getirmesiydi. Bu amaçla idareciler, savâfî topraklarını halka iktâ olarak vermişler ve bunun karşılığında onlardan vergi almışlardır. Bu yolla arazileri iktâ eden ilk kişinin Hz. Osman olduğu ile ilgili bilgiler gerçeği

yansıtmamaktadır. Nitekim görüldüğü üzere önceki halifelerin de arazileri iktâ ettiği bilinmektedir.

Sahibi olmayan topraklar ile savâfî arazilerin mülkiyeti kamuya geçtiğinden halifeler, bu arazileri çeşitli vesilelerle uygun gördüğü kişilere veriyorlardı. Herhangi bir araziyi işlemek amacıyla alan kişiler, şartlarını yerine getirdikleri müddetçe arazi üzerinde tasarruf hakkına sahiptiler. Üç yıl boyunca toprağı âtil bıraktıkları takdirde kendilerine iktâ edilen bu araziler ellerinden alınır.

Dört Halife Dönemi'nde savâfî ve mevât araziler, işlenip imar edilmesi ve verimli bir hale gelmesi için iktâ olarak verilmiş, bunun karşılığında da vergi alınmıştır. Bu verginin türünü yetkililer belirlemiş öşür ya da haraç alınmıştır. Haraç topraklarından olmayan bir arazi Müslüman bir kimseye iktâ edildiğinde ondan ancak öşür alınmıştır. Genellikle öşür vergisi alınmakla birlikte şartlar tahakkuk ettiğinde haraç vergisi de alınmıştır.

Kaynakça

- Akarsu, Murat. *Hız. Osman*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Algül, Hüseyin. "Hadramut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hadramut>
- Ali Muhammed Sallabi. *II. Halife Hız. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. çev. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Davud el-Belâzurî. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1987.
- Bostan, İdris. "Akîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akik--medine>
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2003.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Siyasal Aklı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Corci Zeydan. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Necdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Demirci, Mustafa. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ikta>
- Demirci, Mustafa. *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi. 2003.
- Dûrî, Abdülazîz. "Enbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/enbar>
- Dûrî, Abdülazîz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. çev. Hayrettin Yücesoy İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Dûrî, Abdülazîz. *İslam İktisat Tarihine Giriş*. çev. Sabri Orman. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvud*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiye, 2009.
- Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam. *Kitâbü'l-emoâl*. thk. Dr. Muhammed Ammare. Beyrut: Darü'ş-Şuruk, 1989.
- Ebû Yusuf, Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim. *Kitabü'l-harâc*. Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1979.
- Ebu Zehra, Muhammed Ebu Zehra. *İslâm'da Sosyal Dayanışma*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı-Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1976.
- Ekrem Ziyâ el-Ömerî. *Asru'l-hilâfeti'r-raşide*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2009.
- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*. İstanbul: İFAV Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Fayda, Mustafa. *Hız. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*. İstanbul: MÜİF Yayınları, 1989.
- Hârisî, Cureybe b. Ahmed b. Sünyâh el-Hârisî. *Fıkhü'l-iktisâdî li emîri'l-mü'minîn Ömer b. El-Hattâb*. Cidde: Dâru'l-Endülüs, 2003.
- Hüseyin Ali ed-Dakûkî. "Hîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hire>
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru'l-Sadir, 1414/1993.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer b. Şebbe. *Târîhu'l-medineti'l-münevvere*. thk. Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde, 1399/1978.

- İbn Zebâle, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hasen b. Zebâle el-Medenî el-Mahzûmî. *Ahbâru'l-Medine*. çev. Fatih Mehmet Yılmaz. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- İbn Zenceveyh, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled, *Kitâbu'l-emval*. Riyad: y.y., 1986.
- İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kitâbi'l Arabiyye, 1417/1996.
- İbrahim Muhammed, *en-Nuzumu'l-maliyye fi'l-İslâm*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1986.
- Kal'ac'ı, Muhammed Revvâs Kal'ac'ı. *Mu'cemu lugati'l-fukahâ*. Dâru'n-Nefâis, 1988.
- Kallek, Cengiz. *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kayaoğlu, İsmet. *İslâm Kurumlar Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2. Basım, 1985.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay Kettânî. *et-Teratibu'l-idâriyye*. 2 Cilt. Beyrut,: Darü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Kureyşî, Gâlib b. Abdulkâfi. *Evveliyâtu'l-fâruk fi'l-idâreti ve'l-kadâ*. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1990.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Mannan, Muhammad Abdul. *İslâm Ekonomisi Teori ve Pratik*. çev. Bahri Zengin-Tevfik Ömeroğlu. İstanbul: Fikir Yayınları, 1980.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî. *el-Ahkâmü's-sultaniyye*. Kahire: Darü'l-Hadis, 2006.
- Muhammad Hamidullah. *el-Vesâiku's-siyâsiyye*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Muhammed Hamidullah. *İslam'da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Muhammed Hamidullah. *İslâm Peygamberi: (Hayatı ve Faaliyeti)*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İmaj Yayınevi, 2003.
- Muştafâ Sibâî. *İslâm Sosyalizmi*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyut, 2010.
- Nezih Hammâd. *Mu'cemu'l-mustalehâti'l-mâliyyeti ve'l-iktisâdiyyeti fi'l-luğati'l-fukahâ*. Dimeşk,: Dâru'l-Kalem, 2008.
- Oğuzay, Fatih. *Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Tarım Kültürü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Oğuzay, Fatih. *Hz. Peygamber Döneminde Tarım Kültürü*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhamid. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*. 4 Cilt. Kahire: Alemu'l-Kutub, 2008
- Ömerî, Abdulaziz b. İbrahim. *el-Vilayetu ala'l-buldan fi asri'l-hulafâi'r-raşidîn*. Riyad: Dâru İşbilyâ, 2001.
- Özdemir, Mehmet Nadir. *Hz. Peygamber Döneminde Ganimet Uygulamaları*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Rânâ, İrfan Mahmut Rânâ. *Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*. çev. Ahmet Koç. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1985.
- Reyyis, Muhammed Ziyâüddîn. *el-Harâc ve't-tanzimü'l-mâliyye fi'd-devleti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1969.
- Sadr, Muhammed Bakır es-Sadr. *İktisâdunâ*. b.y.: el-Mecmeu'l-İlmiyye, 1408.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Abdillâh, *Vefâ ü'l-vefâ bi-ahbâri dâri'l-Mudtafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1987.
- Sıddıkî, Selim A. *İslâm Devletinde Mali Yapı*. çev. Rasim Özdenören. İstanbul: Fikir Yayınları, 1968.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. *Bedevîlikten Hadârîliğe Kufe*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizyon Kentlere Etkisi-Kufe Örneği". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003), 63-86.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî. *Mu'cem mekâlîdî'l-ulum fi'l-uudud ve'r-rusûm*. thk. Muhammed İbrahim. Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2004.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Yahya b. Âdem. *Kitâbü'l-harâc*. Kahire: Darü'l-Şuruk, 1987.
- Ya'kübî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kübî. *Kitâbü'l-büldân*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Yakut, Ebu Abdullah b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1980.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm'da Devlet Bütçesi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1984.

**Tâ'ûn Rivayetleri Çerçevesinde Hadis Şârihlerinin Hz. Peygamberin Karantina
Tavsiyesine Yönelik Yaklaşımları**

The Hadith Expositors' Approaches to the Prophet's Quarantine Advices Based on Tâ'ûn Narrations

Abdulvasıf ERASLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Batman, Turkey

abdulvasiferaslan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5061-1112>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 487-511

Atıf / Cite as: Eraslan, Abdulvasıf. "Tâ'ûn Rivayetleri Çerçevesinde Hadis Şârihlerinin Hz. Peygamberin Karantina Tavsiyesine Yönelik Yaklaşımları [The Hadith Expositors' Approaches to the Prophet's Quarantine Advices Based on Tâ'ûn Narrations]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* – *Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 487-511.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.762005>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Hastalık olgusu geçmişte olduğu gibi günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Bunların içerisinde bulaşıcılık özelliğini taşıyanlar, tarihin farklı devirlerinde yüzbinlerce insanın ölümüne sebep olmuştur. Bu durum İslam tarihi için de geçerlidir. Hz. Peygamber döneminde de bazı bölgelerde hastalıklar görülmüştür. Bunlardan biri ve belki de en önemlisi "tâ'ûn" diye adlandırılan bulaşıcı hastalıktır. Hz. Peygamber, bu hastalık hakkında çeşitli bilgiler vermiş ve bundan korunmak için bazı tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyelerden biri günümüzde karantina/izolasyon denilen; hastalığın bulunduğu yere giriş çıkışın yasaklanması veya hastalık taşıyıcısı olan kişinin toplumdan soyutlanması yöntemidir. Bu husus pek çok sahih hadis rivayetiyle sabittir. İslam tarihi boyunca konuyla alakalı ciddi bir bilgi birikimi meydana gelmiş ve bu sayede önemli bir literatür oluşmuştur. Bunlar içerisinde hadis şerhleri hatırı sayılır bir yere sahiptir. Bazı hadis şârihlerinin söz konusu bu rivayetlerdeki nebevî tavsiyeye yaklaşımında, Hz. Peygamber'in sağlık ile ilgili maksadının göz ardı edildiği hususu dikkatimizi çekmiştir. Bu çalışma bulaşıcı bir özellik gösteren tâ'ûn hastalığına dair rivayetleri ve hadis şârihlerinin bunlara dair yaklaşımlarını içermektedir. Bununla birlikte şârihlerin bu rivayetleri şerh etme ölçütleri ortaya çıkarılarak sağlıkla alakalı bir tavsiyenin teolojik bir zeminde nasıl hayat bulduğuna da dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şerh, Bulaşıcı Hastalık, Tâ'ûn, Karantina.

Abstract

As in the past, the disease phenomenon is keeping its actuality today as well. Among diseases, the contagious ones caused the death of hundreds of thousands of people in different periods of history. This situation is also valid for Islamic history. Diseases were also seen in some areas during the period of Prophet Muhammed. One of them, and perhaps the most important one, is the contagious disease called "tâ'ûn". The Prophet (PBUH) has given various information and advice about it to help people avoid it. One of these advice today is called quarantine/isolation or curfew which means the prohibition of entry and exit to the area where the disease is located or isolating an infected person from the society. This subject is confirmed by many sound hadith narrations. Throughout the history of Islam, a considerable amount of knowledge on the subject has been gathered and thus an important amount of literature has been formed. Hadith commentaries have a significant role in this literature. In the approach of some muhaddith to the Nabawi advice, it can be seen that the Prophet's purpose regarding health was ignored. This study contains the narrations about the disease of tâ'ûn which has a contagious feature and approaches of hadith expositors to these narrations. In addition, attention was drawn to how Prophet's health-related advice was handled as a theological issue by revealing hadith criteria for expounding these narrations.

Keywords: Hadith, Sharh, Contagious Disease, Plague, Quarantine.

Extended Abstract

The phenomenon of disease has been an issue that has deeply affected Muslims like other communities throughout history. There are many narrations derived from the Prophet Muhammad (PBUH) about treatment and health (medicine an-nabawî). These narrations take place in the first period hadith text without a specific classification. During the classification / tasnîf period, some muhadith opened chapters/bab in their works related to disease, treatment, healing methods, and related to their religious and spiritual guidance dimension.

The scholars who expounded hadiths throughout the history of Islam explained the Prophet's (PBUH) advice about the disease based on their knowledge and the health practices of the period they lived. Whether these commentaries reflect the Prophet's intent and how the issue is perceived by scholars living in different periods has drawn attention. Therefore, this study will focus on the Prophet's quarantine or curfew advice, which is one of the important precautions recommended to prevent the spread of contagious diseases. Since the hadiths contain different disease names and advice for their treatments, and there is more than one contagious disease mentioned in hadiths, this study will focus on the narrations about the disease called "tâ'ûn". But the textual and source evaluation/isnad of these narrations is excluded from the study. In this study, the narrations about the plague were classified by their subjects, and in the line with the purpose of our study, the text of the hadith, which expresses the common meaning of the narrations that have the same meaning, is included. The only information given for other narrations related to the subject is their sources. Then the Prophet's quarantine recommendation, which constitutes the main theme of our topic, is emphasized and attention is drawn to the narrations that seem contradictory; subsequently, the approaches of Islamic scholars, especially hadith expositors, on this issue are handled. Since it requires more comprehensive studies to examine all the comments, this study is limited to the approach based on some data about this issue from the Kutub al-Sittah.

Commentaries on this subject were examined in chronological order, and the obtained results take place in the conclusion section. Some scholars accepted the Prophet's (PBUH) advice about the prohibition of entry and exit to the areas where people live, with the blind belief and the idea that "there is a hikma/ wisdom in this", without any interpretation. Those who adopt this approach decreed the verdict of complying with quarantine enforcement within the means of these narrations. These scholars stated that not leaving out from a diseased area is a taabbudî/divine act matter and interpreted the related narrations from this point of view. According to this understanding, getting away from danger is a commanded general rule, and the prohibition of entry to and exit from the diseased areas is related to various wisdom. However, the cause of this prohibition cannot be known. Therefore, the commands in the narrations must be obeyed without question. Almost all of those who approach narrations as a matter of faith consider the event as the discretion and fate from Allah's design. In other words, they focused on the theological aspect of the subject rather than the medical aspect. From this point of view, thoughts such as "the disease infected me because I entered there, or I was infected because I did not leave from the diseased area" are perceived as ignoring divine discretion and fate. Since these expressions are seen as problematic in terms of faith, some explanations were made based on the expressions in the narrations in order not to fall into such a problematic situation. Although this point of view is parallel to the "cause of mention/al-sabab al-vurûd" of some narrations on the subject, it can be said that it does not fully reflect the Prophet's (PBUH) purpose regarding quarantine.

Some scholars also considered the possible cause /i'llet of this prohibition and clarified the narrations in this direction. Those who adopt this approach, which investigates the causality of the expression in the hadith, entailed "the decretal of breaking the quarantine" to reasons. Those who attribute the prohibition in the hadith to a reason/i'llet, referred to some plausible reasons based on the explanations mentioned in the hadith. One example of this is that a healthy person enters a diseased area and allows himself to be infected. Hence, entering such a diseased area would mean putting yourself in danger, and this was reprimanded. However, it is seen that these scholars who handle the entrance to a diseased area within the framework of causes / illetler, do not handle leaving from a diseased area with the same causes. In particular, the probability of a possibly infected person who leaves the diseased area infecting healthy people living in other regions has never been discussed. The fact that leaving the quarantine zone is not considered in terms of infecting other people and areas is an indication of this.

It seems that the "cause of mention / al-sabab al-vurûd" of the hadith is also effective in shaping the approaches of Islamic scholars about contagiousness. This is the understanding of the polytheists that is they devote infectiousness to the disease by ignoring the will of Allah. This understanding caused the Prophet's advice about epidemics to be handled not as a health practice but rather with a belief perspective. The predominance of the religious / ta'abbudî dimension in the explanations of Islamic scholars about complying or breaking the quarantine is a result of this.

Expositors understood the matter of isolation in the narrations, mainly as a prohibition on entering and leaving the residential area. In addition, there is scarcely any information about individual quarantine decisions. Some Islamic scholars consider it necessary to follow the advice of doctors, while others who under the influence of the narrations oppose individual isolation enforcement. This situation was evaluated on the basis of not fulfilling responsibilities in the religious brotherhood context.

Giriş

Hz. Peygamber'in (SAV) hadisleri içerisinde hastalıkların tedavisi ve sağlık ile ilgili tavsiyeleri (tıbb-ı nebevî) hususunda pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunlar ilk dönem hadis musannefatını oluşturan eserler içerisinde dağınık bir şekilde yer almaktadır. Tasnif döneminde kimi musannifler; eserlerinde hastalık, tedavi, şifa yöntemleri, bunların dini ve manevî rehberlik boyutuna dair müstakil başlıklar/bablar açmışlardır.¹ Kimi eserlerde bu rivayetler farklı konu başlıkları altında yer alırken;² daha sonraki dönemlerde bu rivayetleri derleyen müstakil çalışmalar vücuda getirilmiştir.³

Hadis literatürü içerisinde pek çok hastalık ismi geçmektedir. Bu hastalıklardan bir kısmı bulaşıcı iken diğer bir kısmı ise bu özelliği göstermez.⁴ Bulaşıcı hastalıkların toplum üzerindeki etkisi daha büyük olduğundan, bu alana münhasır pek çok eser yazılmıştır. İbn Ebü'd-Dünyâ (öl. 281/894)⁵ ile başlayan tıbb-ı nebevî literatürü, müteahhir dönemde özellikle tâ'ûn hastalığı özelinde müstakil cüz veya kitap çapında zenginleşmeye devam etmiştir. Ancak, ne yazık ki başta İbn Ebü'd-Dünyâ olmak üzere pek çok âlim tarafından yazılan konuyla alakalı bazı kaynaklar, çeşitli sebeplerden dolayı günümüze ulaşamamıştır.⁶

Bulaşıcı hastalıklara dair literatür içerisinde tâ'ûn hastalığı ile ilgili günümüze ulaşan önemli eserlerden biri, İbn Hacer el-Askalânî'ye (öl. 852/1449) ait *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*

¹ Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî, *el-Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Daru't-Turasi'l-Arabiyy, 1985), Bâb ma Cae fi Vebâi'l-Medîne, (2/890), Bâbu ma Cae fi't-Tâ'ûn, (2/894); Buhârî *Şaḥîḥ*'inde konuyla ilgili pek çok bab başlığına yer vermiştir. Bk. Muhammed b. İsmâ'îl Ebû 'Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u's-ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Züheyr b. Nâsir (Beyrût: Dâru Tavḥu'n-Necât, 2001), Bâbu Mâ Yüzkeru fi't-Tâ'ûn, "Tıb", 29, (No. 5728), Bâbu Ecri's-Sâbiri fi't-Tâ'ûn, "Tıb", 30, (No. 5732), Bâbu Ma Yükrehu Minel-İhtiyâli fi'l-Firâri Mine't-Tâ'ûn, "Hiyel" 12, (No. 6973); Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbüri, *el-Câmi'u's-ṣ-ṣaḥîḥ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.), Bâbu't-Tâ'ûn ve Tîrati ve'l-Kehâneti ve Nahvihâ, Selâm, 2218 (4/1737), Siyânetü'l-Medîneti min Duhûli't-Tâ'ûn ve'd-Decâli İleyhâ, "Hac", 1379; Muhammed b. İsmâ Ebu İsmâ es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-ṣ-ṣaḥîḥ/Sünenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1975), Kerâhiyetü'l-Firâri Mine't-Tâ'ûn, "Cenâiz", 67, (1065).

² Örneğin bk. Buhârî, "Fedailü'l-Medîne", 9 (No. 1880), "Tıb", 29 (No. 5731), "Fiten", 25 (No. 7133), Müslim, "Hac", 485, Tirmizî, "Fiten", 61 (No. 2242); Buhârî, "Ehâdisü'l-Enbiyâ", 51 (No. 3473); Müslim, "Selâm", 2218; Tirmizî, "Cenâiz", 67 (No. 1065).

³ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân el-Esbehânî, *et-Ṭıbbu'n-nebevî*, thk. Mustafâ Hıdır Dönmez et-Türkî (B.y.: Dâru İbn Hazm, 2006). Diyâuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvahid el-Makdisî, *Kitâbu'l-emrâzi ve'l-keffâreti ve't-tıbbi ve'r-ruḳıyyât*, thk. Ebû İshâk el-Hüveynî (B.y.: Dâru İbn Affân, 1415); Muhammed b. Abî Bekir b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevzî, *et-Ṭıbbu'n-nebevî* (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.).

⁴ Veli Atmaca, Hadislerde Geçen Hastalık Adları, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 8/2 (2010), 48.

⁵ Eserinin adı "Kitâbü't-Tavâ'în"dir. Bk. Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*, thk. Şuayib Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 13/397.

⁶ Konuyla ilgili günümüze ulaşmayan fakat İbn Hacer'in referans kaynağı olan eserlerin isimleri için bk. Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Mahmûd b. Ahmed b. Ahmed el-'Askalânî, *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*, thk. Ahmed 'Usâm Abdulkadir el-Kâtib (Riyâd: Dâru'l-Asime, 1406/1986), 32-41.

adlı eseridir. Hicri 9. asırda ortaya çıkan bulaşıcı hastalık dönemini bizzat yaşayarak tecrübe eden İbn Hacer, hicri 819 yılında iki, 833 yılında da bir olmak üzere üç kızını tâ'ûn salgınında kaybetmiştir.⁷ Bu acının etkisiyle olmalıdır ki, 819 yılında ilgili rivayetleri toplayan İbn Hacer, bu konuda bir eser yazmasına yönelik ısrarlar üzerine 833 yılında mezkûr eseri kaleme almıştır.⁸ Konuyla ilgili bilgilerin sistematik bir şekilde ele alındığı bu eser, muasır bazı çalışmalara referans olmakla birlikte⁹, üzerine yüksek lisans düzeyinde bir tez çalışması da yapılmıştır.¹⁰

Hastalık olgusu tarih boyunca insanlıkla beraber Müslümanları da derinden etkileyen bir husus olduğundan konuya dair literatür gün geçtikçe daha da gelişmiştir. Neticede bu alanda ciddi bir bilgi ve eser birikimi meydana gelmiştir. Günümüzde Hz. Peygamber'den aktarılan tıb ve sağlığa dair tavsiyeleri ile ilgili rivayetler üzerinde çalışmaların yapılmaya devam edilmesi de bunun bir göstergesidir.¹¹

Hadis şâriheri sahip oldukları bilgi birikimlerinin yanı sıra yaşadıkları dönemin sağlık uygulamaları çerçevesinde Hz. Peygamber'in hastalıkla ilgili tavsiyelerini yorumlama yoluna gitmişlerdir. Bu yorumların Hz. Peygamber'in maksadını ne denli yansıttığı merak konusu olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada, Hz. Peygamber'in bulaşıcı hastalıkların yayılmasını engellemek için tavsiye ettiği önemli tedbirlerden biri olan ve halen güncelliğini koruyan karantina uygulamasına yönelik tavsiyesi üzerinde durulacaktır. Bu tavsiyenin hadis şârihleri tarafından nasıl yorumlandığına ve Hz. Peygamber'in maksadını ne ölçüde yansıttıklarına yer verilecektir. Hz. Peygamber'in hadislerinde pek çok hastalık isimi ve bunların tedavisine dair tavsiyeler yer aldığından, ayrıca bulaşıcı hastalıklar tek çeşit olmadığından bu çalışmada sadece tâ'ûn olarak isimlendirilen hastalığa dair rivayetler

⁷ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 9 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁸ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 65.

⁹ Salih Kesgin, "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/28 (2014), 115.

¹⁰ İsmail Kurt, *Hadislerde Veba ve Korunma Yolları Bezlü'l-Mâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

¹¹ Bk. Veli Atmaca, "Hadislerde Geçen Hastalık Adları", 48; "Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar", *Hadis Tetkileri Dergisi* 8/1 (2010), 83-105; "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları", *Hadis Tetkileri Dergisi* 9/1 (2011), 67-94; "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine", *Hadis Tetkileri Dergisi* 9/2 (2011), 35-53; Adem Dölek, "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili Yorumun Eleştirisi", *Hadis Tetkileri Dergisi* 3/1 (2005), 107-118; Veli Aba, *Tıbb-ı Nebevî Kaynağı ve Bağlayıcılığı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019); "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlâhî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler", *Akademik Siyer Dergisi* 1 (Ocak 2020), 112-139; Orhan Yılmaz, "Tıbb-ı Nebevî ve Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirilmesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2017/2), 107-134.

üzerinde durulacaktır. Ancak bu rivayetlerden her birinin sened ve metin açısından değerlendirilmesi çalışmanın amacı dışındadır.

Bu çalışmada öncelikle tâ'ûn hastalığına dair rivayetler konularına göre tasnif edilecektir. Çalışmamızın amacı doğrultusunda aynı anlama sahip olan rivayetlerin ortak manasını ifade eden hadisin metnine yer verilecektir. Grupta bulunan diğer rivayetlerin ise sadece kaynağına işaret edilecektir. Ardından konumuzun ana temasını oluşturan Hz. Peygamber'in karantina uygulamasına yönelik tavsiyeleri üzerinde durularak, çelişik görülen rivayetlere dikkat çekilecek; akabinde İslam âlimlerinin özellikle de hadis şârihlerinin bu rivayetler üzerinden konuya dair yaklaşımlarına yer verilecektir. Şerhlerin tamamını incelemek daha kapsamlı çalışmalar gerektirdiğinden, kütüb-i sitte şârihlerinden bazılarının konuya dair yaklaşımıyla çalışma sınırlandırılacaktır. Yer yer konunun fikhî boyutuyla alakalı bilgilere yer verilse de hadisi anlamaya yönelik yaklaşımları ön planda tutabilsin diye konuyu hadis delilleriyle ele alan âlimlerin görüşlerine ağırlık verilecektir. Çalışma neticesinde, Hz. Peygamber'in tâ'ûn hastalığına yönelik tavsiyesi niteliğinde olan karantina ile ilgili rivayetlere yönelik farklı bakış açıları ortaya konulmaya, konuyla ilgili çeşitli yaklaşımların ortaya çıkmasına etki eden hususlara dikkat çekildikten sonra bunların Hz. Peygamber'in maksadıyla ne derece uyduğuna dair bir kanaatin oluşmasına katkı sağlanmaya çalışılacaktır.

1. Hadis Literatüründe Tâ'ûn Rivayetleri

Tâ'ûn rivayetleri, hadis musannefatında farklı sened ve metinlerle aktarılmıştır. Bazı rivayetler sadece bir temayı barındırırken bazıları da birçok konuyu içerebilmektedir. Örneğin bazı rivayetler, sadece tâ'ûnun kaynağıyla alakalı bilgiler ihtiva ederken, bazıları bununla birlikte hastalık bulunan beldenin terk edilmemesi ve oraya girilmemesine dair bilgiler içermektedir. Bu doğrultuda tâ'ûn ile ilgili rivayetleri çeşitli gruplar halinde ele almak mümkün olacaktır. Anlam açısından ilgili rivayetlerin şu şekilde sınıflandırılması mümkün olacaktır:

1. Tâ'ûnun kaynağına dair rivayetler.

Bu tür rivayetleri anlam açısından iki grup halinde incelemek mümkündür. Bunlardan birincisi, bu hastalığın önceki ümmetlere gönderilen bir azap olduğu ve kalıntılarının devam ettiği yönündeki rivayetlerdir. Bu rivayetleri şu metin etrafında toplamak mümkündür:

(الطَّاعُونَ رَجُزٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ - أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ) "Tâ'ûn, İsrailoğullarından bir gruba (ya da sizden öncekilere) gönderilmiş bir azaptır."¹²

Tâ'ûnun kaynağına dair rivayetlerin ikincisini ise onun cinlerden kaynaklandığına dair hadisler oluşturmaktadır. Bunların anlamca şu metin çerçevesinde ele alınması mümkündür: (قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الطَّعْنُ قَدْ عَرَفْنَاهُ فَمَا الطَّاعُونَ؟ قَالَ: «طَعْنُ أَغْدَانِكُمْ مِنَ الْجِنِّ) Sahâbe, Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Rasulü; biz ta'nı (dürtmeyi) anladık, tâ'ûn ne demektir?" diye sorduğunda; Hz. Peygamber: "O, cin düşmanlarınızın dürtmesidir" buyurdu.¹³

Bu rivayet çeşitli şekillerde anlaşılmıştır. Kimisi, bu rivayette yer alan ifadeleri gerçek anlama hamlelerken kimisi de bunun mecâz olduğunu dile getirmiştir. Örneğin İbn Hacer'e göre doğal sebeplerin neden olduğu hastalıklar tedavi edilebilmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in şu hadisi de buna işaret etmektedir: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً» "Hiçbir hastalık yoktur ki, Allah şifasını indirmiş olmasın."¹⁴ Ancak tâ'ûn hastalığının sebebi cinlerdir. Dolayısıyla bunun bir ilacı veya tedavisi yoktur. Bu hastalığı, sadece onu yaratan ve takdir eden Allah savabilir.¹⁵ Bu rivayette geçen "cin" ifadesinin mecâz anlamıyla kullanıldığını savunanlardan biri olan Câhız (öl. 255/869), Arapların tâ'ûnun şeytandan olduğuna, bunun için "cin mızrağı" ifadesini kullandıklarına dikkat çekmiştir.¹⁶ Son yıllarda bu rivayet özelinde yapılan bir çalışmada da söz konusu ifadenin gerçek manası dışında mecâz anlamıyla kullanıldığı sonucuna varılmıştır.¹⁷ Bu doğrultuda ilmin bugünkü kadar ilerlemediği dönemlerde gözle görünmeyen şeyler için 'cin' tabirinin kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, anlayabilecekleri bir dille insanlara açıklamada bulunmuş olabilmektedir.

¹² Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arneût vd.(Beyrût: Müessesetu'r-Risale, 1999), 3/85 (No. 1491), 3/111 (No. 1526), 3/143 (No. 1577), 40/417 (No. 24357), Buhârî, "Ehâdisu'l-Enbiyâ", 51 (No. 3473); Müslim, "Selâm", 2218; Tirmizî, "Cenâiz", 67 (No. 1065). Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Nühket Varlık, "Tâun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklpedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.

¹³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd el-Basrî Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999), 1/430; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/293 (No.19528), 32/480 (No. 19708), 32/520 (No. 19743); Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Abdillâh el-Atekî el-Bezzâr, *Müsnedu'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlık (Medinetu'l-Münevver: Mektebetu'l-İlmi ve'l-Hikemi, 2009), 8/16 (No. 2986), 8/17 (No. 2988), 8/91 (No. 3091).

¹⁴ Tayâlisî, *Müsned*, 1/203 (No. 90); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/50 (No. 3578); Buhârî, "Tıb", 1 (No. 5678); İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), "Tıb", 1 (No. 3438).

¹⁵ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 105-106.

¹⁶ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/429. Câhız, *Uyûnu'l-ağbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/130.

¹⁷ Adem Dölek, "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?", 111. Hadis şârihlerinden Kastallânî'nin hadislerdeki mecâz ifadeler ile ilgili yaklaşımı için bk. M. Said Uzundağ, "Kastallânî ve Şerh Metodu Üzerine", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16:2 (2011), 291.

2. Tâ'ûn hastalığının Medîne'ye girmeyeceğine dair rivayetler.

Bu anlamdaki rivayetler, şu metinle ifade edilebilir: (عَلَى أَنْقَابِ الْمَدِينَةِ مَلَائِكَةٌ، لَا يَدْخُلُهَا الطَّاعُونَ،) (وَلَا الدَّجَالُ) "Medine'nin girişinde melekler bulunmaktadır. Oraya Deccâl ve tâ'ûn girmez."¹⁸ Vebâ salgınıyla tâ'ûn hastalığını birbirinden ayıt eden İbn Hacer, nadir de olsa Medine'de vebâ salgınının görüldüğünü ancak kendi dönemine kadar tâ'ûnun görülmediğini ifade etmektedir. Ona göre Hz. Ömer döneminde meydana gelen ve bütün dünyayı saran tâ'ûnun¹⁹ Medîne'de görülmemesi de buna delâlet etmektedir.²⁰ Câhız ise bu durumu Medîne'nin havasının güzelliğine bağlamıştır.²¹

3. Bulaşıcı hastalık/tâ'ûn bulunan yerleşim alanının karantinaya alınmasını ve buralara giriş ve çıkışı yasaklamayı tavsiye eden rivayetler.

Bu hadisler de iki grup halinde ele alınabilir. Birincisi, genel anlamda bulaşıcı tâ'ûnun bulunduğu yere giriş ve çıkışların yasaklanmasıdır ki, şu hadis metniyle bunu ifade etmek mümkündür: (إِذَا كَانَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا وَإِذَا كَانَ بِأَرْضٍ وَأَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَدْخُلُوهَا) "Bulduğunuz bir yerde tâ'ûn hastalığı ortaya çıkarsa oradan çıkmayınız. Bulunmadığınız bir yerde ortaya çıkarsa oraya girmeyiniz."²²

İkinci grup rivayetler ise, kişisel olarak izolasyon/karantina anlamına gelebilecek hadislerdir. Genel anlamda bu rivayetleri şu hadis metniyle ifade etmek mümkündür: (فِرَّ مِنَ الْمَجْدُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنَ الْأَسَدِ) "Aslandan kaçarcasına cüzzamlıdan kaçın."²³ Aslında bu rivayet cüzâm

¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/152 (No. 1593), 12/173 (No. 7234), 14/107 (No. 8373), 14/462 (No. 8876), 14/490 (No. 8917), 16/184 (No. 10265), 19/271 (No. 12244), 20/368 (No. 13089), 21/381 (No. 13945), 23/393 (No. 15233); Buhârî, "Fedailu'l-Medîne", 9 (No. 1880), "Tıb", 29 (No. 5731), "Fiten" 25 (No. 7133), Müslim, "Hac", 87; Tirmizî, "Fiten" 61 (No. 2242); Bezzâr, *Müsned*, 7/68 (No. 2616), 14/401 (No. 8152), 15/18 (No. 8195).

¹⁹ Buhârî, "Şehâdât", 6 (No. 2643)

²⁰ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 102-103, 380.

²¹ Bk. Câhız, *er-Resâilu's-Siyâse*, (Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts.), 17. Şemsuddîn et-Trablûsî de (öl. 954/1547) bu rivayeti temel alan "*el-Beşâretu'l-heniyye bi enne tâ'ûn la yedhulu Mekkete ve'l-Medîne*" ve "*el-Kavlu'l-metîn fi enne't-tâ'ûn lâ yedhulu'l-belede'l-emîn*" adında iki müstakil eser yazmış olsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bk. İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Îzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-Zunûn*, tas. Muhammed Şerefuddîn (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabiyye, ts.), 3/183, 4/252. Anlamsal açıdan bazı problemleri barındıran bu rivayet hakkında geniş çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Muhtemel yorumlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Decal zamanında Medine'ye tâ'ûn giremeyecek. "el-Medîne" lafzıyla ifade edilen yerin el-Medinetü'l-Münevvere mi yoksa başka bir yer mi olduğu kesin değildir. Tâ'ûn kavramıyla kast edilen hastalığın tam olarak nasıl bir hastalık veya hangi hastalık olduğu net değildir. (Şayet tâ'ûndan kasıt Kovid 19 gibi bulaşıcı hastalıklar ise günümüzde Medine'de de bu hastalık mevcuttur.)

²² Tayâlisî, *Müsned*, 1/166; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/85 (No. 1491), 3/97 (No. 1508), 3/116 (No. 1535), 3/143 (No. 1577), 3/164 (No. 1615), 24/168 (No. 15436), 29/137 (No. 17595), 36/82 (No. 21751), 36/149 (No. 21827), 38/233 (No. 23166); Müslim, "Selâm", 2218, Tirmizî, "Cenâiz", 67 (No. 1065); Bezzâr, *Müsned*, 3/316 (No. 1109), 4/34 (No.1196).

²³ Buhârî, "Tıb", 19, (No. 5707); Müslim, "Selâm", 2220; İbn Mâce, "Tıb", 43 (No. 3539); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşas es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Ammân: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999), "Tıb", 24 (No. 3911); Tirmizî,

hastalığıyla ilgilidir. Ancak, bu hastalık da bulaşıcı özellik taşıdığından, âlimler diğer rivayetleri değerlendirirken bunlardan da istifade etmişlerdir. Her ne kadar hadis şerhlerimizde konuyla ilgili pek çok malumat bulunsa²⁴ da bu rivayet sened ve metin açısından tetkike muhtaçtır. Bu gruptaki hadislerle bağlantılı olabilecek diğer bir rivayet de şudur: (لَا يُورَدُ مُرَضُّ عَلَى مُصِحِّحٍ) "Hasta (develer), sağlıklı olanlarla bir araya getirilmesin."²⁵ Bu rivayetlerin devamı niteliğinde olan diğer hadisleri de şu metin çerçevesinde toplamak mümkündür: (الْفَارُّ مِنَ الطَّاعُونَ، كَالْفَارِّ مِنَ الرَّحْفِ، وَالصَّابِرُ فِيهِ، كَالصَّابِرِ فِي الرَّحْفِ) "Tâûndan kaçmak savaş meydanından kaçmak gibidir. Karantinaya sabretmek savaş meydanında sabretmek gibidir."²⁶

4. Tâûndan ölen kişilerin şehit mertebesini elde edeceğine dair rivayetler.

Karantina şartlarına riayet edip de sabırla sebat ederek ölen kişilerin şehitlik makamına sahip olacağına dair rivayetler şu hadis metni etrafında ele alınabilir: (الطَّاعُونَ لِكُلِّ مُسْلِمٍ شَهَادَةٌ) "Tâûn (hastalığından ölen) her Müslüman için şehitlik makamıdır (vardır)."²⁷

Genel anlamda tâûn hastalığıyla ilgili rivayetleri bu başlıklar altında toplamak mümkün olmakla birlikte, az da olsa bu hastalığın mümin/salih kulların ölüm şekli olduğuna²⁸

"Siyer" 47 (No. 1615). İlgili rivayetin çeşitli yönlerden değerlendirilmesi için bk. Yılmaz, "Tıbb-ı Nebevî ve Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirilmesi" 127.

²⁴ Bk. İbn Battâl Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 9/410.

²⁵ Ma'mer b. Ebî 'Amr Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: Tevzîu'l-Mektebeti'l-İslamiy, 1403), 10/404 (No. 19507); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/149 (No. 9263); Buhari, "Tıb", 52 (No. 5770); Müslim, "Selâm", 33 (No. 2221); Ebû Dâvûd, "Tıb", 24 (No. 3911). Aynı rivayet, Hâricî/İbâdî hadis kaynaklarında da benzer lafızlarla yer almıştır. er-Rabî' b. Habîb b. 'Amr el-Ezdî el-Basrî, *el-Câmiu's-Şahîh*, drl. Ebu Yakup el-Vârcelânî (Beyrut: Daru'l-feth, ts.), (No. 74). İbâdî hadis kaynaklarıyla ilgili tartışmalar için bk. Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kitabı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 99-227; Özdemir, "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019), 523-554.

²⁶ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî b. Râhuyeh, *Müsned*, thk. Abdulğafûr b. Abdilhak (Medîne: Mektebetü'l-Hak, 1412/1991), 3/777 (No. 1403); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/365 (No. 14478), 23/106 (No. 14793), 23/159 (No. 14875), 41/74 (No. 24527), 43/257 (No. 26183).

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/497 (No. 12519), 21/30 (No. 13305), 21/49 (No. 13335), 21/267 (No. 13709), 21/313 (No. 13801), 24/11 (No. 15301), 24/21 (No. 15307), 24/22 (No. 13508), 28/391 (No. 17159), 28/396 (No. 17164), 29/198 (No. 17651), 42/53 (No. 25118), 42/118 (No. 25211), 43/235 (No. 26139), 45/606 (No. 27635), 45/609 (No. 27641); Buhârî, "Cihâd", 30 (No. 2830), "Ehâdisu'l-Enbiyâ", 51 (No. 3474), "Tıb", 29 (No. 5732); Müslim, "İmâre", 1915; Bezzâr, *Müsned*, 16/16 (No. 9041); Ahmed b. Şuayb Ebu Abdirrahân en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-süne*, thk. Abdulfettah Ebu Çudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslamiyye, 1986), "Cenâiz", 112 (No. 2054). İbn Hacer'in ifade ettiğine göre kişinin sevaba ve şehitlik makamına nail olabilmesi için şu şartlara riayet etmesi gerekir: Kişinin bulunduğu yerde kalması, bununla söz konusu sevaba nail olmayı kastetmesi, kendisine bulaşsa da bulaşmasa da bunun Allah'ın takdiriyle olduğunu bilmesi, şikayet etmemesi, sıhhat ve afiyet durumlarında rabbine güvenmesi bu şartlardandır. Böyle bir inanca sahip olan kişi, tâûn dışında başka bir sebeple ölse dahi şehid sevabı kazanacaktır. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 199-200. Kanaatimizce İbn Hacer'in bu açıklaması, yaşadığı dönemin şartları çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu dönemde bulaşıcı hastalıkların varlığını göz önünde bulundurulduğunda bu şartların konjoktörel yönünün olduğu fark edilecektir. İbn Hacer'in toplumdaki konumu da bu tür açıklamalarda etkili olan diğer bir faktördür. İçerisinde yaşanan toplumda tedavisi bulunmayan bir hastalıkla mücadelede en önemli hususlardan biri manevi rehberlik boyutudur. Dolayısıyla şart koşulan hususların bu yönü de göz önünde bulundurulmalıdır.

²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/290 (No. 17755), 29/290 (No. 17756), 36/404 (No. 22085).

ve İslam ümmetinin sonunun bu hastalıkla olacağına dair²⁹ rivayetler de bulunmaktadır. Çalışmamızın amacıyla doğrudan ilgili olmadığından sadece bunlara atıfta bulunmakla yetinmeyi uygun gördük. Zira, tedavisi henüz bulunmayan bir hastalık esnasında insanlara teselli bağlamında ele alınabilecek bu rivayetlerin ayrıca çalışılması gerektiği kanaatindeyiz.

Bununla birlikte karantina uygulamasıyla doğrudan ilgili olan ve âlimlerin bu konudaki yaklaşımlarının farklılık arz etmesine etki eden bazı rivayetler de bulunmaktadır. Bu rivayetlerin zahiri, bulaşıcılığın olmadığına delâlet etmektedir. Konunun insicamının bozulmaması adına bu tür rivayetleri ayrı bir kategoride zikretmek yerine dipnotta ele almak daha isabetli olacaktır.³⁰

2. Hadis Şârihlerinin Hz. Peygamber'in Karantina Tavsiyesine Yönelik Yaklaşımları

Hz. Peygamber'in bulaşıcı olan tâ'ûn hastalığının bulunduğu yerleşim alanlarına giriş ve çıkışı yasaklamasına dair tavsiyeleri, âlimler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bazı âlimler, bu tavsiyeye inanç boyutuyla ve "bunun bir hikmeti vardır" mantığıyla yoruma

²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/520 (No. 19744).

³⁰ Bu rivayetleri şu hadis metni etrafında toplamak mümkündür: (لَا عَذْوَى وَلَا طَيْزَةَ، وَلَا هَامَةَ وَلَا صَفَرَ) " (Kendiliğinden) bulaşıcılık ve uğursuzluk yoktur. Baykuşun ötmesinde bir kötülük yoktur. Safer ayında uğursuzluk yoktur." (Buharî, "Tıb", 19 (No. 5707); Müslim, "Selâm", 2220; İbn Mâce, "Tıb", 43, (No. 3539); Ebû Dâvûd, "Tıb", 24 (No. 3911); Tirmizî, "Siyer" 47 (No. 1615). Bu rivayetin devamında yer alan "Aslandan kaçarcasına cüz zam hastalığına yakalananlardan kaçın" lafzı ile yukarıda zikrettiğimiz "Hasta develeri sağlam develerle bir araya getirmeyin" ifadeleri birbiriyle çelişik gibi görüldüğünden âlimler arasında tartışılmıştır. Bu tartışmalar başta İbn Kuteybe'nin *Te'vîlu'l-muhtelifi'l-hadis* adlı eserinde olmak üzere, diğer âlimlerin te'lifatında yer almıştır. (Bk. Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu'l-muhtelifi'l-hadis* (B.y.: el-Mektebetü'l-İslâmi, 1419/1999), 167-69.) Bu hadis üzerinde yapılan çalışmalar, problem gibi görünen hadisin sened ve metin ile alakalı ciddi bir kusur taşımadığını gösteriyor. Son yıllarda konuyla ilgili yapılan çalışmalardan biri olan "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur" Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili" başlıklı makalede, bu hadisin senedinde herhangi bir sorunun bulunmadığı sonucuna varılmıştır. Metin tenkidi açısından akla ve konuyla ilgili diğer rivayetlere ters düşer gibi görünen bu hadis, sebebi vurûduyla birlikte ele alındığında Hz. Peygamber'in bu sözle kastının, yanlış olan cahiliyye anlayışlarından birini düzeltmek olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira cahiliyye müşrikleri Allah'ın takdirini devre dışı bırakarak hastalığının bizzat tabiatı gereği bulaştığına inanmaktaydı. Bunun yanlış olduğunu vurgulayan Hz. Peygamber'in maksadı, bulaşıcılığın varlığını ortaya koyan diğer rivayetlerle de örtüşmektedir. (Kesgin, "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur", 116.) İbn Hacer ise bu konuda şu yorumlarda bulunmuştur:

1. Hastalık fıtratı gereği (yapısı itibariyle) yayılır/bulaşır. Yani hastalığın bizzat kendisinde böyle bir kabiliyet vardır. Hz. Peygamber döneminde yaşayan müşrikler bu anlayışa sahiptir.
2. Allah hastalığı bulaşıcı özellikte yaratmıştır, bu özellik ondan ayrılmaz.
3. Doğası itibariyle değil, Allah'ın yaratmış olduğu kanunlar çerçevesinde hastalık bulaşır. Ateşin yakması gibi. Nitekim nadir de olsa Allah'ın iradesiyle ateş yakmayabilmektedir.
4. Çeşitli vasıtalarla (solunum, hava, temas vb.) hastalık bulaşabilir.

Hastalık tabiatı/yapısı itibariyle bulaşmaz, Allah bunu insanda başlangıç itibariyle yaratmıştır. Bu, onda zaten vardır. Bundan dolayı taşıyıcıyla aynı ortamı paylaşan bazı sağlıklı bireylerde bu hastalık görülürken bazılarında görülmez. Aynı şekilde taşıyıcıyla aynı ortama girmeyen diğer bazı insanlarda bu hastalık görülebilmektedir. Bu tamamen Allah'ın takdiriyledir. İbn Hacer'e göre tercih edilen görüş, sonucusudur. Bu görüş Hz. Peygamber'in hem (لايعدى شئى شيئا) "bir şey başka bir şeye bulaşmaz" hem de (فمن أعدى الأول) "birincisine kim bulaştırdı" sözüyle de uyumludur. (İbn Hacer, *Bezli'l-mâ'ûn*, 343-344, 377) Bu değerlendirmeye rivayetlerin arasında varsayılan çelişkinin gerçekte var olmadığı anlaşılmaktadır

baş vurmaksızın kabul etmişlerdir. Bu yaklaşımı benimseyenler, karantinaya uymamanın dinî hükmünü de aynı rivayetlerdeki lafızların anlam çerçevesi içerisinde vermişlerdir. Kimi âlimler de bu yasağın muhtemel illetlerini düşünmüş ve bu doğrultuda rivayetlere açıklık getirmişlerdir. Hadislerdeki ifadenin nedenselliğini sorgulayan bu yaklaşımı benimseyenler karantinayı delmenin dinî hükmünü sebeplere bağlamışlardır. Ancak her iki yaklaşımı benimseyen âlimler, işin kader boyutunu göz ardı etmemiş, özellikle olayı Allah'ın kaderinden kaçmak ile ilintilendirmişlerdir.

2.1. İnanç/İtikad Temelli Yaklaşım

Hz. Peygamber'in tâ'ûn bulunan yerlere giriş ve çıkış ile ilgili tavsiyeleri bazı âlimler tarafından taabbüdî boyutuyla ele alınmıştır. Bu âlimler, bulaşıcı hastalığın bulunduğu bir şehirden çıkmamanın taabbüdî bir konu olduğunu ifade etmiş ve ilgili rivayetleri bu açıdan yorumlamışlardır. Bu anlayışa göre tehlikeden uzaklaşma, emredilen genel bir husus/kaide olup bulaşıcı hastalık bulunan bir yere giriş ve çıkışın yasaklanması çeşitli hikmetlere mebnidir. Bununla birlikte bu yasağın hakikati bilinemez.³¹ Dolayısıyla rivayette geçen emirler sorgulanmadan gereği yapılmalıdır.

İslam âlimlerinden bazıları da tâ'ûn rivayetlerindeki Hz. Peygamber tavsiyesini Hz. Ömer'in Şam yolculuğunda yaşadığı olay üzerinden yorumlamaya çalışmışlardır. Hz. Ömer, Şam yolundayken orada tâ'ûn hastalığının ortaya çıktığını duyduktan sonra geri dönmüştür. Âlimler, konuyu Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh (öl. 18/639) ile Hz. Ömer arasında bu yolculukta geçen diyalog üzerinden Hz. Peygamber'in karantina uygulamasına yönelik rivayetleri şerh etmişlerdir. Âlimlerin bu tutumu benimsemelerinde yukarıda zikrettiğimiz tâ'ûndan ölen kişilerin şehid olacaklarına dair hadislerin de etkili olduğu söylenebilir. Zira " لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ يَفْعُ " gibi rivayetlerde³² "الطَّاعُونَ فَيَمُوتُ فِي بَلَدِهِ صَابِرًا مُحْتَسِبًا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يُصِيبُهُ إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ إِلَّا كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ شَهِيدٍ" geçen "Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisine yazdığı kaderin dışında başına bir şey gelmeyeceğini bilirse" ifadesinin, âlimleri bu yaklaşıma sevk ettiği söylenebilir.

³¹ Bk. Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâlu'd-Dîn es-Suyûtî, *Tenvîru'l-hevâlik şerhu Muvatta Mâlik* (Mısır: el-Mektebetu'l-Ticâriyeti'l-Kübrâ, 1389/1969), 2/206. Bu bağlamda İbn Hacer de *Bezlu'l-mâ'ûn* adlı eserinde bulaşıcı olan tâ'ûn hastalığının bulunduğu beldeden kaçmanın hikmetine özel bir başlık açmıştır. O, bazı âlimlerin konuyu taabbüdî bir mesele olarak ele aldıklarını ve bunun sebebinin aklen anlaşılamayacağı üzerinde durduklarını ifade etmiştir. Bu anlayışa göre bulaşıcı hastalığın bulunduğu beldeye giriş ve çıkışın yasaklanması, hakikati ve sebebi bilinmeyen bir nedene bağlıdır. Bu doğrultuda öncelikli olan, Şâri'in emrine teslim olmaktır. İbn Hacer, *Bezlu'l-mâ'ûn*, 302; *Fethu'l-bârî şerhu Şâhihi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 10/190.³¹

³² Buhârî, "Ehâdîsu'l-Enbiyâ", 51 (No. 3474).

İbn Kuteybe (öl. 276/889), bulaşıcı hastalık bulunan yerden çıkmamanın maksadını şöyle açıklamıştır: "Allâh'ın kaderinden kaçışınız, sizi Allah'tan kurtaracak zannı oluşturmasın diye tâ'ûn bulunan yerleşim alanından çıkmayınız."³³ Bu ifadeyle İbn Kuteybe, bulaşıcı hastalık bulunan yerden çıkış yasağını sebebini inanç konusuyla bağdaştırmıştır.

İbn Huzeyme (öl. 311/924), Tahavî (öl. 321/933) ve İbn Abdilberr (öl. 463/1071) gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber'in tavsiyesini taabbüdî yönüyle değerlendirmişlerdir. Onların yasağın hikmetine dair yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür: Bulaşıcı hastalık olan tâ'ûnun bulunduğu beldeye giriş ve çıkışın yasaklanması, bulaşma korkusundan kaynaklanmamaktadır. Şayet bundan dolayı olsaydı oradan çıkmanın da caiz olması gerekirdi. Hastalık bulunan beldeden çıkış yasaklandığına göre buraya girmemenin sebebi bulaşıcılık değildir.³⁴ Bu yorumlarda hastalık bulunmayan başka beldelere sirayet göz önünde bulundurulmamıştır. Halbuki Hz. Peygamber'in bu tavsiyesi sadece hastalık bulunan beldedeki insanlar için değil, diğer yerleşim alanlarında oturanları da güvence altına almaya yöneliktir. Yorumlarda tavsiyenin bu yönün eksik kaldığı görülmektedir.

İbn Battâl (öl. 449/1057) tâ'ûn bulunan beldeden sırf hastalıktan kaçmak için çıkmayı uygun görmemiş ve bu durumun Allah'ın kaderinden kaçma şeklinde algılanabileceğini vurgulamıştır.³⁵ Ona göre, bir ihtiyaç için böyle bir yerden çıkmak caizdir. Hastalık bulunan yere giriş ve çıkışın yasaklanması da hastalığın bulaşma ve yayılma korkusundan değildir. Amaç, itikadî açıdan "kişi oraya girdiği için öldü" veya "oradan çıkan kurtuldu" algısının oluşmasının önüne geçmektir.³⁶ Bu görüşe göre bugün hastalıktan korunmak veya bulaşımı önlemek için maske takmamız da caiz olmaz. Ayrıca salgının yayılmasını önlemek veya aza indirmek için alınan bir dizin tedbirlerin de caiz olmaması gerekecektir ki; bu da pek makul düşmemektedir. Şârihlerin bu yöndeki açıklamalarının sebeplerinden biri de kanaatimizce yorumlamada hadislerin söyleniş sebebinin (esbâbu'l-vurûdî'l-hadis) gölgesinde kalmaktır.

İbn Abdilberr (öl. 463/1071) de tâ'ûndan kaçma niyeti olmadıktan sonra hastalığın bulunduğu yere giriş ve oradan çıkışın caiz olacağını söylemiştir.³⁷ Nevevî (öl. 676/1277) bunu

³³ İbn Kuteybe, *Te'vîlu'l-muhtelifi'l-hadis*, 169.

³⁴ İbn Hacer, Allah'ın takdiri doğrultusunda bulaşıcılığa inansa da rivayetlerde geçen yasağın bu sebeple olmadığını düşünmektedir. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 306.

³⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 8/326.

³⁶ İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 9/425.

³⁷ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed b. Abdilberr b. 'Asım en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Ata', Muhammed Ali Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 8/254.

cumhurun görüşü olarak aktarmıştır.³⁸ Örneğin belli aralıklarla çeşitli amaçlar doğrultusunda yapılan yolculuk, hastalıktan kaçış niyeti olmadıktan sonra caizdir.³⁹ Ancak günümüzdeki uygulama virüsten kaçma şeklinde olsa da tıbbi gelişmeler bu durumu itikadi açıdan ale almamamızı gerektirecek düzeye ulaşmıştır. Dolayısıyla bu yorumları itikadi bir problemden ziyade konjonktürel olarak değerlendirmek mümkündür.

Bâcî (öl. 474/1081) de Hz. Ömer'in geri dönüşünü tedbir olarak açıklamış ve Hz. Peygamber'in hastalık bulunan yerden çıkışı yasaklamayı kadere teslim olarak algılamıştır. Ona göre bu rivayette yasaklanan çıkış sadece kaçmak niyetiyle yapılan ayrılmadır. Kişi başka bir sebepten dolayı çıkabilir.⁴⁰

Serahsî (öl. 483/1090), Tahavî'nin *Müşkilü'l-asâr* adlı eserinden şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "Kişi tâ'ûn bulunan beldeye girdiğinde ve kendisine hastalık bulaştığında "oraya girdiği için kendisine bulaşmıştır" zannına kapılacaktır. Oradan çıktığında ve kurtulduğunda ise "oradan çıktığı için kurtulmuştur" zannı kendisinde meydana gelecektir. Dolayısıyla kişi inancını koruma adına böyle bir beldeye giriş çıkış yapmamalıdır. Ancak kişi, her şeyin bir kader neticesinde meydana geldiğini bildiği ve kendisine isabet eden şeyin sadece Allah'ın kendisine yazdığı kader çerçevesinde olduğuna inandığı halde böyle bir yere giriş ve çıkışta bulunursa bunda herhangi bir sakınca yoktur."⁴¹

Kirmanî (öl. 833/1430) ise tâ'ûn hastalığının bulunduğu yerden çıkışı yasaklanan durumun sadece kaçış mahiyetinde olan çıkışları kapsadığını, belirli sebeplere binaen yapılan çıkışların bu yasak kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴² Kastallânî de kişinin Allah'ın kaderinden kaçış niyeti olmamak şartıyla tâ'ûn bulunan yerden çıkmanın caiz olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde böyle bir yerleşim yerine girmek de caizdir. Buradaki

³⁸ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1392), 14/205.

³⁹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed b. Abdilberr b. 'Asım en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţţâ mine'l-me'ânî ve'l-âsâr*, thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkerim el-Bekrî (Mağrib: Vizâretu'l-Umûmi'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 21/183.

⁴⁰ Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyûb b. Vâris el-Bâcî el-Endülüsi, *el-Müntekâ şerhu Muvaţţâ* (Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1332), 7/199, 200.

⁴¹ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsûţ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 10/166.

⁴² Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Sa'd Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu'd-derârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1401/1981), 14/104, 21/17.

sakinme, tehlikeye atılmama ve sedd-i zerî'a bağlamında olup kişide vesvesenin meydana gelmesine engel olmaktır.⁴³

İbn Hacer de ilgili rivayetlerden yola çıkarak tâ'ûn hastalığının bulunduğu yere girmenin ve böyle bir beldeden çıkmanın dini hükmüne ve âlimlerin konuyla ilgili ihtilaflarına yer vermiştir. Özellikle âlimlerin hüküm verirken dayanak noktası olarak "Allah'ın kaderinden kaçmak" fikrine odaklandıklarına dikkatleri çekmiştir. Yani Allah'ın kaderinden kaçmak caiz mi, değil mi? sorusu çerçevesinde konu izah edilmeye çalışılmıştır. Görüşünü, müntesibi bu bulunduğu Şafiî mezhebinden yana kullanarak tedavi için böyle bir yerden çıkmanın caiz olduğunu beyan eden İbn Hacer, meseleyi rivayetlerde geçen nehyin ne anlam ifade ettiği üzerinden de temellendirmeye çalışmıştır.⁴⁴ Ona göre Hz. Ömer'in Şam yolculuğundan geri dönmesi bir kaçış değil, bir eve girmek isteyen fakat evde yangın olduğunu fark ettikten sonra ateş kendisine bulaşmasın diye geri dönen kişinin durumu gibidir. Bu da tehlikelerden sakınmaktır. Her ne kadar bazıları Hz. Ömer'in, Abdurrahman b. Avf'ın hadisinden dolayı döndüğünü söylüyor olsa da doğrusu şudur: "O dönmeye niyetlenmişti; tâ'ûnun bulunduğu yere girmeme konusundaki "Aslandan kaçarcasına cüzzamlıdan kaçın"⁴⁵ haberi kendisine ulaşınca kararlılığını sürdürmüştür."⁴⁶

İbn Hacer, "Eğer oraya girmeseydim bana bulaşmazdı." dememesi için kişinin bulaşıcı hastalık bulunan yere girmemesi gerekir. Çünkü böyle bir yere girmese de hastalığın kendisine bulaşması imkân dahilindedir. Ancak sebepler çerçevesinde oraya girilmemesi emredilmiştir. Aynı şekilde kişi, "Şayet burada kalırsam, hastalık buradaki insanlara bulaştığı gibi bana da bulaşır." demesin diye hastalığın bulunduğu beldeden çıkılmaması da emredilmiştir. Çünkü orada kalması durumunda da kendisine bulaşmaması yine imkan dahilindedir.⁴⁷ İbn Hacer ise tedbirsiz tevekkül yerine sebeplere müracaattan sonraki tevekkülün daha doğru bir yaklaşım olduğuna vurgu yaparak, bulaşıcılıkta ilahî takdirin de göz ardı edilmemesinden yana bir tavır takınmıştır.⁴⁸ O, bir taraftan hikmet ve illet çerçevesinde olaya bakarken diğer taraftan da kadercî anlayışı elden bırakmamıştır.

⁴³ Kastallanî, *İrşâdu's-sârî*, 8/385-386; Muhammedü'l-Emîn b. Abdillâh el-Eremî el-'Alevî, *el-Kevâkibu'l-vehhâc şerhu Şahîhi Msûlim* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 22/275.

⁴⁴ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 274.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/449 (No. 9722), 32/219 (No. 19469).

⁴⁶ Bk. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 283; *Fethu'l-bârî*, 10/186.

⁴⁷ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 382-383.

⁴⁸ Bk. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 284.

Aynî de (öl. 855/1451) Hz. Ömer'in Şam yolunda sarf ettiği "Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçıyorum" ifadesinin şer'î anlamda bir kaçış olmadığını, sakındırılan şeyin üzerine gitmeme olduğunu ifade etmiştir. Ona göre kişiye zarar verebilecek şeye yaklaşmamak gerekir. Kişinin bunu yapması, Allah'ın kaderiyedir. Kişinin zarar veren şeyden uzaklaşması da meşrudur. Buna rağmen Allah, bazen kişinin kaçtığı şeyi onun hakkında takdir edebilmektedir. Dolayısıyla 'Aynî'ye göre kişinin bir şeyi yapması da ondan kaçınması da Allah'ın kaderiyedir.⁴⁹

Görüldüğü gibi görüşlerine müracaat ettiğimiz âlimlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in tâ'ûn bulunan yere giriş ve çıkışı nehyettiğine dair rivayetleri kader ile irtibatlandırarak inanç konusu kapsamında ele almışlardır. Bulaşıcı hastalığın bulunduğu yerden çıkışın Allah'ın kaderinden kaçış niyetiyle olmaması gerektiği hususu vurgulanmış ve böyle bir niyetle oradan ayrılmanın caiz olmadığı fikri ağır basmıştır. Her ne kadar bazı âlimler hastalığın bulaşıcılığını kabul etse de karantina bölgesi olan yerden çıkışın, hastalığın başka belde ve kimselere bulaştırılması açısından ele alınmamış olması dikkat çekmektedir.

İnanç meselesi nazariyle rivayetlere yaklaşanların neredeyse tamamının, olayı Allah'ın takdirine ve kadere bağladığı görülmektedir. Yani konunun tıbbî yönünden ziyade teolojik yönüne ağırlık vermişlerdir. Bu açıdan sarf edilen "Oraya girdiğim için hastalık bana bulaştı, girmeseydim bulaşmazdı veya çıkmadığım için bana bulaştı" gibi zanların Allah'ın takdirini ve kadere gözdardı ettiği şeklinde algılandığı görülmektedir. İtikadî açıdan bu ifadeler problemlili görüldüğünden kişinin böyle bir duruma düşmemesi için rivayetlerdeki lafızlara bağlı kalınarak bazı açıklamalara müracaat edildiği görülmektedir. Her ne kadar bu bakış açısı konuyla alakalı bazı rivayetlerin sebab-i vürûduyla paralellik arz etse de Hz. Peygamber'in karantinaya dair maksadını tam anlamıyla yansıtmadığı söylenebilir.

2.2. İlet Temelli Yaklaşım

Hadislerdeki yasağı illet/sebep çerçevesinde değerlendirip olayı tıbbi açıdan ele alan âlimlerin sayısı çoğunluktadır. Buradaki illetten kastımız, tavsiyenin bir sağlık meselesi olarak ele alınıp yasağın tıbbi bir nedene (bulaşıcılığa) bağlanmasıdır.

⁴⁹ Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Henefî Bedruddîn el-Aynî, 'Umdetu'l-kârî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyy, ts.), 21/259.

İbn Kuteybe'ye göre Hz. Peygamber'in tâ'ûn bulunan yere girmeyin ifadesiyle şu kastedilmiştir: "Yaşamış olduğunuz tâ'ûnsuz yer, sizin için daha temiz ve daha elverişlidir."⁵⁰ İbn Kuteybe, giriş ve çıkış yasağını hem inanç hem de sağlık boyutuyla ele almıştır. Doğrudan olmasa da "temiz ve yaşamaya elverişli olması" ifadesiyle Hz. Peygamber'in tavsiyesini sağlık sebebine bağlamıştır.⁵¹

Hattâbî (öl. 388/998), tâ'ûn hastalığının bulaşıcılığını kabul ederek ilgili rivayetleri bu doğrultuda şerh etmiştir.⁵² Hattâbî ve İbnü'l-Cevzî'ye (öl. 597/1201) göre bulaşıcı hastalık bulunan beldeye girmemenin sebebi sakınma, hastalık ortaya çıkan yerden kaçıp çıkmamak da Allah'ın emrine ve kaderine teslim olma ve tevekkül etme anlamındadır.⁵³ Her ne kadar bu iki alim, hastalık bulunan beldeye giriş yasağını sağlık sebebiyle ele almış olsalar da hastalık bulunan yerden çıkışı inançla irtibatlandırmışlardır. Aslında hastalık ortaya çıkan yerden çıkmamanın en temel sebebi, taşıyıcı olabilme ihtimalinden dolayı başka yerleşim alanlarında yaşayan kimselere bu hastalığın bulaşmasını engellemektir. Kanaatimizce Hattâbî ve İbnü'l-Cevzî sadece olayı hastalığın ortaya çıktığı alanla sınırlandırmış olmalarından olacaktır ki böyle bir yoruma yer vermişlerdir.

Mâverdî (öl. 450/1058), meseleyi cüzâm hastalığı özelinde ele almıştır. Hastalığın bulaşıcılığına dikkatleri çekmek üzere Hz. Peygamber'in "Aslandan kaçarcasına cüzzamlıdan kaçın" rivayeti ile kendisine biat etmek üzere elini uzatan cüzzamlı kişiyle musafaha etmediğine dair habere yer vermiştir.⁵⁴ Ona göre de konuyla ilgili hadislerde geçen; "Birincisine kim bulaştırdı?" ifadesi ile şu kastedilmiştir: Hastalık birincisine bulaşma yoluyla geçmemişse diğerlerine de bu yolla geçmemiştir.⁵⁵

Maverdî'ye göre de rivayetlerin nefyettiği bulaşıcılık, tabiat felsefesinin mutlak manada maddeye atfettiği anlayış anlamındaki sirayettir. Yoksa bulaşıcılık yoktur anlamında

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Te'vîlu'l-muhtelifi'l-hadis*, 169.

⁵¹ İbn Kuteybe rivayette yer alan yasakları ayrı ayrı yorumlamıştır. "Hastalık bulunan yerden çıkmayın" ifadesini kaderle irtibatlandırmış (bk. "İnanç Temelli Yaklaşım" başlığı) "tâ'ûn bulunan yere girmeyin" ifadesini sağlık sebebine bağlamıştır.

⁵² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hatâbî el-Büstî, *Me'âlimu's-sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/233.

⁵³ Hatâbî, *Me'âlimu's-sünen*, 1/299. Cemâluddîn Ebu'l-Farac Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi'sâhiheyin*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.), 1/217.

⁵⁴ Konuyla alakalı çelişik gibi görünen farklı rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerin uşlaştırılması (nesh) hakkında geniş bilgi için bk. Kurt, *Hadislerde Veba ve Korunma Yolları*, 49.

⁵⁵ Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basri el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 9/342. Ayrıca bk.: Şerefuddîn el-Hüseyin b. Abdillâh eṭ-Ṭîbî, *Şerhu't-Ṭîbî alâ Mirkâti'l-meşâbih*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Riyâd: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997), 9/2979.

değildir. Nitekim Allah, ateşe yakıcılık özelliği verdiği gibi hastalığa da bulaşabilme özelliğini vermiştir. Bunun önünde hiçbir engel yoktur. Bu doğrultuda hadiste yer alan "Birincisine kim bulaştırdı!" ifadesinden maksat; müşriklerin bulaşıcılığı sadece birinci deveye atfetmesindedir. Şayet birincisi olmasaydı, hastalık bulaşmazdı. Dolayısıyla Hz. Peygamber de "Öyleyse birincisine kim bulaştırdı?" şeklinde karşılık vermiştir. Yani eğer birincisi Allah'ın takdirine bağlıysa ondan sonrakiler de onun takdirine bağlıdır.⁵⁶

Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) tıbbî bilgiler doğrultusunda tâ'ûnun bulaşma şeklinin solunum yoluyla oluşu; en önemli tedavi şeklinin ise hastalıktan korunmak olduğu yönündeki görüşünü aktaran Münâvî (öl. 1031/1622), meseleye sadece bu açıdan bakıldığında bulaşıcı hastalık bulunan yerden çıkmanın serbest olabileceğini, ancak toplumun maslahatı çerçevesinde sağlıklı kişilerin hastalık bulunan yeri terk etmelerinin doğru olmadığını ifade etmiştir.⁵⁷ Ona göre hasta kişiyle oturmak, hastalığın bulaşmasını gerektirmez. Ancak, hastalığın bulaşmasına neden olan ortamı/sebepleri vücuda getirir.⁵⁸ Münâvî bulaşıcı hastalık/tâ'ûn bulunan yere girmeyi tehlikeye atılmak olarak algılamış ve böyle bir yere girmenin haram olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşünü desteklemek için "Ellerinizi kendinizi tehlikeye atmayın."⁵⁹ ayetine yer vermiştir.⁶⁰

İbn Hacer de olayı ölüm döşeğindeki kişinin durumuna benzetmiştir. Hastalığın bulaşması kaçınılmaz bir hal almışsa bulunan yerde kalmak daha doğrudur. Orayı terk etmek abes bir iş olur ve makul karşılanmaz. Aksi takdirde gücü yetenler ilgili beldeyi terk eder, fakat hasta ve yaşlı kimseler yalnız kalır. Bu durumda hasta yaşlılara ve ölümlere karşı olan görev yerine getirilemez. Dolayısıyla ilgili rivayetlerde geçen "Tâ'ûn bulunan bölgeden kaçan kişinin durumu, savaş meydanından kaçan kişinin durumu gibidir"⁶¹ ifadesinin hikmeti

⁵⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/342-343. Mâverdî'ye göre Şâfî'nin bulaşıcılığı cüzâm ve baras hastalığına izafesi mecaz bir kullanımdır. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/343. Şevkânî'ye (öl. 1250/1834) göre hastalığın bulaşma sebebinin hasta ile sağlıklı kişiler bir arada bulunması olmadığına dair bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylül-evâtâr*, thk. Usâmuddîn es-Sabâbetî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993), 7/221.

⁵⁷ Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tacil'ârifîn b. Nuriddîn Alî el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâğîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1937/1356), 4/286.

⁵⁸ Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, 6/434.

⁵⁹ el-Bakara, 2/195.

⁶⁰ Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahman el-Mâlîki el-Karâfî, *el-Furûk* (B.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/258.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/53 (25118)).

de budur.⁶² Kastallânî (öl. 923/1517) de tâ'ûn hastalığının bulunduğu yerden çıkmamayı, hasta ve ölen kişilere karşı dinî vazifenin yerine getirilememesine bağlamıştır. Zira sağlıklı kişilerin oradan çıkması durumunda hastaların işi görülmez ve cenaze işlemlerini yürütebilecek kimse kalmaz.⁶³ Kastallânî bu yorumuyla İbn Hacer'le aynı görüşü paylaşmıştır. Aslında İbn Hacer'in yaşadığı dönemde ortaya çıkan salgın hastalıklar düşünüldüğünde ayrıca kendisinin yaşadığı toplumdaki konumu göz önünde bulundurulduğunda tavsiyesinin teselli babından konjoktörel olduğu fark edilecektir.

Mollâ Ali el-Kârî (öl. 1014/1605), hastalık bulunan yere girmemenin sebeplerinden söz ederken Kastallânî'nin ifadelerinin yanı sıra hastalığın bulaşabilme etkenine de yer vermiştir. Ancak burada da inanç boyutu ön planda tutulmuştur. Bu doğrultuda şu ifadelere yer vermiştir: "Oraya girmesi durumunda hastalık kendisine bulaşır o da bunun sebebinin o beldeye gelişine bağlayarak inanç konusunda hataya düşer."⁶⁴

Hz. Peygamber'in tâ'ûn hastalığıyla ilgili tavsiyelerini bireysel anlamdaki karantina uygulaması şeklinde anlayan bazı âlimler olmuştur. Her ne kadar İslam tarihinin ilk dönemlerinde cüzam hastalığına yakalananlar için bireysel anlamda karantina uygulamasının varlığına dair bilgiler aktarıyorsa⁶⁵ da görüşlerine müracaat ettiğimiz şârihlerin tâ'ûn hatatlığı için böyle bir açıklamasına rastlamadık.⁶⁶

İbn Abdilber'ın aktardığına göre Câbiye'de⁶⁷ tâ'ûn hastalığı çıktığında Amr b. el-Âs (öl. 43/664), "Oradan ayrılın, şüphesiz ki, o ateş gibidir." dedi. Bunun üzerine Muaz b. Cebel (öl. 17/638) buna karşı çıkmış ve bunun Allah'ın rahmeti olduğuna dair Hz. Peygamber'den

⁶² İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 302-303. Müzenî, bulaşıcılığın varlığını kabul etmekte ve bu konuda tıp alimlerinin görüşüne itimad edilmesi gerektiğinden yanadır. Bk. İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl ebû İbrâhîm el-Müzenî, Muhtasar, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990) içerisinde 8/278.

⁶³ Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik el-Kastallânî el-Mısırî. *İrşâdu's-sârî li şerhi Şaḥîḥi'l-Buḥârî* (Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905), 5/433.

⁶⁴ Ebu'l-Hüseyn Nruddîn el-Mollâ el-Herevî el-Kârî, *Mirḳātu'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-Meşâbiḥ* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 1/133.

⁶⁵ Bk. Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târîḫü't-Ṭaberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 6/437; ayrıca bk. Gülден Sarıyıldız, "Karantina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/463.

⁶⁶ İbn Hacer ise bu konuya yeterince eğilmemiştir. Kanaatimizce onun bu konuya ağırlık vermemesinin sebebi tâ'ûn hastalığına bakış açısıyla alakalıdır. Zira ona göre bu hastalığa maddi sebeplerden ziyade cinler kaynaklık etmektedir. Bu hastalığın ilacının veya çaresinin bulunamayışı bundan kaynaklanmaktadır. Bk. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 105-107.

⁶⁷ Suriye topraklarında yer alan ve Hz. Ömer'in ziyaret ettiği orduğâh şehridir. Bu günkü adı, Tellü'l-Câbiye şeklindedir.

bir rivayet aktarmıştır.⁶⁸ Bu da kişisel karantinanın uygulanmamasında hastalığın bir rahmet olarak algılanması anlayışının yattığını göstermektedir.

Tâcuddîn es-Sübkî'nin (öl. 771/1370) Müslüman uzman ve adil iki doktorun hasta kişinin sağlıklı kişilere zarar verdiğine kanaat getirmesi durumunda kişi tecrid (bireysel karantina) edilebileceği yönündeki görüşünü tenkid eden İbn Hacer, bunu kabul etmeyerek iki doktorun kararıyla verilen böyle bir uygulamayı doğru bulmamıştır. Delil olarak da duyuların yanılabilirliğinin bilgisine ve bazı tecrübeler yer vermiştir. Ona göre Mısır ve Şam'da bu hastalık defalarca tekrar etmiş ve neredeyse girmediği ev kalmamıştır. Bazı hanelerde vaka olmakla birlikte diğer aile bireylerine bu hastalığın bulaşmadığı görülmüştür. Bu da hastalığın herkese bulaşmadığını göstermektedir. Dolayısıyla hasta kişi sağlıklı kişilere eziyet veriyor diye tecrit edilmesi doğru değildir.⁶⁹ Hastalığın bazı insanlara bulaşmadığı yönündeki değerlendirme, bugün geçerliliğini yitirmiştir. Günümüzde aynı hastalığın farklı bünyeler üzerindeki etkisinin değişik olduğu hususu tıp bilimi tarafından ispatlanmıştır. Bu ifadeyi hastalığı hafif atlatanlara, direnci yüksek, bünyesi sağlam olanlara yormak mümkündür.

Mübârekpûrî (öl. 1353/1935), nehiy sigasının haramlığına delâlet ettiğini dolayısıyla konuyla ilgili hadislerin tamamının kaçma niyetiyle tâ'ûn bulunan yere giriş ve çıkışın haram olduğuna işaret ettiğini söylemiştir. Ancak başka sebeplerden dolayı böyle bir yere girip çıkılabilir.⁷⁰ Sehârenfûrî (öl. 1346/1927) hastalığın zatı itibariyle değil, Allah'ın kainatta yaratmış olduğu sebepler çerçevesinde bir canlıdan diğerine geçtiğini ifade etmiştir.⁷¹

Asrımızda tıbbî gelişmelerle birlikte bulaşıcı hastalıkların tanımı ve bazı şârihlerin tâ'ûn hastalığıyla ilgili görüşlerinde değişiklikler meydana gelmiştir. *Bulûğu'l-merâm* şerhinde

⁶⁸ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 8/251.

⁶⁹ İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 342. İbn Hacer, hasta ziyaretinin kesintiye uğratılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Zira hasta ziyareti, din kardeşimize karşı yapmamız gereken bir görev olup pek çok rivayetle sabit olmuştur. Dolayısıyla bunun engellenmesi doğru değildir. Nitekim İbn Hacer'e göre böyle hastalık dönemlerinde yapılması gereken görevler dua, sabır, Allah'a karşı hüsnü niyet beslemek ve hasta ziyaretinde bulunmaktır. İbn Hacer, *Bezlü'l-mâ'ûn*, 342, 345-357.

⁷⁰ Konunun fikhî boyutuyla ilgili diğer görüşler için ayrıca bk. Ebu'l-'Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekfûrî, *Tühfetü'l-aḥvezî, bi şerḥi Câmi 'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/149. Hadislerde geçen söz konusu yasağın genel olmayıp özel bir yasak olduğuna dair bk. Ebu'l-Fazl İyâz el-Yahsûbî, *İknâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslîm*, thk. Yahyâ İsmâîl (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 7/131.

⁷¹ Bk. Halîl Ahmed es-Sehârenfûrî, *Bezlü'l-mechûd* (Hindistan: Ebu'l-Hasan en-Nedvî İslâmî Araştırmalar Merkezi, 1427/2002), 11/641.

Useymîn, cüzzâm ve tâ'ûn hastalıklarını tanımlarken onların bulaşıcı olma özelliklerini ön plana çıkarmıştır.⁷²

Hadislerdeki yasağı illete/bir sebebe dayandıranlar, hadislerde geçen lafızlardan hareketle akıl yürüterek bunu makul sayılabilecek bazı sebeplere bağlamışlardır. Bu sebeplerden biri, sağlıklı kişinin hastalık bulunan yerleşim yerine girerek hastalığın kendisine bulaşabilmesine imkan vermesidir. Dolayısıyla böyle bir yere giriş, tehlikeye atılmak olarak algılanmış ve hoş görülmemiştir. Ancak hastalık bulunan beldeye girişi illetler/sebepler çerçevesinde ele alan bu âlimlerin, hastalık bulunan beldeden çıkışı aynı illetler etrafında ele almadıkları görülmektedir. Özellikle oradan çıkan kişinin hastalık taşıyıcısı olabileceği ve başka diyarlarda yaşayan sağlıklı kişilere bulaştırabileceği ihtimali üzerinde durulmamıştır. Bunun yerine hastalık bulunan yerde yaşayan kişilerin maslahatı ve çıkma fiiline yeltenen kişinin itikadi durumu göz önünde bulundurulmuştur.

Sonuç

Görüşlerine müracaat ettiğimiz âlimlerin tamamı bulaşıcılığın varlığı noktasında hemfikirdirler. Ancak onlara göre bulaşıcılık sadece kişinin kaderi çerçevesinde Allah'ın takdiriyle meydana gelmektedir. İslam âlimlerinin bulaşıcılık ile ilgili yaklaşımlarının şekillenmesinde hadisin sebab-i vurûdunun etkili olduğu görülmektedir. Bu da müşriklerin Allah'ın takdirini devre dışı bırakarak mutlak anlamda bulaşıcılık vasfını hastalığa hasretmesi yönündeki anlayışlarıdır. Bu anlayış, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili tavsiyelerinin bir sağlık uygulaması şeklinde değil, daha ziyade inanç boyutuyla ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Âlimlerin karantinaya uyma veya bunu delmeye yönelik açıklamalarında dinî/taabbüdü boyutun ağır basması, bunun bir neticesidir. Bununla birlikte kaderci anlayışın tezahürlerinin de göz ardı edilmemesi önem arz etmektedir.

Şârihler, söz konusu rivayetlerde tavsiye edilen tecridi, ağırlıklı olarak yerleşim alanına giriş ve çıkış yasağı şeklinde anlamışlardır. Bunun yanında bireysel karantina uygulamasıyla alakalı malumatlar yok denecek kadar azdır. Bazı âlimlerin bir taraftan doktorların tavsiyelerine uymayı gerekli görürken diğer taraftan rivayetlerin etkisinde kalarak onların tavsiye ettiği bireysel tecrid uygulamasına karşı çıkmaları da dini hasasiyet gereği Müslüman din kardeşine karşı görevlerinin yerine getirilmemesi üzerinden değerlendirilmiştir.

⁷² Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûgu'l-merâm*, thk. Subhî b. Muhammed Ramazan, Ümmü İsrâ b. Urfe (Kahire: el-Mekteetü'l-İslâmiyye, 1427/2006), 4/532.

Konuyu illet/sağlık ekseninde düşünen şârihlerin salgın bulunan yere girmemeyi bulaşıcılık veya tehlikeye atılma üzerinden değerlendirmekle birlikte, salgın bölgesinden çıkışı farklı sebeplere bağladıkları görülmektedir. Dolayısıyla karantina bölgesinden çıkan kişinin durumu daha çok dini metinlerde yer alan lafızlar itibariyle değerlendirildiği görülmektedir. Bu da sakınma ifade eden lafızların kaçma şeklinde yorumlanmasını ve olayın kaderle bağlantılı bir şekilde ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Son olarak Hz. Peygamber'in hadislerinde sabit olan karantina uygulanmasının şekil, sebep ve hikmetlerinin tıbbî gelişmeler doğrultusunda günümüzde daha sağlıklı yorumlanabileceği, dini hüküm boyutuyla farklı hükümlerin ortaya çıkabileceği şüphe götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla bugünkü tıbbî veriler ışığında Hz. Peygamber'in konuyla ilgili tavsiyesinin daha da anlam kazandığı görülmektedir.

Kaynakça

- Aba, Veli. "Tıbb-ı Nebevî Bağlamında İlâhî Şifânın Kaynağı ve Değeri Üzerine Teolojik Değerlendirmeler". *Akademik Siyer Dergisi* 1 (Ocak 2020), 112-139.
- Aba, Veli. *Tıbb-ı Nebevî -Kaynağı ve Bağlayıcılığı-*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arneût vd. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- Alevî, Muhammedü'l-Emîn b. Abdillâh el-Eremî. *el-Kevâkibu'l-vehhâc şerhu Şahîhi Msülim*. 26 Cilt. Byrut: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Atmaca, Veli. "Hadislerde Geçen Şifalı Yöntemler ve İlaç Adları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/1 (2011), 67-94.
- Atmaca, Veli. "Hadisler Çerçevesinde Tıbb-ı Nebevî'nin İnanç Boyutu Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 9/2 (2011), 35-53.
- Atmaca, Veli. "Hadislerde Geçen Hastalık Adları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010) 25-67.
- Atmaca, Veli. "Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 83-105.
- Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. Hüseyin el-Hanefî Bedruddîn. *el-'Umdetu'l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyy, ts.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyûb b. Vâris el-Endülüsî. *el-Müntekâ şerhu Muvatta*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatu's-Seâde, 1332/1914.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli alâ Keşfi'z-zunûn*. tas. Muhammed Şerefuddîn. Beyru: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabiyye, ts.
- Basrî, er-Rabî' b. Habîb b. 'Amr el-Ezdî. *el-Câmiu's-sahih*. drl. Ebu Yakup el-Vârcelânî. Beyrut: Daru'l-feth, ts.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Abdillâh el-Atekî. *Müsnedu'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh, Âdil b. Sa'd, Sabrî Abdilhâlık. Medinetu'l-Münevvere: Mektebetu'l-İlmi ve'l-Hikemi, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr. *er-Resâilu's-siyâse*. Beyrût: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Câhız, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr. *Uyûnu'l-ağbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Dölek, Adem. "Mikroplar Cinlerin Bir Nev'i mi?: Bir Hadisle İlgili Yorumun Eleştirisi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/1 (2005), 107-118.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ b. Mehrân el-Esbehânî. *et-Tıbbu'n-nebevî*. thk. Mustafâ Hıdır Dönmez et-Türkî. b.y.: Dâru İbn Hazm, 2006.
- Hatâbi, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hatâbi. *Me'âlimu's-sünen*. Haleb: el-Matbaatu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Herevî, Ebu'l-Hüseyin Nruddîn el-Mollâ el-Kârî. *Mirâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Meşâbih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed b. Abdilberr b. Asım. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed Ata', Muhammed Ali Muavvid. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh Muhammed b. Abdilberr b. Asım. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ min'l-me'ânî ve'l-âsâr*. thk. Mustafâ b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdulkirim el-Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretu'l-Umûmi'l-Evkâfi ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.

- İbn Battâl, Ebu'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-'Askalânî. *Bezlü'l-mâ'ûn fi fazli't-tâ'ûn*. thk. Ahmed 'Usâm Abdulkadir el-Kâtib. Riyâd: Dâru'l'Asime, 1406/1986.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-'Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Muhammed b. Abî Bekir b. Eyyûb b. Sa'd Şemsuddîn İbn Kayyim. *et-Tıbbu'n-nebevi*. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *Te'vîlu'l-muhtelifi'l-ĥadis*. b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmi, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Râhuye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm el-Mervezî. *Müsned*. thk. Abdulġafûr b. Abdilhak. 5 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Hak, 1412/1991.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Farac Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Keşfu'l-müşkil min ĥadîsi'shâhîheyn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, ts.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz el-Yahsûbî. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslîm*. thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Karâfî, Ebu'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris el-Mâlikî. *el-Furûk*. 4 Cilt. b.y.: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilmelik. *İrşâdu's-sârî li şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905.
- Kazvînî, İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Kesgin, Salih. "(Hastalıkta) Bulaşıcılık Yoktur Hadisinin İsnad ve Metin Açısından Tahlili". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/28 (2014), 83-120.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Kevâkibu'd-derârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1401/1981.
- Kurt, İsmail. *Hadislerde Veba ve Korunma Yolları Bezlü'l-Mâ'ûn Adlı Eser Çerçevesinde*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Ma'mer b. Râşid, Ma'mer b. Ebî 'Amr Râşid. *el-Câmi'*. thk. Habîbu'r-Rahmân el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: Tevzîu'l-Mektebetü'l-İslamiyye, 1403/1983.
- Makdisî, Diyâuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilvahid. *Kitâbu'l-emrâzi ve'l-keffâreti ve't-tıbbi ve'r-rukiyyât*. thk. Ebû İshâk el-Hûveynî. b.y.: Dâru İbn Affân, 1415/1994.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Muvattâ'*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Daru't-Turâsi'l-Arabiyye, 1985.
- Mâverdî, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basri. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvid, Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Mübârekfûrî, Ebu'l-'Alâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tühfetü'l-aĥvezî, bi şerhi Câmi'î't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tacil'ârîfîn b. Nuriddîn Alî. *Feyzu'l-Ķadîr Şerhu'l-Câmi'î's-Şaġîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1356/1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, ts.
- Müzenî, İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl Ebû İbrâhîm. *Muĥtaşar*. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdirrahman. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslamiyye, 1986.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1392/1972.
- Özdemir, Ahmet. "İbâdiyye'nin Erken Dönem Hadis Kaynakları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2019), 523-554.
- Özdemir, Ahmet. *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kitabı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Sarıyıldız, Gülden. "Karantina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/463-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sehârenfûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-mechûd*. 14 Cilt. Hindistan: Ebu'l-Hasan en-Nedvî İslâmî Araştırmalar Merkezi, 1427/2002.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eşas. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Amman: Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, 1999.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir Celâluddîn. *Tenvîru'l-hevâlik şerhu Muvatta Mâlik*. 2 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Ticâriyetî'l-Kübrâ, 1389/1969.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evâtâr*. thk. Usâmuddîn es-Sabâbetî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413/1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebû Ca'fer. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân el-Basrî. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.
- Ṭîbî, Şerefuddîn el-Hüseyn b. Abdillâh. eṭ-, *Şerhu't-Ṭîbî 'alâ Mirkâti'l-Meşâbih*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1417/1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebu İsâ es-Sülemî. *el-Cami 'u's-şahîh/Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1975.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûğu'l-merâm*. thk. Subhî b. Muhammed Ramazan, Ümmü İsrâ b. Urfe. Kahire: el-Mekteetü'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Uzundağ, M. Sait. "Kastallanî ve Şerh Metodu Üzerine". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 277-305.
- Varlık, Nükhet. "Tâun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/175-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yılmaz, Orhan. "Tıbb-ı Nebevî ve Bu Konudaki Bazı Hadislerin Değerlendirilmesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/6 (2017/2), 107-134.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Şuayib Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.



Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu
The Other Side of the Mountain: Mountain Metaphor in Sufi Exegesis

Ahmet GÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir
Şırnak, Turkey

agul_47@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6822-6581>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 **Sayı / Issue:** 25 **Sayfa / Pages:** 512-532

Atıf / Cite as: Gül, Ahmet. "Dağın Öteki Yüzü: Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu [The Other Side of the Mountain: Mountain Metaphor in Sufi Exegesis]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 512-532.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.774766>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Kur'an-ı Kerim'de yerkürenin çalkalanmadan yerinde durabilmesi için yeryüzüne çakılan kazıklar olarak nitelenen dağların birer denge unsuru olarak yaratıldıkları bildirilmektedir. Birer denge unsuru olmakla birlikte dağlar, doğal su depoları işlevini görmeleri, içlerinde birçok doğal zenginlik barındırmaları nedeniyle insan yaşamına maddi anlamda da değer katmış, önemli bir role sahip olmuşlardır. Taşıdıkları manevi değerle de dağlar dinler tarihinde de önemli bir fonksiyona sahiptir. Birçok dini geleneğe kutsalın merkezi kabul edilen dağlar, vahyin indiği mistik mekânlardır. Ayrıca tanrının tecelli ettiği ilahi güçle donatılmış yerler olarak görülmektedirler. Gücün ve ihtişamın sembolü olan dağlar, yükseklik ve yücelikleriyle Allah'ın azametini vurgulayan güç olarak tezahür etmekte; insanın kibrini kırma noktasında örnek olarak gösterilmektedir. Bunun dışında Kur'an'da başka özellikleriyle anılan dağlara emanet arz edilmiş, fakat onlar bunu reddetmişlerdir. Kur'an'ın indirilmesinden de haşyet ve korku duymuşlardır. Hz. Musa dağda vahye mazhar olmuş, Allah'la sözleşme yeri olarak kendisine dağ mekân seçilmiştir. Kezâ Hz. Peygambere dağ ilk vahyin ev sahipliğini yapmıştır. Allah'ın azametinin sembolü olan dağlar Kur'an'da farklı bağlamlarda çeşitli kelimelerle nüans oluşturacak şekilde kullanılmıştır. Dağların mezkûr bu özellikleri onlarla ilgili ayetlerin anlaşılmasında metaforik yorumların oluşmasını beraberinde getirmiştir. Bu makalede Kur'an'da dağın kavramsal alanı ve sûfi tefsîrde kendini tebarüz ettiren metaforik yorumlara yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sûfi Tefsir, Metafor, Dağ, Tûr.

Abstract

In the Qur'an, it is reported that the mountains, which are described as piles that nailed the Earth for the earth to stand still without shaking, were created as balance elements. In addition, to that, mountains have added material value to human life and have an important role because they function as natural water tanks and contain many natural riches in them. Mountains have an important function in the history of religions with the spiritual value they carry. The mountains, which are considered as sacred centers, also stand out as the places where revelation descends. They are also seen as places endowed with divine power manifested by God. The mountains, which are the symbol of power and Glory, are manifested as the power that emphasizes the greatness of Allah with their height and glory and are shown as examples at the point of breaking man's arrogance. Except for this, the mountains, which are mentioned in the Qur'an in other features, were offered trust, but they refused to undertake it being afraid thereof. They felt awe and feared from the revelation of the Qur'an. Moses was honored with revelation on the mountain, and the mountain was chosen for him as a place of the covenant with Allah. Likewise, the mountain hosted the first revelation to the Prophet. The mountains, which are the symbol of Allah's greatness, have been used in the Qur'an to form nuance with various words in different contexts. These mentioned features of the mountains brought about the formation of metaphorical interpretations in the understanding of the verses about them. In this article, the conceptual area of the mountain in the Qur'an and the metaphorical interpretations that make themselves clear in the Sufi explanation will be given.

Keywords: Tafsir, Sufi Exegesis, Metaphor, Mountain, Tûr.

Extended Abstract

In the Qur'an, it is reported that the mountains, which are described as piles that nailed the Earth for the earth to stand still without shaking, were created as balance elements. In addition to that, mountains have added material value to human life and have an important role because they function as natural water tanks and contain many natural riches in them. Mountains have an important function in the history of religions with the spiritual value they carry. The mountains, which are considered as sacred centers, also stand out as the places where revelation descends. They are also seen as places endowed with divine power manifested by God.

The mountains, which are the symbol of power and Glory, are manifested as the power that emphasizes the greatness of Allah with their height and glory and are shown as examples at the point of breaking man's arrogance. Except for this, the mountains, which are mentioned in the Qur'an in other features, were offered trust, but they refused to undertake it being afraid thereof. They felt awe and feared from the revelation of the Qur'an. Moses was honored with revelation on the mountain, and the mountain was chosen for him as a place of the covenant with Allah. Likewise, the mountain hosted the first revelation to the Prophet. The mountains, which are the symbol of Allah's greatness, have been used in the Qur'an to form nuance with various words in different contexts. These mentioned features of the mountains brought about the formation of metaphorical interpretations in the understanding of the verses about them. In this article, the conceptual area of the mountain in the Qur'an and the metaphorical interpretations that make themselves clear in the Sufi explanation will be given.

In the Qur'an, the word mountain is generally expressed in the words *jebel*, *ravasi*, and *tur*. While the word *jebel* contains greatness, splendor, and sublimity in its circle of meaning, it also describes the power and standing strong through metaphor. Besides, mountains are shown as an example of the power and greatness of Allah, so that humankind will not be arrogant. When talking about mountains, people are asked to see them as examples; it is emphasized that they are the work of the power and strength of the supreme creator of the universe.

The word *ravasi* refers to standing firm and steady. In this sense, the mountains are elements of balance to prevent the earth from shaking and destroying everything on it; they almost act as anchors on ships.

The word *tur*, which means mountain, also exemplifies the Holy Mountain motif, it is a theme as one of the fertile places where revelation is manifested, and it is separated from its species in this aspect. By containing the meaning of change and transformation, it combines in a common denominator and meaning with the change and transformation that revelation brings to human life.

The words *jebel* and *ravasi*, which are used to refer to the mountain in the Qur'an, stand out more with their physical and material meanings, while the words *tur* and *rabiye* show the spiritual aspect of the mountains as well as their material benefits.

In Sufi exegesis, the word mountain as a spiritual direction has acquired metaphorical meanings. As the place where divine revelation is manifested, an analogy has been established between the mountain and the heart of Muhammad and has become an expression of it. As a symbol of greatness and height, the mountain has been promoted as the place reached by Salik (pilgrim). In addition, a similarity has been established between the mountain and nur-u Muhammadi, which is one of the important concepts of Sufism,

which is believed to have been created from the fayd of all believers. The face of man has been suggested as the place where the Jamal of Allah is manifested.

Kaf Mountain, shown as the mother of mountains, is likened to kutbul-aktab. They are likened to him in aspects of glory and unification. Moreover, the inhabitants of the earth can be protected thanks to them. Kaf Mountain is the manifestation of the adjective Kibriya because the mountains represent excellence, human is perfect, too.

As a result, the mountain has acquired new meanings, maintaining its main axis, in parallel with the meanings in both the language and sufi interpretation. These meanings are the product of mystical thought, fictionalized through various analogies, and are obtained by using the metaphorical power of language.

Giriş

Dağ, “türlü iniş çıkışları, kabartı ve çukurları bulunan, çevresindeki alçak yerlere doğru bir etekle sona eren yer; kabarıklıkları veya çevresine göre bir kabartı durumunda bulunan inişli çıkışlı yer biçimidir.”¹ Çevresindeki topraklardan belirgin bir şekilde yükselen bu engebeli şekillerin dinî geleneklerde ayrı ve önemli yerleri vardır. Dünyanın kozmik merkezleri olarak düşünülen dağlar, kutsalın yeryüzüne indiği ve insanlarla bir araya geldiği yerler şeklinde algılanmıştır. Kendilerine ilahi gücün yüklendiğine de inanılan dağlar, hayatın ve ölümün kaynağı olarak da görülmüşlerdir. Dağlar ilhamın, hayalin ve vahyin geliş mekanları olarak bütün dini geleneklerde önemli bir yere sahiptir. Hz. Musa’nın vahiy aldığı ve Allah’la konuştuğu Tûr-i Sînâ, Yahudiler kadar Müslümanlar için mukaddes bir mekân olarak kabul edilmektedir.²

Yeryüzünün kuvvet merkezi olarak tasavvur edilen dağlar, yüksek dindarlığın ve ilahi vahyin tecelli ettiği yerler³ olarak insanlık tarihinde önemli izler bırakmışlardır. Bu denli önemi haiz olan dağlara Kur’ân, anlatımlarında bigâne kalmamış, semavî geleneğin içinde mübarek addedilen mekânları, müheymin olması hasebiyle kuşatmıştır. İnsanlığın ve insanoğlunun hayatında kalıcı izler bırakan, yaşam döngüsünde önemli fonksiyonlar icra eden dağlar, Kur’ân’da değişik kavramlarla ifade edilmektedir. Dağların hangi kavramlarla tasvir edildiği ve onları ifade etmek için hangi konseptlerin kullanıldığı öncelikli olarak irdelenecektir. Bu konu başlığında ifade edildiği üzere dağın bir yüzünü oluşturmaktadır. Bu anlam dünyasından hareketle dağlar hakkında oluşan metaforik anlamlar dağın öteki yüzüdür. Dağın öteki yüzünün ne olduğu, özellikle sûfi tefsirde dağ metaforu makale sınırlarında ele alınacaktır.

1. Kur’ân’da Dağ Kelimesi ve Anlam Alanı

Yerkabuğunun üzerinde yükselen taş ve kayalardan oluşan büyük kütleler olan dağlardan⁴ Kur’ân’da, birçok ayette söz edilmektedir. Onlardan bahsedilirken, onlara ibret nazarıyla bakılması istenmekte; kâinatının yüce yaratıcısının gücü ve kuvvetinin eseri

¹ Reşat İzbirak, *Coğrafya Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1992), 79.

² Diana L. Eck, “Mountain”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987) 10/130-134; Mustafa Baş, “Dağ Kültü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Ocak-Haziran, 2013), 167-171; Ömer Faruk Harman, “Dağ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/400.

³ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Din Fenomenolojisi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 19.

⁴ Yûsuf el-Hâc Ahmed, *Mevsuatu el-İcazu’l-İlmi fi’l-Kur’âni’l-kerim ve’s-sunneti’l-mutahharati* (Dımaşk: Mektebetu İbn Hacer, 2003), 236.

oldukları vurgulanmaktadır. Öte yandan insanların hizmetine sunulan dağların, yeryüzünde dengeyi sağlamak ve sallanmasını engellemek hizmetine matuf olarak Allah tarafından yaratıldığı beyân edilmektedir. Kur'ân'da dağ ifade etmek üzere *cebel* (جبل) -çoğulu *cibâl* (جبال) kelimesinin yanında *Tûr* (طور) ve *Ravâsî* (رواسي) sözcükleri kullanmıştır. Ayrıca daha küçük yükselteleri ifade etmek için *râbiye* (رابية), kelimesi kullanılmıştır. Dağ ismi olarak da *Tûru Sînîn* (طور سنين) (Seynâ سيناء), *Arafât*, *Cûdî*, *Safâ* ve *Merve* tepeleri gibi mukaddes mekanlardan söz edilmiştir.⁵ İlgili kelimelerin geçtiği ayetler ileride belirtildiği için tekrara düşmemek için burada zikredilmeyecektir.

1.1. Cebel (جبل)

Sözlükte c-b-l kelimesi, “yeryüzüne çakılmış büyük kazıklara, sıra halinde yükselen dağa veya doruğa; bir araya gelerek oluşan yükseltiye denmektedir.⁶ Araplar büyük topluluğa *جبل* *cebel*; büyük hörgüçleri olan deveye *جبله* *cebele*, yüksek ahlaklı kadına da *جبله* *ceble*; yaratılışa, tabiata *جبله* *cibletu*; topluluk veya gruba *جبل* *ceblu* demektedir.⁷

Kur'ân'da *cebel* altı kez, onun çoğulu *cibâl* kelimesi otuz dokuz defa geçmektedir.⁸ Kur'ân'da çeşitli bağlamlarda kullanılan dağ kelimesi kullanımları itibariyle farklı anlamlar içermektedir. Dağ/lar şu bağlamlarda zikredilmiştir: Hz. Nuh için esenlik, selamet; müşrikler için helâk, ölüm olan dağ gibi dalgalar;⁹ Semûd kavminin maharet ve ustalıkla yontarak güven ve rahat içinde yaşadıkları evler;¹⁰ Hz. Musâ'nın ru'yet hali;¹¹ Allah'ın yeniden diriltme gücünü Hz. İbrahim'e gösterdiği dağ;¹² İsrail oğullarının Allah'ın emir ve şeriatini kabul ettikleri yer;¹³ geçmiş topluluklarının hilekârlık ve tuzaklarından dolayı yerinden oynayacak dağlar;¹⁴ şifa olan balı yapmak için balarısının bal yapmaya gittiği, mesken

⁵ Ahmet Gül, *Kur'an'da Kutsallık* (Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2014), 243-247.

⁶ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/216; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/502; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali-Muhammed Ahmed- Hâşim Muhammed (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 7/537.

⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/216; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 1/502; İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-azam*, thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selîm- Faysal el-Hafyân (Kahire: Ma'hedu'l-Mahtutâtî'l-Arabiyye, 2003), 7/307-308; Muhammed b. Ebî Bekr b Abdulkadir er-Razî, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1986), 39; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/538.

⁸ Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1364h), 163-164.

⁹ Bk. Hûd 11/43.

¹⁰ Bk. el-Hicr 15/82; eş-Şuarâ 26/149.

¹¹ el-A'râf 7/143.

¹² el-Bakara 2/62.

¹³ el-A'râf 7/171.

¹⁴ İbrahim 14/66.

tuttuğu dağlar;¹⁵ barınak ve sığınak olan dağlar;¹⁶ düşüncesizlik yapıp kibre kapılmanın gereksizliği, bu yüzden yücelik bakımından dağlara ulaşamayacağı;¹⁷ kıyamet gününün zorluğundan sarsılan dağlar;¹⁸ maslahat gereği zorbalara ve Allah'a çocuk isnat edenlerden dolayı göçmek üzere olan dağlar;¹⁹ haklarında soru sorulan dağlar;²⁰ Hz. Davud'la birlikte tesbih eden dağlar;²¹ Allah'a boyun eğen, ona secde eden dağlar;²² soğuk ve bulut dağları;²³ kıyamet günündeki dehşet ve şaşkınlığı belirtmek için durumlarından bahsedilen dağlar;²⁴ kendilerine emanet arz edilen dağlar;²⁵ kıyamet gününde ufalanıp toz bulutu haline gelen,²⁶ kaldırılan,²⁷ atılmış renkli yüne dönen dağlar;²⁸ sağlam ve sabit bir şekilde duran dağlar;²⁹ tevhid ehline delil olarak sunulan dikilmiş dağlar.³⁰ Aynı şekilde dağlar, un ufak olma,³¹ çekinme,³² Allah'tan korkma³³ gibi özellikleriyle de anılmaktadır.³⁴

Kur'an'da dağların yaratılış özelliği olarak yeryüzüne çakılı kazık veya sütun olmaları gösterilmiştir. Ayette "Dağları da (yeri tutan) kazıklar yapmadık mı?"³⁵ buyrulur bu duruma dikkat çekilmiştir. Ayete müfessirler şu şekilde yorum getirmişlerdir. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), "bir döşek ve beş yüz yıllık yürüme mesafesinde yeri yaygı olarak yaratmış, dağları yeryüzünün sâkinlerinin zeval bulmamaları için yaratmış, yer de sübut bulmuştur. Dağlar yeryüzünden sonra yaratılmıştır."³⁶ Taberî (ö. 310/923), "yerleri döşek

¹⁵ en-Nahl 16/68.

¹⁶ en-Nahl 16/81.

¹⁷ el-İsrâ 17/37.

¹⁸ el-Kehf 18/47; et-Tûr 52/10

¹⁹ Meryem 19/90.

²⁰ Taha 20/105.

²¹ el-Enbiyâ 21/79; es-Sebe 34/10.

²² el-Hacc 22/18.

²³ en-Nûr 24/43.

²⁴ en-Neml 27/88

²⁵ el-Ahzâb 33/72.

²⁶ el-Vâkıa 56/5.

²⁷ el-Hâkka 69/14.

²⁸ el-Kâria 101/5.

²⁹ en-Nâziât 79/32.

³⁰ el- Ğâşiye 88/19; bk Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu'l-Â'lâ li Şuûni'l-İslamiyye, 1996/1416), 2/362-364.

³¹ el-A'râf 7/143.

³² el-Ahzâb 33/72.

³³ el-Haşr 59/11.

³⁴ Firûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, 2/364.

³⁵ en-Nebe 78/6.

³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Muessesetu Tarîhu'l-Arabî, 2002), 4/560.

olarak sermiş, dağları sizi sarsmaması için kazık olarak yere çakmıştır.”³⁷ Zemahşerî (ö. 538/1144), “evi sütunları nasıl sağlam tutuyorsa yer de sabit bir şekilde dursun diye dağları kazık gibi çakmıştır.”³⁸ Râzî (ö. 606/1210), “dağlar, yeryüzündekiler sarsılmasın, yeryüzü, sakinlerine mükemmel bir beşik olsun diye yerin kazıkları olarak yaratılmıştır.”³⁹ Kurtubî (ö. 671/1273), “dağlar yer dursun, çalkalanmasın, üzerindeki başka yere sürüklemesin”⁴⁰ diye yaratılmıştır. İbn Kesîr (ö. 774/1373), “dağları yere kazık yapmış, onu içindekileri sarsmasın, dursun ve sabit kalsın diye yaratmıştır.”⁴¹ Suyûtî (ö. 911/1505), “dağlar yer hareket etmesin, sarsılmaktan kurtulsun diye kazık olarak ona çakılmıştır.”⁴² Yukarıdaki yorumlardan anlaşılacağı üzere dağların yeryüzüne kazık olarak çakıldığı *اوتاد* evtâd kelimesiyle ifade edilmiştir. Veted *وتد* kelimesinin çoğulu olan evtâd *اوتاد* çadırı tutan, yere çakılan kazık anlamına gelmektedir. Bunun görünen kısmı olmakla birlikte görünmeyen kısmının daha çok olduğu, içeri gömülen kısmının evi veya çadırı sağlamlaştırdığı kaydedilmektedir.⁴³

Bilimsel açıdan bakıldığında kendini çevreleyen yapılardan daha yüksek olan dağların yer altında kalan kısımlarının gözle görülen kütlelerinden fazla olduğu tespit edilmiştir. Bu gerçek ancak on dokuzuncu asrın ikinci yarısından sonra keşfedilebilmiştir. Buna göre, dağların görünen kısmından daha fazlası, yaklaşık on beş katı yeraltında kalmakta bu sayede yerin sarsılmasını ve çalkalanmasını engellemektedir.⁴⁴ Kur’an bu ilmi gerçeği evtâd lafzıyla asırlar önce ümmi bir peygamberin dilinden bildirmiştir.

Kur’ân’da *cebel* kelimesi üç farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki soğuk olmak veya bir yağış türü olan dolu anlamındadır. “Oradaki bulut dağlarından dolu yağdırır da bunu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de onu uzaklaştırır”⁴⁵ ayetinde geçen *برد* bered kelimesi

³⁷ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân* thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Hicr, 2001), 24/8-9.

³⁸ Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vüçûhi't-tevil*, thk. Adil Abdulmevcûd- Ali Muhammed el-Muavvid (Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998), 6/295.

³⁹ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/7.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2006) 22/7.

⁴¹ Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Ciza: Muessesetu Kurtubâ, 2000), 14/227.

⁴² Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. (Kahire: Hicr, 2003), 15/191.

⁴³ Abdullah b. Abdulaziz el-Muslih- Abdulcevad es-Savî, *el-İcazu'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sunne*, (Cidde: Darû Ciyâd, 2008/1429), 188

⁴⁴ Yûsuf el-Hâc, *Mevsuatu'l-i'cazu'l-ilmî*, 236-238; el-Muslih-es-Savî, *el-İcazu'l-ilmî*, 188-189.

⁴⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 15 Haziran 2020), en-Nûr 24/43.

soğuk dağlar veya dolu anlamında kullanılmıştır. Bakara Sûresi 260. ayetinde geçen كل جبل ifadesi dört dağ; A'raf Sûresi 171. ayetindeki جبال kelimesi bütün dağlar anlamındadır.⁴⁶

Dağ, kelime manası baz alınarak istiare yoluyla kullanılmış; ondan bazı kelimeler türetilmiştir. Dağlara ait bazı özellikler insanlar için de kullanılmaktadır. Dağ gibi adam benzetmesinde adamın sağlam duruşu ve kararlılığından, sebatından söz edilmektedir.⁴⁷

Kur'ân'da c-b-l kökü sözlük anlamlarından olan dağ,⁴⁸ ve topluluk⁴⁹ anlamlarıyla kullanılmıştır. C-b-l kökünün türevlerinin odak anlamı yukarıdaki örneklerden anlaşılacağı üzere büyüklük, katılık ve sertliktir. Zira dağ, yücelik, büyüklük, sağlamlığından, topluluk; gücü kuvveti ve büyüklüğü olduğundan bu şekilde adlandırılmıştır.⁵⁰

1.2. Ravâsî (رواسي)

R-s-v رسو sözlükte konunun bir yönünü anlatmak, sözü kendi içinde tutmak, dağın kökünün sübut bulması, geminin demir atması anlamlarına gelmektedir.⁵¹ Rusuv رسو uzun bir yolculuktan sonra ağır bir şeyin deniz kenarında durmasıdır.⁵²

R-s-v kökü Kur'ân'da türevleriyle birlikte on dört defa geçmektedir. Bunlardan dağları ifade etmek üzere dokuz kez رواسي ravâsî; kazanların büyüklüğünü ifade etmek için de bir defa راسيات râsiyât şeklinde geçmektedir.⁵³

R-s-v kökü Kur'ân'da iki anlamda kullanılmıştır. Bunlardan ilki, yerin sarsılmaması, sağlam durması için dağların köklerinin sübut bulmasıdır. *وَالْجِبَالِ أَرْسَلِيهَا* "Dağları sağlam bir şekilde yerleştirdi."⁵⁴ ayetinde geçtiği üzere Allah, yer sarsılmasın diye onları sağlam bir şekilde yerleştirmiştir. Sebe Sûresi 13. ayetinde geçen *وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ* "yerinden kalkmaz kazanlar" ifadesi de kazanların büyüklüğünün yanında sabit oluşları ifade edilerek sağlamlık ve

⁴⁶ el-Kebîsî, *Mevsûatu'l-kelîmeti*, 2/420-421.

⁴⁷ Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davudî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 185; Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, 2/365.

⁴⁸ el-Bakara 2/260; el-A'râf 7/143, 171; Hûd 11/43; el-Haşr 59/21.

⁴⁹ Bk.Yâsîn 36/62; Şuarâ 26/184.

⁵⁰ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997), 276; Muhammed Hasen Hasen Cebel, *el-Mu'cemu'l-istikâkiyyi'l-muassal li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerim* (Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010), 273; Ahmed Ubeyd el-Kebîsî, *Mevsûatu'l-kelîmeti ve ehavâtihâ fi'l-Kur'âni'l-kerim* (Beirut: Dâru'l-Marife, 2017/1438), 2/420.

⁵¹ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/118; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 2/394-395; Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 354; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 17/1648.

⁵² el-Kebîsî, *Mevsûatu'l-kelîmeti*, 5/166.

⁵³ Abdalbâki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 320.

⁵⁴ en-Naziât 79/32.

sabitlik vurgusu yinelenmiştir.⁵⁵ İkinci olarak bu kökten türemiş kelimelerin Kur'an'da kullanıldığı anlam zamandır. “يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا” *Ne zaman gelip çatacak?*” diye sana *kıyamet saatini sorarlar*”⁵⁶ ayetinde kıyametin ne zaman kopacağı sorusu sorulmuş, burada zaman kastedilmiştir. Aynı şekilde “بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسِيهَا” *Yüzerken de dururken de Allah'ın adını anın*”⁵⁷ ayetinde de zaman vurgusu yapılmıştır.⁵⁸

“...sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi...”⁵⁹ ayeti, yerin insanları sarsmaması için ağır baskılarla ve sabit dağlarla çakıldığını bildirmektedir. Bu sayede yeryüzü canlıların yaşamasına elverişli hale gelmiştir.⁶⁰ Yerkürenin soğuması sonucu içindeki gazların donması ve hacimlerinin azalmasıyla oluşan çukurluklar olan dağların, hacimlerinin küçülüp büyümesine bağlı olarak yerkabuğu kıvrımlı hale gelmektedir. İçteki büzülmeler neticesinde girinti ve çukurluklar ortaya çıkmaktadır. Ayet dağların yerin dengesini koruduğunu, bununla sarsılmaktan ve sallanmaktan kurtulduğunu belirterek yerdeki gazların kasılıp büzülmesi sonucu oluşacak çöküntünün girinti çukurluklarla yani dağlarla dengelendiğini ifade etmektedir.⁶¹

Jeologlara göre, dağların yerkabuğunun üzerinde yükselerek yaratılması ilka (atılma veya yerleştirme) yoluyla gerçekleşmiştir. Bu, jeolojik olarak uzun asırlar sürmüştür. Okyanuslardaki volkanların aşağıdan yukarıya tektonik hareketleri; yukarıdan aşağıya doğru hareketlerden dolayı nehir ve büyük kayaların çökmesini beraberinde getirmiş; yerkabuğunun altındaki hareketlerin onu baskılaması sonucu dağlar oluşmuştur. Volkanik dağlar yeraltındaki volkanların püskürmesi sonucunda oluştuğu gibi renkli dağlar okyanuslardaki derin çukurların, kayaların dolması ve bunların kıyıda yükselmesiyle meydana gelmiştir.⁶² Kur'an bunu “*Arzı da yaydık, oraya sağlam dağlar yerleştirdik*”;⁶³ “*O, sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar yerleştirdi*”;⁶⁴ “*sizi sarsmaması için yere sağlam dağlar*

⁵⁵ Muhammed Tâhir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 22/163; el-Kebîsî, *Mevsûatu'l-kelîmeti*, 5/168.

⁵⁶ el-A'râf 7/187.

⁵⁷ Hûd 11/41.

⁵⁸ Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, 3/74; el-Kebîsî, *Mevsûatu'l-kelîmeti*, 5/168.

⁵⁹ Lokmân 31/10.

⁶⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 25/144; Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Ruhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-âzîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Mâhir Habbûş (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2010), 21/81.

⁶¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2003), 5/2786.

⁶² Z.R. el-Naggar, *The Geological concept of mountain in the Qur'an* (Cairo: Al-Falah Foundation, 2003/1424), 34-35; Zağlûl en-Neccâr, *Tefsîru'l-ayâti'l-kevnîyyeti fi'l-Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Mektebetu's-Şurûk ed-Duvelîyye, 2007/1428), 1/472-473; Yûsuf el-Hâc, *Mevsuatu'l-i'cazu'l-ilmî*, 239.

⁶³ el-Hicr 15/19.

⁶⁴ en-Nahl 16/15.

yerleştirdi"⁶⁵ ayetleriyle bildirmektedir. Dünyanı kendi ekseninde hareket ederken aşırı sallanması, derinlere sağlam bir şekilde kök salan dağlar sayesinde sübut bulmakta, böylece üzerindeki fırlatmamaktadır. Ayette geçen رواسي ravâsî kelimesi bunu anlatmaktadır.⁶⁶Ayetlerde sağlam dağlar yerleştirildiğinin bildirilmesi dağların etkileyici ve haşmetli yapılarının ilahî kudretin tecellisini yansıttığını göstermesi bakımından önemlidir. Ayrıca dağlar insanlar ve diğer canlıların yaşaması için uygun şartların oluşmasında önemli bir role sahiptir. Ayetlerde buna işaret vardır.⁶⁷

Ayetlerden de anlaşılacağı üzere رسو kökünün odak anlamı sağlam olmak; içine veya altına girerek bir şeyi sağlam tutmaktır.⁶⁸ Netice itibarıyla dağlar, yeryüzüne ilkâ edilmiş, bu sayede yeryüzü sağlam ve dengeli bir yapıya kavuşmuştur. Kur'an bunu ravâsî kelimesi ile ifade etmiş, bilimsel bir gerçeği asırlar öncesinden haber vermiştir.⁶⁹

1.3. Tûr (طور)

Sözlükte zamanda veya mekânda uzunluk anlamındaki t-v-r طور kökünden türeyen tûr istiare yoluyla enine ve boyuna uzayan dağın özel ismi olmuştur. Tûr dağ anlamına gelmektedir. Evcil olmayan, yabancı hayat yaşayan canlılara, ünsiyetten uzak kaldıkları için tûri طوري ve طوراني tûranî denilmektedir.⁷⁰ Kelimenin Süryânîce veya Nabâtça olduğu iddia edilse de⁷¹ bu dillerin Sâmi dil grubundan olması, kelimenin Arapça kökünün olması, onun muarreb olmasını gerektirmemektedir. Yukarıda zikredilenler bunu destekler mahiyettedir. Tûr, üzerinde bitki biten dağı ifade etmekte; cebel ise aksine ot bitmeyen sarp engebeli araziye ifade etmektedir.⁷²

⁶⁵ Lokman 31/10.

⁶⁶ Neccâr, *Tefsîru'l-ayâti'l-kevnîyyeti*, 1/475; Muhammed Râtıb en-Nâblusî, *Mevsûatu'l-i'cazu'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sunneti* (Dimaşk: Dâru'l-Mektebi, 2005/1426), 142.

⁶⁷ Bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 3/344.

⁶⁸ Cebel, *el-Mu'cemu'l-iştikâkî*, 797.

⁶⁹ en-Neccâr, *Tefsîru'l-ayâti'l-kevnîyyeti*, 1/475; el-Naggar, *The Geological concept of mountain in the Qur'an*, 34-35.

⁷⁰ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/64; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğâ*, 3/430; İbn Sîde, *el-Muhkem*, 9/190; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 528; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 30/2718; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008/1429), 1023; Hasîrîzâde Elîf Efendi, *en-Nûru'l-Furkân fi şerhi lugati'l-Kur'ân*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2/52.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/30; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnâut (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2008), 295; Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb mine'l-kelemi'l-acemî ulâ hurûfi'l-mucem*, thk. F. Abdurrahîm (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1990/1410), 435; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'an* (Leiden: Brill, 2007), 206-207.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/48,49.

Tek başına kullanıldığında dağ ve Sînâ dağı anlamında da kullanılan Tûr kelimesi Kur'ân'da on bir kez zikredilmektedir.⁷³ İki yerde terkip halinde Tûriseynâ (طور سيناء)⁷⁴ ve Tûrisînîn (طور سنين)⁷⁵ şeklinde geçmektedir. Tefsirlerde Filistin veya Şam bölgesinde bulunan dağ şeklinde görüşler yer alsa da Allah'ın Hz. Musa'ya tecelli ettiği ve Hz. Musa'nın vahiy aldığı, münacatta bulunduğu Sînâ Dağı olduğu görüşü daha çok kabul görmektedir.⁷⁶

Yahudi literatüründe Sînâ Dağı Har ha Elohim (Tanrı Dağı), Har Başan, Har Gabnunim, Kedemot, Kadeş ve Paran isimleriyle anılmaktadır.⁷⁷ İbranice'de kuraklık, kuruluk anlamındaki hrb/v kökünden türeyen Horeb/v Sînâ Dağı'nın asıl ismidir.⁷⁸ O, Yahudilikteki kutsal iki dağdan birisidir.⁷⁹ Kur'ân'da "üzerinize de dağı kaldırmıştık."⁸⁰ ayetinde geçen Tûr kelimesi dağı ifade etmekle birlikte burada kastedilen mekân Tûrisînîn'dir. Mukaddes bir mekân olan Tûr Dağı Hz. Musa'nın vahiy aldığı Tuva vadisini içerisinde barındırmaktadır. Ayette ahdin gereğini yerine getirmeyen İsrail oğulları üzerine bu dağın kaldırıldığı bildirilmektedir. Dağın üzerlerine kaldırılması yerden sökülüp bulut veya gölgelik haline getirilmesi⁸¹ veya şiddetli bir şekilde sarsılmasıdır. "Bir zamanlar İsrâiloğulları'nın üzerine dağı bir gölgelik gibi kaldırdık da üstlerine düşecek sandılar"⁸² ayeti bunu ifade etmektedir. Ayette geçen neteknâ (نَتَقْنَا) kelimesi salladık, sarstık anlamlarına gelmektedir. Ayette anlatılan hadise dağın üzerine yoğun bir bulut, sis ve dumanla birlikte şiddetli bir sarsıntının meydana gelmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁸³ Yukarıdakilerden anlaşıldığı üzere Tûr Dağı Yahudilikte önemli mekânlardan birisi olup Kur'ân'ın anlatımları da bunu desteklemektedir.

⁷³ Abdalbâki, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 429.

⁷⁴ el-Mu'minûn 23/20.

⁷⁵ et-Tîn 95/2.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/29-30; 24/507; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nahr vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1412),5/414; 8/471; Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin, *Lubâbu't-tevîl fî meâni't-tenzil*, thk. Abdusselâm Alî Şâhîn (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004/1425), 3/270; 4/444; Fîrûzâbâdî, *Besâ'ir*, 3/518.

⁷⁷ Max Seligsohn, "Sinai, Mount", *The Encyclopedia of Jewish*, ed. Isidore Singer (London: Funk&Wagnalls Company, 1912), 11/381; Mustafa Sinanoğlu, "Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/221.

⁷⁸ Çıkış 33/6;

⁷⁹ Baruch J. Schwartz, "Sinai Mount", *The Oxford dictionary of Jewish religion*, ed. R.J. Zwi Werblowsky (New York: Oxford University Press,1997), 646.

⁸⁰ el-Bakara 2/63.

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/50-51.

⁸² el-A'raf 7/171.

⁸³ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/541; Mustafa Öztürk, *İlahî Hitabın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 2/430.

T-v-r kökü Kur'ân'da varlığın zaman veya mekân boyutunda üzerinde bulunduğu durumu, değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Nitekim “وَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ أَطْوَارًا” Oysa O sizi türlü evrelerden geçirerek yaratmıştır.”⁸⁴ ayeti bunu ifade etmektedir.⁸⁵ İnsanın yaratılış safhaları olan, nutfe, alaka, mudğa (çiğnenmiş et), kemik, kemiklere etin giydirilmesi son olarak insan şeklinin verilmesi;⁸⁶ varlığın zaman ve mekân içinde uğradığı değişimi göstermekte⁸⁷ Kur'ân bunu t-v-r kökünden türeyen etvâr (اطوار) kelimesiyle ifade etmektedir.

Netice itibariyle, t-v-r kökü ister dağ ister hal anlamı ifade etsin varlığın zaman ve mekân boyutunda geçirdiği değişimi anlatmaktadır. Tûr Dağının inişli çıkışlı ve engebeli yapısı ve insanın yaratılış aşamasındaki değişimleri bunu göstermektedir.

1.4. Rabve (ربوة)

Yerden daha yüksek olan arazi parçalarına, tepeye verilen isimdir.⁸⁸ R-b-v kökü Kur'ân'da şişip yükselmek;⁸⁹ yüksek yer, tepe;⁹⁰ yukarıya çıkmış, suyun üzerinde kalmış;⁹¹ şiddeti yüksek bir azapla yakalamak⁹² anlamlarında kullanılmıştır. Aynı kökten türeyen ribâ kelimesi de artış ve fazlalık anlamına gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'de “Meryem oğlu ile annesini de bir mûcize yaptık; ikisini de kalmaya elverişli, kaynak suyu bulunan yüksekçe bir yere yerleştirdik.”⁹³ buyrulmaktadır. Mezkûr yüksek yerin Remle, Beytu'l-Makdis, Dımaşk, Nil nehrinin kenarında Mısır'da bir yer olduğu söylenmektedir. Burasının yaşamaya elverişli sulak ve yaylak bir araziye sahip olduğu bildirilmektedir.⁹⁴ Tefsirlerden de anlaşılacağı üzere rabve, bereketli, üzerinde ürünlerin yetiştiği, akarsuyun olduğu, sulak yüksek tepedir. Kelime kökünün artma ve büyümeyi ifade etmesi bunu desteklemektedir.

⁸⁴ Nûh 71/14.

⁸⁵ İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 3/430; Cebel, *el-Mu'cemu'l-iştikâkî*, 1318.

⁸⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/450; Ebû Hafs Ömer b. Alî b. Âdil ed-Dımaşkî, *el-Lubâb fi İlmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdumevcûd- Alî Muhammed Muavvid (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998/1419), 19/388; el-Kebîsî, *Mevsûatu'l-kelîmeti*, 7/609.

⁸⁷ Cebel, *el-Mu'cemu'l-iştikâkî*, 1318-1319

⁸⁸ İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 2/483; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, 340; Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz*, 3/34; Cebel, *el-Mu'cemu'l-iştikâkî*, 740.

⁸⁹ el-Hac 22/5; el-Fussilet 41/39.

⁹⁰ el-Bakara 2/265; el-Mu'minûn 23/50.

⁹¹ er-Ra'd 13/17.

⁹² el-Hâkka 69/10.

⁹³ el-Mu'minûn 23/50.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/54-58; Muhammed İzzed Derveze, *Tefsîru'l-Hadîs* (Beyrût: Dâru'l- Ğarbi'l-İslâmî, 2000/1421), 5/315-316.

Netice itibariyle r-b-v kökünün odak anlamı bir şeyin büyümesi, gelişmesi, yükselmesidir.⁹⁵ Bu da dağ ve yükseltelerin insan hayatında önemli yeri olan su ve tarım ürünlerinin yetişmesinde ve gelişmesinde etkisi olduğunu göstermektedir. Ayrıca rabve deniz seviyesinden yüksekliği fazla olmadığı için ılıman olması dolayısıyla da ürün çeşitliliğine imkân tanımakta, hayata canlılık katmaktadır.

2. Sûfî Tefsirde Dağ Metaforu

Denge unsuru olarak yaratılan dağların çeşitli taş ve kayalardan oluştuğu bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerim taşların katılık ve sertliklerine rağmen Allah korkusundan yuvarlandığını, içinden suların fışkırdığını bildirmektedir.⁹⁶ Cansız oldukları düşünülen taşların canlı varlıklar gibi tavsif edilmeleri ve onlara insanî eylemlerin izafe edilmesi mecazî anlatım olarak dikkat çekmektedir.⁹⁷ Katılık ve sertliklerine rağmen Allah'tan korkan ve ona itaat eden taşlar gibi dağlar da Kur'ân'da çeşitli bağlamlarda zikredilmiş, mecazın geniş imkânlarına konu olmuştur. Nitekim sûfî tefsirlerde yukarıda dağ hakkında zikredilen anlam alanı genişletilmiştir. Burada sûfîlerin dağlarla ilgili ayetlerin yorumlarına yer verilecektir.

Sülemî tefsirinde dağı, Muhammedî kalb olarak yorumlamıştır. Allah Hz. Muhammed'in kalbini Tûr olarak adlandırmış, diğer peygamberlerin ve evliyanın kalbine Beytu'l-Ma'mûr demiştir.⁹⁸ Zira Allah onların kalplerini yakınlık, müşahede, ilim, hikmet, marifet, vecd, hal ve mükâşefe nuruyla mamur hale getirmiştir.⁹⁹

Dağlar insanın yüzü, Allah'ın cemalinin tecelli ettiği aynadır. Bunu "Tûr'a, açık sahifeler üzerine yazılı kitaba, beytülma'mûra and olsun"¹⁰⁰ ayetinin yorumunda görmek mümkündür. Buna göre; Tûr Muhammedî suretle birlikte, babası Ademî sureti de ifade edebilir. Zira Allah onu kendi eliyle yaratmış, ona ruhundan üflemiş, onun varlığının aynası yapmış, ruhunu "Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti" ayetinde buyurduğu üzere ilimlerinin sırlarının sayfası yapmıştır.¹⁰¹

⁹⁵ Cebel, *el-Mu'cemu'l-iştikâkî*, 740.

⁹⁶ Bk. el-Bakara 2/74.

⁹⁷ Merve Saçlı, "Bakara Suresi 74. Ayet Bağlamında Taşlar ve Allah Korkusu", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 330.

⁹⁸ Muhammed b. Huseyn es-Sulemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2/280.

⁹⁹ Rûzbihân el-Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn b. Ebî Nasr, *Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyadî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 3/351.

¹⁰⁰ et-Tûr 52/1-3.

¹⁰¹ Rûzbihân el-Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 3/351.

Sûfi tefsirde vahyi taşıma kabiliyeti açısından dağlar ve peygamberler karşılaştırılmıştır. Dağlar ilahi kelamı olanca cesamet, ağırlık ve azametlerine rağmen taşıma gücünden yoksun olmasına rağmen peygamberler, ilahi kelamı taşıma kabiliyetiyle donatılmışlardır. “Oysa biz onu senin kalbine iyice yerleştirmek için böyle yaptık”¹⁰² ayeti kerimesinde belirtilen husus budur.¹⁰³ Bu da onların şanını ve büyüklüğünü göstermesi bakımından önem arz etmekte, gaflete düşen ve uyanık bir kalbe sahip olanlar arasındaki farkı göstermektedir.¹⁰⁴

Dağlar ilahi vahyin tezahür ettiği yerlerdir. Ayrıca keşf ve ilham sahipleri de burada ilahi tecelliden nasıpdâr olmuşlardır. Vahyin tecelli etmesine dayanamayıp un ufak olan dağlara mukabil ariflerin kalpleri Allah’ın esmasının tecelligâhı olmaya elverişlidir. Zira Allah onu o güçte yaratmıştır.¹⁰⁵ Yerin direği olan dağlar Kur’an’da Tûr olarak da zikredilmiştir. Tûr Hz. Musa’nın Allah’la konuştuğu dağ olmakla birlikte, Allah dostlarının geldikleri yerdir. Birçok evliyâ buraya gelmiş, manevi ahvâl kendisini kuşatmış, ilahi hitaba mazhar olmuştur.¹⁰⁶

Sûfi tefsirde dağ, sağlamlığın ve azametın sembolü olmasının yanında canlı varlıklar gibi bilinç ve idrak yüklüdür. Bunu kendisine Kur’ân indirilmesi durumunda paramparça olmasından çıkarsamak mümkündür. Katı ve cahil insanın görmezden geldiği, ilahi kelama kulaklarını tıkadığı bu durum karşısında dağlar un ufak olmayla karşı karşıya kalmış, hatta olmuştur.¹⁰⁷ Kur’an insana eleştiri sadedinde dağa Kur’ân’ın indirilmesi durumunda onun boyun eğip itaat edeceğini bildirmektedir.¹⁰⁸ Nitekim Bursevî, Allah’ın bütün eşyaya hayat ve manevi idrak verdiğini; Hz. Musa Rabbini görmek istediğinde Allah’ın dağa tecelli ettiğini dağın buna dayanamayıp paramparça olmasının bunun kanıtı olduğunu bildirmektedir. Evliyâ bunu görmüş, bundan mahrum kalanlar gaflete düşmüşlerdir. Kendisine Kur’ân indirilen dağ ile indirilmeyen dağ birbirinden farklı olup kendisine tecelli edilen dağ avam tarafından fark edilirken; diğeri ancak havass tarafından hissedilebilir.¹⁰⁹

¹⁰² el-Furkân 25/32.

¹⁰³ Ebu’l-Fadl Reşiduddîn Ahmed b. Ebû Saîd el-Meybudî, *Keşfu’l-esrâr ve uddetu’l-ebâr*, nşr. Ali Asgar Hikmet (Tahrân: Muesses-i İntişarat-i Emir-î Kebîr, 1382), 10/55-56.

¹⁰⁴ Rûzbihân el-Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 3/415; Ebû Abbas Ahmed b. Muhammed b. Acîbe, *el-Bahru’l-medîd fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Reslân (Kâhire: 1999/1419),10/44.

¹⁰⁵ Sülemî, *Hakâiku’t-tefsir*, 2/321.

¹⁰⁶ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyaî Turasi’l-Arabî, ts), 9/184.

¹⁰⁷ Krş.el-A’raf 7/143.

¹⁰⁸ Muhyiddîn Arabî, Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Tefsîru İbn Arabî*, thk. Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011), 2/312.

¹⁰⁹ Bursevî, *Ruhu’l-beyân*, 9/452.

Tûr varlığın kendisidir. “Ona Tûr’un sağ tarafından seslendik ve onu fısıldaşırçasına (kendimize) yaklaştırdık.”¹¹⁰ ayetinde anlatılan, münacâtın yeri olan sır makamı olan kalp Tûr’unun zirvesidir. Burası vicdan denilen vahiy mahallidir Allah, Hz. Musa’yı kendisine fısıldaşan kimse kadar yaklaştırmış, ona “Kelim” adını vermiştir. Buradan sağ taraf olarak söz edilmesi onun şeref, güç, bereket bakımından daha önde olmasından kaynaklanmaktadır. Vahiy ruh âleminden, kutsal vadiden gelmektedir.¹¹¹

Sûfî tefsirde dağların anası olarak kabul edilen Kaf Dağı zengin bir metafora sahiptir. Sûfîler bu konuda birbirine benzeyen açıklamalar yapmışlardır. Bu izahlar birbirini tamamlayan anlatımlar içerseler de yer yer birbirlerinden ayrıldığı görülmektedir. Nitekim Kur’ân’da “Kâf. Şanı yüce Kur’an’a yemin olsun!”¹¹² buyrulmaktadır. Ayette geçen Kâf, dünyayı çepeçevre saran zümrüt yeşili, semanın üzerinde durduğu, göğe rengini veren, dağ silsilelerin bağlı olduğu ana dağ olarak yorumlanmıştır.¹¹³

Sûfîler bu ayetin yorumunu daha da zenginleştirmişlerdir. Tüsterî (ö. 283/896) “Dünyayı çevreleyen dağdır, Allah’ın ilk yarattığı dağ olup “Derken (güneş batınca) onlar karanlığın perdesiyle gizlendi.”¹¹⁴ ayetinde bahsedilen güneşin battığı yerdir. İnsan gibi bir yüze sahiptir, melekler gibi marifeti bilen bir kalbi vardır”¹¹⁵ demektedir. Görüldüğü gibi Tüsterî zahiri anlamın yanında işârî anlam olarak dağa, marifeti bilen kalp anlamını vererek yoruma genişlik kazandırmıştır.

Sülemî (ö. 412/1021), İbn Ata’dan nakilde bulunarak ilahi hitabı ve müşahedatı taşınması, bunların makamının yüceliğini etkilememesi dolayısıyla Kâf’ı Muhammedî kalbin kuvveti olarak yorumlamıştır.¹¹⁶

Abdulkâdir Geylânî (ö. 561/1165-66), Kâf’ı hilafet hilatını, ilahi niyabeti ve değerleri almak için yetkin, vahyi ve ilhamı bütün varlıklara tebliğ eden, onlara tevhit konusunda komuta eden insan-ı kâmil (Hz. Muhammed) şeklinde yorumlamaktadır.¹¹⁷

¹¹⁰ Meryem 19/52.

¹¹¹ Muhyiddîn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, 2/9, 26.

¹¹² Kâf 50/1.

¹¹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/401; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l- Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhya’i Turasi’l-Arabî, 2002), 9/92-93.

¹¹⁴ Sâd 38/32.

¹¹⁵ Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî et-Tusterî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-uzûm*, thk. Taha Abdurrauf Sa’d- Sa’d Hasen Muhammed Ali (Kahire: Dâru’l-Harem, 2004), 256.

¹¹⁶ Muhammed b. Huseyn es-Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 266.

¹¹⁷ Muhyiddîn Abdulkâdir el-Geylânî, *Tefsîru’l-Ciylânî*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyadî (Pâkistân: el-Mektebetu’l-Ma’rufiyye, 2010/1431), 5/32-35.

Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî (ö. 606/1209), “Allah Kâf’a yemin etmekle, her şeyin aslı olan büyüklük ve yücelik sahibi kibriyâ sıfatına yemin etmiştir” diyerek Allah’ın büyüklüğünün kıdemine vurgu yapmakta, her şeyin onun sayesinde var olduğunu belirtmektedir.¹¹⁸

Necmüddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), “her sâlikin Allah’a ulaşması ve yakınlaşması için makamlar vardır. Her sâlikin kendisi için takdir edilen makama ulaşmasına Kâf ile işaret edilmiştir, adeta ona yerini bil, haddini aşma dur denilmiştir.”¹¹⁹ diyerek Kâf’a sâlikin bulunduğu makam şeklinde açıklama getirmiştir.

İbn Arabî (ö. 638/1240), “Kâf her şeyi kuşatan, ilâhî arştan meydana gelen Muhammedî kalbe işaret etmektedir. Rabbin perdesi olduğu için kalp makamına ulaşanlar onu bilebilir ve o makama erenler bu dağ görebilir” diyerek Kâf’ı Rabbin perdesi olarak tavsif etmekte, kalp makamına ulaşanların onu görebileceğini ifade etmektedir.¹²⁰

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), kendinden öncekilerin görüşlerini aktardıktan sonra Kâf Hz. Peygamberin her terkip ve oluştan uzak, biricik ve her vasıftan arî olarak onun huzurundaki kıyamına, ardından da ruhani âlemden görünen cismani makama gelmesine işaret ettiğini bildirmektedir.¹²¹

Bursevî Kâf’ı nuru Muhammedî olarak görmekte, bu nurun feyzinden bütün müminlerin yaratıldığını belirtmektedir. Ayrıca Kâf Dağı bütün dağların anası olması hasebiyle kutbu’l-aktâbın haline işaret etmektedir. Zira isminin birleştirici, kapsayıcı yönünün yanında yüksek bir dereceye sahip olması bütün ricâle önderlik etmesini sağlamaktadır. Onun sayesinde yeryüzünün sakinleri korunmaktadır.¹²²

Sonuç

Kur’ân’da dağ kelimesi genel olarak cebel, ravâsî ve tûr kelimeleriyle ifade edilmektedir. Cebel kelimesi büyüklüğü, ihtişamı ve yüceliği anlam dairesinde barındırırken istiare yoluyla da gücü ve güçlü durmayı betimlemektedir. Ayrıca, insana büyüklenmemesi ve kibre kapılmaması için Allah’ın kudret ve azametinin timsali olarak dağlar örnek gösterilmiştir.

¹¹⁸ Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâisü’l-beyân*, 3/332.

¹¹⁹ Necmüddîn-i Kübrâ Ahmed b. Ömer b. Muhammed, *Tevîlâtü’n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyadî, (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 5/380-382.

¹²⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, thk. Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrût: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011), 2/262.

¹²¹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 9/100.

¹²² Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 9/102.

Ravâsî kelimesi sağlam ve sabit durmayı ifade etmektedir. Bu anlamıyla dağların yerkürenin sarsılmaması ve üzerindeki fırlatmaması için denge unsuru olarak tebarüz etmekte; adeta demir atmış gemideki çapa vazifesi görmektedir.

Dağ anlamına gelen Tûr kelimesi aynı zamanda kutsal dağ motifini örneklemekte, vahyin tecelli ettiği bereketli mekânlardan birisi olarak temayüz etmekte, türdeşlerinden bu yönüyle ayrılmaktadır. Değişim ve dönüşüm anlamını içinde barındırarak vahyin insan hayatına getirdiği değişim ve dönüşümle ortak paydada ve manada birleşmektedir.

Kur'ân'da dağı ifade etmek üzere kullanılan cebel ve ravâsî kelimeleri daha çok fiziki ve maddî anlamlarıyla öne çıkmakta; tûr ve râbiye kelimeleri ise maddi faydalarının yanında dağların manevî yönünü izhar etmektedirler.

Sûfî tefsirde -manevi yön olarak- dağ kelimesi metaforik anlamlar kazandığı gibi onlara kaynak da olmuştur. İlahi vahyin tecelli ettiği mekân olarak dağ ile Muhammedî kalb arasında analogi kurularak onu ifade eder hale gelmiştir. Dağ azamet ve yüksekliğin sembolü olarak salikin ulaştığı makam olarak tavsif edilmiştir. Ayrıca tasavvufun önemli kavramlarından olan, bütün müminlerin feyzinden yaratıldığına inanılan nur-u Muhammedî ile de dağ arasında irtibat kurulmuştur. İnsanın yüzü, Allah'ın cemalinin tecelli ettiği yer olarak tavsif edilmiştir.

Dağların anası olarak gösterilen Kâf Dağı kutbu'l-aktaba benzetilmiştir. Onlar yücelik ve birleştiricilik yönleriyle birbirlerine benzemektedirler. Dahası yeryüzünün sakinleri onlar sayesinde korunabilmektedir. Kâf Dağı Kibriya sıfatının tecellisi, dağların kemali olması hasebiyle de insan-ı kâmilin kendisidir.

Sonuç olarak dağ gerek dilde gerekse sûfî yorumda odak anlamına paralel olarak, ana eksen muhafaza ederek yeni anlamlar kazanmıştır. Bu anlamlar çeşitli analogiler üzerinden kurgulanmış mistik düşüncenin ürünü olup dilin metaforik gücünden yararlanılarak elde edilmiştir.

Kaynakça

- Abdulbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi Kur'âni'l-kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1364/1944.
- Ahmed, Yûsuf el-Hâc. *Mevsuatu el-İ'cazu'l-İlmi fi'l-Kur'âni'l-Kerim ve's-Sunneti'l-Mutahharati*. Dimaşk: Mektebetu İbn Hacer, 2003.
- Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Ruhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-âzim ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Mâhir Habbûş. 30 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2010.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-luğaviyye*. thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kâhire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe, 1997.
- Baş, Mustafa. "Dağ Kültü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Ocak-Haziran, 2013), 165-179.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nahr vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1412/1991.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaî Turâsî'l-Arabî, ts.
- Cebel, Muhammed Hasen Hasen. *el-Mu'cemu'l-iştikâkiyyi'l-muassal li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerim*. Kâhire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.
- Cevâlîkî, Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine'l-ke'lâmî'l-a'cemî 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. F. Abdurrahîm. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1410/1990.
- Derveze, Muhammed İzzed. *Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1421/2000.
- Eck, Diana L. "Mountain". *Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 10 Cilt. New York: Macmillan Publishing Company, 1987, 10/130-134.
- Efendi, Hasîrîzâde Elîf. *en-Nûru'l-Furkân fi şerhi lugati'l-Kur'ân*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-Â'lâ li Şuûni'l-İslamiyye, 3. Basım, 1416/1996.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Kâmûsu'l-muhit*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- Geylânî, Muhyiddîn Abdulkâdir. *Tefsîru'l-Ciylânî*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyadî. 5 Cilt. Pâkistân: el-Mektebetu'l-Ma'rufiyye, 1431/2010.
- Gül, Ahmet. *Kur'an'da Kutsallık*. Saarbrücken: Türkiye Alim Kitapları, 2014.
- Harman, Ömer Faruk. "Dağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hâzin, Ebu'l-Hasen Alâuddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lubâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Abdusselâm Alî Şâhîn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Alî ed-Dimaşkî. *el-Lubâb fi İlmi'l-Kitâb*. thk. Âdil ahmed Abdumevcûd- Alî Muhammed Muavvid. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. *Mekâyisu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Ciza: Muessesetu Kurtubâ, 2000.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali-Muhammed Ahmed- Hâşim Muhammed. 55 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîtu'l-a'zam*. thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selîm- Faysal el-Hafyân. 12 Cilt. Kahire: Ma'hedu'l-Mahtutâtî'l-Arabiyye, 2. Basım, 2003.
- İzбірak, Reşat. *Coğrafya Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1992.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Qur'an*. Leiden: Brill, 2007.
- Karaman, Hayreddin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Kebîsî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatu'l-kelime ve ehavâtiḥâ fi'l-Kur'âni'l-kerim*. 12 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1438/2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 32. Basım, 2003.
- Meybudî, Ebu'l-Fadl Reşîduddîn Ahmed b. Ebû Saîd. *Keşfu'l-esrâr ve 'uddetu'l-ibrâr*. nşr. Ali Asgar Hikmet. 10 Cilt. Tahrân: Muesses-i İntişarat-i Emir-î Kebîr, 7. Basım, 1382/1962.
- Muhyiddîn Arabî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Tefsîru İbn Arabî*. thk. Abdolvâris Muhammed Ali. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu Tarîhu'l-Arabî, 2002.
- Muslih, Abdullah b. Abdulazîz- es-Savî, Abdulcevâd. *el-İ'cazu'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sunne*. Cidde: Darû Ciyâd, 1429/2008.
- Nâblusî, Muhammed Râtîb. *Mevsûatu'l-i'cazu'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-sunneti*. Dımaşk: Dâru'l-Mektebi, 2. Baskı, 1426/2005.
- Naggar, Z.R. *The Geological concept of mountain in the Qur'an*. Cairo: Al-Falah Foundation, 1424/2003.
- Neccâr, Zağlûl. *Tefsîru'l-ayâti'l-kevnîyyeti fi'l-Kur'âni'l-kerîm*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu's-Şurûk ed-Duvelîyye, 1428/2007.
- Necmüddîn-i Kübrâ, Ahmed b. Ömer b. Muhammed. *Te'vîlâtü'n-Necmiyye*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyadî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Öztürk, Mustafa. *İlahî Hitabın Tefsiri*. 2 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Razî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkadir. *Muhtâru's-Sihâh*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1986.
- Rûzbihân el-Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn b. Ebî Nasr. *'Arâisü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyadî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaî Turası'l-Arabî, 2002.
- Saçlı, Merve. "Bakara Suresi 74. Ayet Bağlamında Taşlar ve Allah Korkusu". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/24 (Haziran 2020), 325-345.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Din Fenomenolojisi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Schwartz, Baruch J. "Sinai Mount", *The Oxford dictionary of Jewish religion*, ed. R. J. Zwi Werblowsky. New York: Oxford University Press, 1997.
- Seligsohn, Max. "Sinai, Mount", *The Encyclopedia of Jewish*, ed. Isidore Singer. 12 Cilt. London: Funk&Wagnalls Company, 1912.

- Sinanoğlu, Mustafa. "Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/ 221-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sülemî, Muhammed b. Huseyn. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmran. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 17 Cilt. Kahire: Hicr, 2003.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 27 Cilt. Kâhire: Hicr, 2001.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd- Sa'd Hasen Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Harem, 2004.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Abdulmevcûd- Ali Muhammed el-Muavvid. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu Ubeykân, 1998.

Kur'ân'a Göre İnsana Değer Katan Unsurlar

The Elements which Add Value to Human According to the Qur'an

Cumhur DEMİREL

Vaiz, Diyanet İşleri Başkanlığı
Preacher, Presidency of Religious Affairs
İstanbul, Turkey

cumhurdemirel@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3144-040X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 6 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 **Sayı / Issue:** 25 **Sayfa / Pages:** 533-549

Atıf / Cite as: Demirel, Cumhur. "Kur'ân'a Göre İnsana Değer Katan Unsurlar [The Elements Which Add Value to Human According to the Qur'ân]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 533-549.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.795741>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Bu çalışmada insana değer katan unsurların tespiti ve vehbî-kesbî olmaları cihetinden tasnifi amaçlanmaktadır. İnsanın kıymeti kâinattaki ilahî işaretleri önemseyip önemsememesiyle doğru orantılıdır. İlahî beyanlar incelendiğinde, bu müstesna varlığa değer katan unsurlardan bir kısmının vehbî bir kısmının kesbî olduğu müşahede edilir. Peygamberlik vehbî bir makam olup liyakat ehline sunulmuştur. Kur'ân bu makama sahip olanlar arasında Allah'ın dereceleri yükselttiği şahsiyetler bulunduğunu beyan etmiş, onlardan bir kısmını "ulu'l-azm" olarak nitelemiştir. Peygamberlerle muasır olup ünsiyet kurmak ya da nesep veya sıhriyet bağına sahip olmak, kadrini bilenler için, değer kazanma vesilesidir. Onlarla ünsiyetin husûlü kesbî olmakla birlikte vehbî bir cihete de sahiptir. Zira herhangi bir peygamberin tebliğine bizzat onun lisanından muhatap olmak ilahi bir lütuftur. Onlarla nesep veya sıhriyet bağına sahip olma nimeti ise insana kusurlardan teberrî noktasında ilave külfetler yüklemektedir. Kesbî unsurların başında, her insanın ulaşmakla mükellef olduğu bir nimet olan, iman bulunmaktadır. İman sahipleri ise Allah nezdinde takvaları, ilimleri ve salih amelleri nispetinde değerlidirler.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İnsan, Değer, Vehbi, Kesbi.

Abstract

This study aims to identify the elements that add value to human beings and to classify them in terms of being innate or acquired. The worth of a human being is directly proportional to whether he/she cares or disregards the divine signs in the universe. When divine declarations are examined, it is observed that some elements which add value to this exceptional entity are innate and the others are acquired. Prophethood is an innate rank and offered to those of merit. The Qur'ân has declared that among those who had this position, there were some whose ranks were raised by Allah and has described some of them as "ulu'l-azm". Making acquaintance with contemporary prophets or having a bond of lineage or affinity with them is a means of gaining value for those who are grateful. To make acquaintance with them has both innate and acquired aspects. For, it is a divine grace to receive the message of any prophet firsthand. The blessing of having a bond of lineage or affinity imposes additional responsibilities on humans, such as getting away from the flaws. The faith, which is a blessing that every human is obligated to reach, is at the top of the acquired elements. The believers are worthy in the presence of Allah at the rate of their taqwa, knowledge, and good deeds.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Human, Value, Innate, Acquired.

Extended Abstract

The Quran states the phases of human formation in detail. There are two aspects of human creation. The first of these is his appearance on the stage of existence. The second creation mentioned in the Qur'an about the human being who had passed through stages such as water, soil, mud, etc. is his/her reproduction from Adam and his wife Eve.

From the Quranic point of view, the realm of existence is built on the human being, who receives the greatest share from divine creation and on whom the capacity to create manifests most. The divine kalam, which always encourages humans to develop themselves, has determined the purpose of creation as to prove oneself by serving the creator. The most obvious expression of the privilege granted to man in terms of his creation in the Quran is the phrase "Ahsen-i takvîm". This Qur'anic statement about mankind, which is described as microcosmos by some Sufis, has been interpreted as "the best form", and it is said that the human being is the most beautiful of the creation. There are also comments regarding this phrase that it is not only related to appearance, but also to functional superiority and spiritual properties that other creatures lack and it points out high abilities such as thought, understanding, knowledge, and mind which are granted to the human being.

Human is the caliph of the earth. This word is of great importance as the position and mission of the man on earth will be clarified according to the meaning of the word "caliph". This word was mostly associated with the prophets by the glossators at the first phase. The opinion that they were the caliphs of Allah in respect of exercising the provisions of Allah and adjudicating between the people was in vogue. Afterwards, the scope of this concept was expanded and the belief that all people were the caliphs of Allah became widespread.

Allah commanded the angels to prostrate before Adam, the first human being, as an indicator of the value He places on man. The substances of the creatures to be created were shown to him and their names were taught one by one. In addition, he was equipped with the ability to invent and give names to his invention, and by naming the objects and developments around him, he was given the ability and opportunity to recognize, define and explore his environment.

The honor and value of a man are sought in the qualities that he obtained by his own will and effort, not in the innate features that he did not obtain by his own will. Un-Islamic societies have ignored this truth throughout history. It is known that the Jews, with a racist attitude, accept themselves as the elite servants of Allah and consider themselves superior to other people in respect of rights and standards. In the caste system of Hindus, all people are considered inferior and dirty compared to Brahmans and high-level groups. In Africa and America, the persecution and torture that black people endured in the hands of whites have taken place in the pages of history as a disgrace to humanity. Today, the injustices done upon the vulnerable countries resulting from the domination of westerners are because the characteristics such as race, color, language, etc. are seen as values. The measure of value of Islam is faith.

The believers are appreciated in the presence of Allah according to the level of their taqwas. The taqwa is a dress which is the best of the dresses. As the dress covers the body's shame and decorates it, the taqwa covers the heart's shame and decorates it. The Qur'an describes the religious people with the words "müttakûn" and "müttakîn". The first quality mentioned in the Qur'an of these people who fear Allah, who are steadfast in prayer, and who spend in charity, is their belief in the unseen. This group also has the merits such as ordering kindness, prohibiting evil, forgiving, overcoming anger, keeping promises and being patient, etc.

The way of being a good person is to commit good deeds. The expression of “good deed” includes faith, all the words, acts and behaviors which are good and useful. It is a highly comprehensive concept and does not consist of major acts of worship. Suffering from thirst, fatigue and hunger in the way of Allah; achieving a success against the enemy; in brief, all acts which are congruence to the consent of Allah are good deeds.

It is essential to strengthen faith with knowledge. For, those who know and those who do not know are not equal. The Qur’an has valued the scholars and has declared that there is Allah, who knows everything, above everyone who is given the knowledge. The knowledge lies at the basis of the scholars’ testimony to the oneness of Allah. Ignorance means shortsightedness in terms of religion and expresses the human’s inability for understanding the divine will. The ignorant are not the ones deprived of knowledge, but the ones who do not use their minds and act with their desires.

Giriş

Kur'an, mahlûkat içerisinde müstesna bir konum ihraz eden insanın yaratılış aşamalarını detaylı bir şekilde beyan etmiştir. İnsanın yaratılışının iki veçhesi vardır. Bunlardan ilki onun varlık sahnesine çıkışıdır. Bu süreçte su,¹ toprak,² çamur³ vb. merhalelerden⁴ geçen insana dair Kur'an'ın bahsettiği ikinci yaratılış, onun Hz. Âdem ve zevcesi Havva'dan (a.s.) çoğalmasındır.

Yaratılış bakımından insana bahşedilen imtiyazın Kur'an-ı Kerim'deki en bariz ifadesi "*Ahsen-i takvîm*"⁵ terkididir. Bazı mutasavvıfların âlemin bir nüshası olarak niteledikleri insanoğlu⁶ ile ilgili bu Kur'anî beyan "hüsn-ü sûret" olarak tefsir edilmiş, insanın sûreten eşyanın en güzeli olduğu söylenmiştir.⁷ Bu terkinin sırf kalıp güzelliğiyle değil, aynı zamanda diğer varlıklara göre bu kalıbın işlevsel üstünlüğüyle, manevî donanımıyla ilgili olduğuna;⁸ insana bahşedilen düşünce, anlayış, ilim ve akıl gibi yüksek kabiliyetleri ifade ettiğine⁹ dair beyanlar da mevcuttur."

İnsan yeryüzünün halifesidir.¹⁰ Onun yeryüzündeki konumu ve görevi "*halife*" kelimesinin taşıdığı manaya göre belirginleşecek olması hasebiyle bu lafız büyük önem arz etmektedir. Kelime müfessirler tarafından başlangıç aşamasında daha çok peygamberlere nispet edilmiş, onların (a.s.) yeryüzünde Allah'ın hükümlerini tatbik ve insanlar arasında hüküm verme hususlarında Allah'ın halifesi oldukları görüşü revaç bulmuştur. Daha sonra bu kavramın kapsam alanı genişletilerek bütün insanların Allah'ın halifesi olduğu kanaati yaygınlaşmıştır.¹¹

¹ en-Nur, 24/45; el-Furkan, 25/54.

² Taha, 20/55; el-Hacc, 22/5; el-Fatır, 35/11; el-Mü'min, 40/67.

³ el-En'am, 6/2; es-Secde, 32/7; Sad, 38/71.

⁴ el-Hicr, 15/28; el-Müminun, 23/12.

⁵ et-Tîn 95/1-6.

⁶ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Ma'rifetnâme* (İstanbul: Âlem Yayınları, ts.), 97.

⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1988), 4/550.

⁸ Çağfer Karadaş, "İnsana Tanınan Üç İlâhî İmkân: Fıtrat, İşâret, Hidâyet", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (Haziran 2009), 76.

⁹ Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Hân Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1990), 7/165.

¹⁰ el-Bakara 2/30.

¹¹ Veysel Güllüce, "İnsan Allah'ın Halifesi midir?", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Haziran 2001), 173, 209.

Allah (c.c.) insana verdiği değerın göstergesi olarak¹² Meleklerle ilk insan olan Hz. Âdem'e secde etmelerini emretmiş ona her şeyin ismini öğretmiş, meleklerle ise öğretmemiştir.¹³ Hz. Âdem'e yaratılacak varlıkların cisimleri gösterilmiş ve isimleri bir bir öğretilmiştir.¹⁴ Ayrıca o (a.s.), icat yapabilme ve yaptığı icada isim verebilme yeteneği ile donatılmış, etrafındaki nesne ve gelişmeleri isimlendirerek çevresini tanıma, tanımlama ve keşfetme kabiliyetine ve imkânına sahip kılınmıştır.¹⁵

1. İnsana Değer Katan Unsurlar

“Değer” kelimesi Türkçe bir lafız olup Arapçadaki “kıymet” kelimesiyle aynı manaya gelmektedir.¹⁶ Kelime, insana izafe edildiğinde “güzel ahlaklı ve güzel davranışlara sahip kişi” anlamına gelen “kerame”¹⁷ ve bir şahsın diğer insanlara üstünlüğünü ifade eden “fadl”¹⁸ lafızlarına anlamca yakındır. Bu makalede “değer” ile kastedilen şey Allah katında manevi kıymet bakımından yüksek bir konumda olma durumudur. Kur’ân, insanı değer kazanma hususunda diğer insanlarla yarışmaya teşvik etmiştir.¹⁹ İnsanla alakalı ilahi beyanlar incelendiğinde, bu müstesna varlığa değer katan unsurlardan bir kısmının vebî bir kısmının ise kesbî olduğu müşahede edilir.

1.1.Vebî Unsurlar

“Vebî” lafzı Allah’ın, kullarına onların herhangi bir çabası olmaksızın sunduğu maddî mânevî ihسانları ifade etmektedir. “Kesbî” lafzıyla ise husulünde kulların iradî tercihlerinin de tesiri olan maddî mânevî ihسانlar kastedilmektedir. “Kesb”, kelâm literatüründe genellikle “kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey” şeklinde tarif edilir.²⁰

¹² Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm* (Kâhire; Müessesetü Kurtuba, 2000), 1/346.

¹³ el-Bakara 2/31, 34.

¹⁴ Ebu’l-Bekât en-Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1989), 1/60.

¹⁵ Karadaş, “İnsana Tanınan Üç İlâhî İmkân”, 76.

¹⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999), 518.

¹⁷ Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2002),707.

¹⁸ İsfehânî, *Müfredât*, 639.

¹⁹ el-Bakara 2/148; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/2.

²⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/304.

1.1.1. Peygamberlik

Peygamberlik ilâhi bir vergi olup, Allah bu görevi dilediği, liyakatli kullarına vermiştir.²¹ Kur'ân peygamberler arasında Allah'ın derecelerle yükselttiği şahsiyetler bulunduğunu beyan etmiş,²² içlerinden bir kısmını “ulu' l-azm” olarak nitelemiştir.²³ Azim, aksiyon, karar, irade ve sabır sahibi²⁴ anlamlarına gelen bu terkiyle kastedilen zevât Kur'ân'ın diğer peygamberlerden farklılıklarına vurguda bulunduğu²⁵ Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'dir.²⁶

Mezkûr peygamberlerin haricinde kendisine özel bazı hasletler verilen peygamberler de mevcuttur. Rüzgâra yön vererek dilediği yere gidebilme,²⁷ kendisi için yeryüzündeki su kaynağından su yerine erimiş bakır madeni akıtılması²⁸ gibi imtiyazlara sahip kılınan Hz. Süleyman²⁹ bu peygamberlerden biridir.

Çeşitli imtiyazlara sahip bir diğer peygamber de Hz. Davud'dur.³⁰ Kendisine kitap verilmiş peygamberlerden olan Hz. Davud³¹ aynı zamanda büyük bir hükümdardır.³² Kur'ân'ın onunla ilgili anlatımları muhteşem ifadeler ihtiva eder.³³

Herhangi bir peygambere sunulan imtiyaz onun tebliğinin kapsam alanının genişliğinden de kaynaklanabilir. Örneğin Hz. Muhammed'in tüm insanlığa gönderilmiş olması³⁴ onu diğer peygamberlerden farklı kılmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerîm ondan önceki peygamberlerin belli kavimlere gönderildiğini haber vermektedir.³⁵ Kur'ân'ın Hz. Muhammed'i nitelediği “Hâtem” kelimesi³⁶ “sona erdiren”, “mühürleyen”³⁷ anlamlarına

²¹ el-En'âm 6/124; eş-Şûrâ 42/51.

²² el-Bakara 2/253; el-İsrâ 17/55.

²³ el-Ahkâf 46/35.

²⁴ İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2010), 670.

²⁵ el-Ahzâb 33/7; eş-Şûrâ 42/13.

²⁶ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 13/56.

²⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.), 6/355.

²⁸ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 4/448.

²⁹ Sebe 34/12; en-Neml 27/17-19.

³⁰ Sâd 38/17-20.

³¹ el-İsrâ 17/55.

³² Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/306.

³³ Sâd 38/18,19.

³⁴ Sebe 34/28.

³⁵ el-A'râf 7/59, 65, 73.

³⁶ el-Ahzâb 33/40.

³⁷ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980), 2/344.

gelmektedir. Bu onun tüm peygamberleri tasdik eden ve belgeleyen ilâhi bir mühür olduğuna işarettir.³⁸

Peygamberlerden her biri şirkten titizlikle kaçınıp, Allah'a ibadet yolunda sağlam adımlarla yürüyerek tüm dünya için fazilet ve hidayet kaynağı olmuşlardır.³⁹ Kur'ân aralarındaki mertebe farklarına değinmekle beraber, inananların onlar arasında fark gözetmemesi gerektiğini vurgulamıştır. "Onları birbirinden ayırt etmeyerek inandık, biz Ona teslim olanlarız"⁴⁰ ifadesi "derecelerini eşit biliriz" değil, "ehli kitaptan⁴¹ bazılarının yaptığı gibi, bir kısmını tanıyıp, bir kısmını tanımazlık etmeyiz" anlamına gelmektedir.⁴²

1.1.1.1. Peygamberlerle Akrabalık

Peygamberlere neseben veya sıhran yakınlık Allah'ın, bazı kullarına ihsanıdır. Bu nimet kendisine mazhar olup da kadrini bilenler için kıymet vesilesidir. Bu yakınlığın mesuliyetinin ne denli ağır olduğu ise aşikârdır. Peygamber yakını olmak insana ilave sorumluluklar yükler.⁴³ Zira onlara (a.s.) yakın olanlar kusurlardan teberrî noktasında diğer insanlardan farklı olmalıdırlar.⁴⁴ Örneğin Kur'ân, "Müminlerin Anneleri"⁴⁵ payesini verdiği Hz. Muhammed'in eşlerinden konumlarının hakkını vermelerini talep etmiştir.⁴⁶ Onlardan herhangi birinin açık bir hayâsızlık yapması durumunda, azabının iki kat olacağını, Allah'a ve Peygamberine boyun eğip yararlı iş işlemeleri halinde ise kendilerine iki kat ecir verileceğini⁴⁷ beyan etmiştir. Bu iki kat cezanın biri asıl günahın, diğeri ise Hz. Peygamberin hanımı olmakla elde edilen niteliğe hürmetsizliğin cezasıdır.⁴⁸

Kur'ân, bazı peygamberlerin iman şerefinden mahrum kalmış yakınlarından da bahsetmiştir. Hz. Lût ve Hz. Nûh'un eşleri,⁴⁹ Hz. Nûh'un oğlu,⁵⁰ Hz. İbrahim'in babası⁵¹ adı

³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/321.

³⁹ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 1/502.

⁴⁰ el-Bakara 2/136.

⁴¹ Ehl-i kitap ifadesi "ilâhî bir kitaba inananlar" anlamına gelir. Kur'ân dışındaki ilâhî kitaplarda yer almayan bu terkip, terim olarak Müslümanlar dışındaki kutsal kitap sahibi din mensupları için kullanılır. Remzi Kaya, "Ehl-i Kitâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/516.

⁴² Ebû Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1/120.

⁴³ el-Ahzâb 33/30.

⁴⁴ el-Ahzâb 33/33.

⁴⁵ el-Ahzâb 33/6.

⁴⁶ el-Ahzâb 33/32, 33.

⁴⁷ el-Ahzâb 33/30, 31.

⁴⁸ Yazır, VI, 309.

⁴⁹ et-Tahrîm 66/10.

⁵⁰ Hûd 11/42, 43.

⁵¹ Meryem 19/42-46.

geçen peygamberlerin en yakınları olmalarına rağmen kendilerine nasip olan bu nimetin kadrini bilememişlerdir.

1.1.1.2. Peygamberlerle Ünsiyet

Kur'ân peygamberlere tebliğleri esnasında destek olan bazı şahsiyetlerden, onların hak dine hizmet hususunda sergiledikleri fedakârlıklardan söz etmiştir. Âyetlerde bu şahsiyetlerle ilgili taltif içeren ifadeler bulunması peygamberlerle muasır olup ünsiyet kurmanın da insana değer katan bir unsur olduğunu ihsas ettirmektedir. Bu ünsiyetin husulü kesbî olmakla birlikte vehb bir cihete de sahiptir. Zira herhangi bir peygamberin tebliğine bizzat onun lisanından muhatap olmak ilahî bir lütuftur.

Hz. Muhammed'e destek olan şahsiyetler muhâcirûn ve ensâr olmak üzere iki grupturlar. Kur'ân, Allah'ın her iki grubun ilklerinden de razı olduğu ifade buyurmuştur.⁵² Söz konusu ilklerin "*Hakikaten Allah, o ağaç altında sana bey'at eden müminlerden razı olmuştur.*"⁵³âyetinin delâletine göre Hudeybiye'deki Bey'atü'r-Rıdvân'da bulunanlar olmaları muhtemeldir.⁵⁴

Kur'ân Hz. İsa'ya vazifesini ifa ederken yardım eden insanlardan "Allah'ın yardımcıları" olarak bahsetmiş,⁵⁵onları "Havariler" olarak adlandırmıştır.

Görüldüğü üzere son ilahi hitabın peygamberlere destek olan zevatla ilgili beyanları genel itibarı ile zümreler üzerinden cereyan etmiştir. Onlardan bazıları hakkında münferit anlatımlar da bulunmaktadır. Örneğin Kur'ân hicrette Hz. Muhammed'in "yâr-ı ğâr"ı (mağaradaki can yoldaşı) olan⁵⁶ Hz. Ebûbekir'e özel bir konum bahsetmiştir.⁵⁷

1.1.2. Seçkin Kılınma

Kur'ân Allah'ın (c.c.) seçmeye yönelik iradesini çeşitli lafızlarla ifade etmiştir. Bu lafızlar "ıstifâ",⁵⁸ "tafdil",⁵⁹ "ihtiyâr"⁶⁰ ve "ictibâ"⁶¹ köklerinden türeyen kelimelerdir. Aralarındaki nüanslara rağmen söz konusu kelimeler peygamberler ve Allah'ın (c.c.) sıradan

⁵² et-Tevbe 9/100.

⁵³ el-Feth 48/18.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/396.

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/52; es-Saff 61/14.

⁵⁶ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: D. İ. B. Yayınları, 2006), 3/11.

⁵⁷ et-Tevbe 9/40.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/33, 34; el-A'râf 7/144; el-Fâtır 35/32.

⁵⁹ el-İsrâ 17/21.

⁶⁰ el-A'râf 7/155.

⁶¹ el-Hacc 22/78.

insanlar arasından seçip yükselttiği kişiler için kullanılmıştır.⁶² “İstifâ”, “Bir şeyin safını, yani en saf ve en hâlis olan özünü almak; Allah’ın (c.c.) kullarından bazısını seçmesi”⁶³ anlamlarına gelmektedir. Kur’ân, yaratma anlamını da ihtiva ediyor olması hasebiyle saf olarak yaratılmayı ve bu sebeple seçilmeyi ifade eden bu kökten⁶⁴ türeyen lafızları genellikle peygamberlerden bahsederken kullanmış ve müradiflerinden farklı olarak yalnızca Allah’a (c.c.) nispet etmiştir.⁶⁵

Musa,⁶⁶ Âdem, Nuh, İbrahim ailesi, İmran ailesi (r.a.)⁶⁷ diğer insanlar üzerine ıstıfa buyurulmuşlardır.⁶⁸ İsrailoğullarından fakir bir asker olan⁶⁹ Talut da kavmi arasından ıstıfa buyurularak kendisine hükümdarlık verilmiştir.⁷⁰

Kur’ân’ın “ıstifâ” ile nitelediği diğer bir zümre ise kitaba vâris kılınanlardır. Nefislerine zulmeden, mutedil davranan, hayırlarda yarışan⁷¹ insanlardan müteşekkil bu topluluğun Hz. Muhammed’in ümmeti olduğu; onların Kur’ân’dan önce indirilen kitapların hak kitaplar olduklarına iman etmeye mirasçı oldukları düşünülmektedir.⁷² Bazı âlimler tamamı cennete girecek olmalarına rağmen⁷³ cennetteki dereceleri ve ebedî mutluluktaki payları farklı olacak olan⁷⁴ bu insanların Vâkıa Sûresi’nde geçen “sizler de üç sınıf olduğunuzda”⁷⁵ ifadesiyle bahsedilen zevât olduğunu; nefisine zulmedenlerin “ashâbu’l-meş’eme”, mutedil davrananların “ashâbu’l-meymene”, hayırlarda yarışanların ise “sâbikûn” olduğunu⁷⁶ iddia etmiştir.

Allah’ın (c.c.) seçkin kılmaya yönelik iradesini ifade eden Kur’ân lafızlarından bir diğeri olan “tafdil” kelimesi ise “noksanlığın zıddı” anlamını ihtiva etmektedir.⁷⁷ İnsanın mahlûkat içerisindeki konumu Kur’ân-ı Kerîm’de bu kelimeyle açıklanmıştır. Bazı âlimler bu

⁶² Salime Leyla Gürkan, “Kur’an’a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları’nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13, (2005), 29.

⁶³ İbn-i Manzûr, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru’l-Lisâni’l-Arab, 1970), 7/370, 371; İsfahânî, *Müfredât*, 488.

⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/347, 348.

⁶⁵ İbn-i Fahrî Zeynü’l-Âbidîn, *el-İstifâ fi’l-Kur’ân-i’l-Kerîm* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2011), 77.

⁶⁶ el-A’râf 7/144.

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/33, 34.

⁶⁸ İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/47.

⁶⁹ İbni Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/421.

⁷⁰ el-Bakara 2/247.

⁷¹ el-Fâtır 35/32.

⁷² İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1984), 12/133, 134.

⁷³ el-Fâtır 35/33.

⁷⁴ Seyyid Kutub, *fi Zilâli’l-Kur’ân*, 1 (Kâhire: Dâru’ş-Şurûk, 1985), 5/2944.

⁷⁵ el-Vâkıa 56/7.

⁷⁶ Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1996), 13-14/334.

⁷⁷ İbn-i Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 10/280.

müstesna varlığın yaratılmışların çoğundan faziletli kılındığına dair söz konusu beyana istinaden⁷⁸ meleklerin insanlardan faziletli olduğunu söylemiştir.⁷⁹ Konu akâid uleması tarafından da tartışılmış, bu iki türün fertleri arasında bir hiyerarşi oluşturulmaya çalışılmıştır.⁸⁰

Kur'ân-ı Kerîm İsrâiloğullarından bahsettiği birçok âyette “tafdil”⁸¹ ve “ihtiyâr”⁸² köklerinden türeyen kelimeleri kullanmış, onların seçkin ve faziletli bir topluluk kılındıklarını beyan etmiştir. İslâm uleması bu faziletin geçmişte yaşanmış ve sona ermiş olduğu kanaatindedir.⁸³

“İctibâ” kökünden türeyen lafızlar ayetlerde bazı peygamberlerle yakınlarının⁸⁴ ve ümmet-i Muhammed'in⁸⁵ seçkinliğini beyan maksadıyla kullanılmıştır.

1.2. Kesbî Unsurlar

İlahî yaratılıştan en çok pay almış; tekvin sıfatının kendisinde en fazla tecelli ettiği varlık olan insan⁸⁶ Kur'ân penceresinden bakıldığında kâinatın yaratılmasının yegâne sebebi olup, varlık âlemi onun üzerine kurgulanmıştır.⁸⁷ İnsanı daima kendini geliştirmeye teşvik eden ilahî kelâm⁸⁸ onun yaratılış gayesini de yaratıcısına kullukta bulunarak kendisini ispat etmesi, Onun (c.c.) nezdindeki değerini artırması olarak belirlemiştir.⁸⁹ Allah'ın (c.c.) insanı böylesi ulvî bir amaca yönlendirilmiş olması aynı zamanda ona verdiği kıymetin de ifadesidir.

İnsan, Allah katındaki değerini iradî çabasıyla artırabilme imkânına sahiptir. Aşağıda bu konu maddeler halinde izah edilmeye çalışılacaktır.

⁷⁸ el-İsrâ 17/70.

⁷⁹ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/368.

⁸⁰ Ömer Nesefî, *Metnü'l-Akâid* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 13; Adududdîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 367.

⁸¹ el-Bakara 2/47; el-A'râf 7/138-140; el-Câsiye 45/16.

⁸² ed-Duhân 44/32.

⁸³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13: 127; Kurtubî, *el-Câmi*, 7-8/262.

⁸⁴ el-En'âm 6/87; en-Nahl 16/121; Tâhâ 20/122.

⁸⁵ el-Hacc 22/78.

⁸⁶ Sâdık Kılıç, *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'ân'ı Anlama Sorunu* (İstanbul: İhtar Yayınları, 1999), 10.

⁸⁷ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 93.

⁸⁸ el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/110.

⁸⁹ el-Bakara 2/148; ez-Zâriyât 51/56; el-Mülk 67/2.

1.2.1. İman

İman, Allah katında en büyük dereceleri hak etmenin ön şartıdır.⁹⁰ Her insanın ulaşmakla mükellef olduğu bir değer olup⁹¹ amellerle kıyas kabul etmez.⁹² İlâhî beyanlar⁹³ iman sahiplerinin bu nimetten mahrum olanlardan her hâlükârda üstün olduklarını izhar eder mahiyettedir.

İnsan, Kur'ân'ı Kerîm'in birçok âyetinde Allah'a (c.c.) iman etmekle emrolunmuştur.⁹⁴ Bu durum imanın iradî olduğunun delilidir. Dolayısıyla iman kesbî bir değer kazanma vesilesidir.

1.2.2. Takvâ

İnsanoğlunun önünde iki yolculuk vardır. Bunlar, dünyadaki yolculuk⁹⁵ ve dünyadan yolculuktur.⁹⁶ İlk yolculuk yiyecek, içecek nev'inden azık gerektirdiği gibi ikinci yolculuğun da bir azığı vardır. Bu azık, Allah'ı bilmek ve sevmek, O'nun koruması altına girmektir.⁹⁷ Kur'ân'ın "takva" olarak isimlendirdiği bu keyfiyet insanın sahip olabileceği en hayırlı azıktır.⁹⁸

İnsanın şeref ve değeri, kendi iradesi ile elde etmediği aidiyetlerde değil, kendi irade ve çabasıyla elde ettiği değerlerde aranmalıdır.⁹⁹ İslam dışı toplumlar tarih boyunca bu hakikati görmezden gelmişlerdir. Yahudilerin, ırkçılık yaparak kendilerini Allah'ın seçkin kulları kabul ettikleri ve diğer insanları hak ve seviye itibarı ile kendilerinden aşağı tuttıkları bilinmektedir. Hinduların kast sisteminde ise Brahmanlar ve yüksek tabakadan olan zümreler karşısında tüm insanlar aşağı ve pis kabul edilmiştir. Afrika ve Amerika'da siyahî insanların beyazlarca maruz bırakıldığı zulüm ve işkence insanlığın yüz karası olarak tarih sayfalarında yerini almıştır. Günümüzde batılı ülkelerin zayıf milletler üzerine

⁹⁰ et-Tevbe 9/20-22.

⁹¹ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Emâlî* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 29.

⁹² et-Tevbe 9/19; Bu âyet Hz. Muhammed'in amcası Abbâs'ın Bedir'de esir edilmesini müteakip, müşrik olarak Mekke'de kaldığı için, kendisini kınayanlara "Şayet siz Müslümanlıkta, hicrette ve cihatta bizden evvel iseniz biz de Mescid-i Haram'ı imar eder, onu örter, hacılara su verir, köleleri esaretten kurtarırdık." demesi üzerine nâzil olmuştur. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbü'rî el-Vahidî, *el-Vasît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 409.

⁹³ el-Bakara 2/221; Âl-i İmrân 3/139; Tâhâ 20/68.

⁹⁴ Âl-i İmrân 3/179; el-A'râf 7/158; el-Ahkâf 46/31; el-Hadîd 57/7.

⁹⁵ en-Nisâ 4/101.

⁹⁶ el-Mümin 40/39.

⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/55.

⁹⁸ el-Bakara 2/197.

⁹⁹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 5/97.

hâkimiyet kurarak yaptıkları haksızlıklar da ırk, renk, dil vs. aidiyetlerin değer vesilesi addedilmesinden kaynaklanan zorbalıklardır.¹⁰⁰ İslam'ın koyduğu değer ölçüsü ise bir önceki başlık altında değinildiği üzere¹⁰¹ imandır. İman sahipleri ise Allah (c.c.) nezdinde takvaları nispetinde kıymet görürler.¹⁰²

Takva bir elbise olup elbiselerin de en hayırlısıdır.¹⁰³ Giysi, vücudun ayıplarını örtüp onu süslediği gibi, takva da kalbin ayıplarını örterek onu süslemektedir.¹⁰⁴ Kur'ân takva sahiplerini "müttakûn"¹⁰⁵ ve "müttakîn"¹⁰⁶ lafızlarıyla ifade eder. Allah'tan korkan,¹⁰⁷ namazı dosdoğru kılan,¹⁰⁸ infak eden¹⁰⁹ bu insanların Kur'ân'da zikredilen ilk niteliği gayba inanmış olmalarıdır.¹¹⁰ Bu zümre, iyiliği emretmek, kötülükten menetmek,¹¹¹ affetmek, öfkeyi yenmek¹¹² sözünde durmak¹¹³ sabretmek¹¹⁴ gibi erdemlere de sahiptir.

1.2.3. Salih Amel

"Salih" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de daha ziyade ameller için kullanılmakla birlikte¹¹⁵ bazen de insanları nitelemek amacıyla zikredilmiştir.¹¹⁶ Salih insan olmanın yolu "salih amel" işlemekten geçmektedir.¹¹⁷

"Salih amel" ifadesi, imanı, iyi ve yararlı olan bütün söz, fiil ve davranışları içermektedir. Bu terkipler aynı anlamı ifade eden "salih" kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de "iman" ve "tevbe"¹¹⁸ ile birlikte zikredilmiştir. "Salihât" lafzı ise "iman",¹¹⁹ "sabır", "zikir ve

¹⁰⁰ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 5/422, 423.

¹⁰¹ el-Bakara 2/221; Âl-i İmrân 3/139; Tâhâ 20/68.

¹⁰² el-Hucurât 49/13.

¹⁰³ el-A'râf 7/26.

¹⁰⁴ Kutub, *fi Zılâli'l-Kur'ân*, 3/1278.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/177; el-Enfâl 8/34; er-Ra'd 13/35.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/2; el-Mâide 5/27; et-Tevbe 9/4.

¹⁰⁷ el-Enbiyâ 21/49.

¹⁰⁸ el-Bakara 2/3.

¹⁰⁹ el-Bakara 2/ 3, 134, 177.

¹¹⁰ el-Bakara 2/3.

¹¹¹ Âl-i İmrân 3/ 113,114.

¹¹² Âl-i İmrân 3/ 133,134.

¹¹³ el-Bakara 2/177; et-Tevbe 9/4.

¹¹⁴ el-Bakara 2/177.

¹¹⁵ er-Ra'd 13/29; en-Nahl 16/97; el-İsrâ 17/9.

¹¹⁶ Âl-i İmrân 3/113,114; el-Ankebût 29/9.

¹¹⁷ el-Ankebût 29/9.

¹¹⁸ el-Bakara 2/62; el-Mâide 5/69; en-Nahl 16/97; el-Kehf 18/99; Meryem 19/60; Tâhâ 20/82; el-Furkân 25/70, 71; el-Kasas 28/67.

¹¹⁹ el-Bakara 2/25, 82, 277; Âl-i İmrân 3/57 en-Nisâ 4/57, 122; el-Mâide 5/9; el-A'râf 7/42; Yûnus 10/4.

yardımlaşma",¹²⁰ "namaz ve zekat",¹²¹ "itaat",¹²² hakkı ve sabrı tavsiye",¹²³ "takva ve ihsan"¹²⁴ ile birlikte zikredilmiştir. "Sabır", "zikir", "zekat", "ihsan" ve "takva" gibi amellerin "salih amel" üzerine atfedilmesi, tüm bunların salih amellerden farklı şeyler olduğunun ifadesi olmayıp, önemlerine binaen ayrıca zikredilmeleri, umum ifadelerin hususileştirilmesidir.¹²⁵

Görüldüğü üzere, "salih amel", kapsamı oldukça geniş bir mefhum olup belli başlı ibadetlerden ibaret değildir. Allah yolunda susuzluğa, yorgunluğa, açlığa uğramak, kâfirleri kızdıracak bir yeri işgâl etmek, düşmana karşı başarı kazanmak,¹²⁶ hâsılı, Allah'ın (c.c.) rızasına muvafık tüm fiiller birer salih ameldir.

1.2.4. İlim

Kur'ân ehl-i ilme kıymet vermiş¹²⁷ ve her ilim sahibinin üstünde bir âlim bulunduğunu beyan etmiştir.¹²⁸ İlimin gerçek kaynağı düşünüldüğünde hakiki manada âlim olan tek zat Allah olmakla birlikte¹²⁹ söz konusu beyanın yer aldığı âyet özelde Yusuf (a.s.) ve kardeşlerinden bahsetmekte, Yusuf'un (a.s.) onlardan daha âlim olduğunu ifade etmektedir.¹³⁰

İmanın ilimle sağlamlaştırılması elzemdır. Zira bilenlerle bilmeyenler bir değildir.¹³¹ İlim ehlinin Allah'ın birliğine şehadetinin temelinde ilim yatmaktadır.¹³² Cehalet ise dinî açıdan sathî görüşlülük anlamına gelmekte, insanın ilâhî iradeyi anlamadaki yetersizliğini ifade etmektedir.¹³³ Cahil kişi bilgi yoksunu değil, aklını kullanmayıp arzularıyla hareket eden kimsedir.¹³⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de ilim ifade eden kavramlar genellikle fiil olarak kullanılmıştır. Bu durum ilim elde etmenin daha ziyade yapıp etmeyle ilgili olduğunu ihsas ettirmektedir.

¹²⁰ eş-Şuarâ 26/227.

¹²¹ el-Bakara 2/277.

¹²² Hûd 11/23.

¹²³ el-Asr 103/3.

¹²⁴ el-Maide 5/93.

¹²⁵ İsmail Karagöz, Kur'ân'da Salih Amel Kavramı Salih ve Muslih İnsanların Özellikleri, *Diyanet İlmî Dergi* 33/2 (Nisan-Mayıs-Haziran 1997) 63-64.

¹²⁶ et-Tevbe 9/120.

¹²⁷ el-Fâtır 35/28.

¹²⁸ Yûsuf 12/76.

¹²⁹ Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlî'si ve Tefsîri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 3/1592.

¹³⁰ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 17-18/146.

¹³¹ ez-Zümer 39/9.

¹³² Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usul* (Erzurum: Aktif Yayıncılık, 2007), 37.

¹³³ Mustafa Akman, *Kur'ân'da Cehâlet-Câhil-Câhiliye* (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), 265.

¹³⁴ Faruk Aktaş, *Kur'ân'da Cehâlet Kavramı* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2001), 113.

Kur'ân, okumayı ilme ulaştıran en büyük vasıta olarak görmüştür. Bu yüzden ilk emri "oku"¹³⁵ olmuştur.¹³⁶ İlim, insana sunulan en önemli nimetlerdendir. Ruhî bir meziyet olması hasebiyle bedenî meziyetlerden daha şerefli dir.¹³⁷

Sonuç

Allah'ın (c.c.) insanı en güzel kıvamda yaratmış ve Meleklerine ona secde etmelerini emretmiş olması insanın özü itibarı ile değerli bir varlık olduğunu göstermektedir. Halife kılınmakla yeryüzü imarının merkezine yerleştirilmiş bulunan bu müstesna varlığın Yaratıcı nezdindeki kıymeti, yüklendiği emanete sahip çıktığı nispette artmaktadır. Peygamberler ve Allah'ın sıradan insanlar arasından seçip yükselttiği kişiler emanete en fazla sahip çıkan, dolayısıyla da en değerli insanlardır.

İnsan imtihan âleminde kendi hâline terk edilmemiş, kâinattaki ilahi işaretleri doğru okuyup fitratını muhafaza ettiği müddetçe desteklenmiştir. Ondan beklenen şey kendisine ve kendisi dışındaki evrene ibretle nazar etmesi, bütün bunları yaratıp var eden Yüce Kudrete iman etmesidir. İman nimetinden mahrum kalanların insan olmalarından mütevellit değerlerini kaybetmeleri kaçınılmazdır.

Kur'ân, müminleri din kardeşleriyle hayat boyu yarışmaya teşvik etmektedir. Bu müsabakadaki birincil değer ölçüsünün takva olduğunda şüphe yoktur. Kâmil bir mümin olmak için kalpte Allah korkusu bulunması şarttır. Söz konusu keyfiyet tevdi edilen halifelik görevini hakkıyla ifa edebilmek için de elzemdir. Sahip olunan takvanın ilim ile desteklenmesi ve salih ameller vesilesiyle hayata aksettirilmesi ise müminin Allah indinde daha muteber bir kul olmasını sağlayacaktır.

¹³⁵ el-Alak 96/1.

¹³⁶ Musa Bilgiz, *Kur'ân'da Bilgi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 309.

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5-6/148.

Kaynakça

- Akman, Mustafa. *Kur'ân'da Cehâlet-Câhil-Câhiliye*. İstanbul: Buruc Yayınları, 2005.
- Aktaş, Faruk. *Kur'ân'da Cehâlet Kavramı*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2001.
- Aliyyü'l-Kârî. *Şerhu'l-Emâlî*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-Tenzîl*. 4 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Bilgiz, Musa. *Kur'ân'da Bilgi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlî'si ve Tefsîri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân*. 4 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1988.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. 16. Basım. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 1999.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980.
- Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usul*. Erzurum: Aktif Yayıncılık, 2007.
- Güllüce, Veysel. "İnsan Allah'ın Halifesi midir?". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2001), 169-214.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyaüddin. *Ehli Sünnet İtikadı*. çev. Abdülkadir Kabakçı, Fuad Günel. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Gürkan, Salime Leyla. "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 13 (2005), 25-61.
- İbn-i Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn-i Manzur, *Lisanü'l-Arab*. 18 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbrahim Hakkı, Erzurumlu. *Ma'rifetnâme*. İstanbul: Âlem Yayınları, ts.
- Îcî, Adududdîn. *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İsfehânî, Râğib. *Müfredât*. 3. Basım. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Karadaş, Cağfer. "İnsana Tanınan Üç İlâhî İmkân: Fıtrat, İşâret, Hidâyet", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 75-94.
- Karagöz, İsmail. *Kur'ân'da Salih Amel Kavramı Salih ve Muslih İnsanların Özellikleri*. *Diyanet İlmî Dergi* 33/2 (1997), 63, 64.
- Karagöz, İsmail vd. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. 5. Basım. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu*. 5 Cilt. Ankara: D. İ. B. Yayınları, 2006.
- Kaya, Remzi. "Ehl-i Kitâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/516. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Sadık. *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'ân'ı Anlama Sorunu*. İstanbul: İhtar Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Muhammed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 22 Cilt. 2. Basım. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Kutub, Seyyid. *fî Zulâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1985.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. 6 Cilt. çev. Muhammed Hân Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1989.
- Nesefî, Ömer. *Metnü'l-Akâid*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nısâbûrî. *el-Vasît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/304. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehrâveyn Yayınevi, ts.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. 4 Cilt. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zeynü'l-Âbidîn, İbn-i Fahrî. *el-Istifâfi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.



Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek

Umumu'l-Müşterek in Literature of Usul al-Fiqh

Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Şırnak, Turkey

fatihkaratas83@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1468-192X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 25 Ağustos / August 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 550-574

Atıf / Cite as: Karataş, Fatih. "Fıkıh Usûlü Literatüründe Umûmu'l-Müşterek [Umumu'l-Müşterek in Literature of Usul al-Fiqh]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 550-574. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.764332>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Nassları sahih bir şekilde anlama ve anlamlandırmanın yolu, klasik fıkıh usûlü eserlerinde istinbât metodları dediğimiz kısımda incelenmektedir. Bu bölümde, nasslarda karşılaştığımız lafız çeşitlerinden biri olan müşterek de ele alınmaktadır. Birden fazla manaya sahip olup bu manalarından her biri için ayrı ayrı vaz' edilmiş bir lafız olan müşterek, Kitap ve Sünnet nasslarında kullanılmıştır. Vaz' edildiği manalardan hangisinin Şari'in maksadı olduğu konusu, usûlcülerin ihtilaf etmelerine sebep olduğu gibi; müşterek ile ilgili öne çıkan tartışmalardan biri de umumu'l-müşterek meselesidir. Kısaca müşterek ile vaz' edildiği manalardan hepsini birden kastetmenin mümkün olup olmaması şeklinde ifade edebileceğimiz söz konusu mesele de usûlcüler arasındaki önemli tartışma konularından biridir. Kavramın usûl eserlerindeki izahı, hakkındaki ihtilaflı görüşler, deliller ve konuyla ilgili meşhur örnekler bu çalışmada ele alınmış olan hususlardır. Ayrıca klasik usûl eserlerinde zikredilen; ama konuya münasip olmadığı düşünülen bazı örneklerin kritiği de yapılmıştır. Bu çalışmayla, anılan kavramın mahiyetini netleştirmek, klasik eserlerdeki bazı örneklerin konuya uygun olmadığını ortaya koymak ve nihayet konuyla ilgili ihtilaflı görüşlerden birini tercih etmek hedeflenmektedir. Böylece fer'î fıkıh meselelerindeki önemli ihtilaf sebeplerinden ve fıkıh usûlünün de temel kavramlarından biri olan umûmu'l-müşterek konusu ve bunun imkân dâhilinde olamayacağı, sistematik bir şekilde sunulurak vüzûha kavuşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Vaz', Müşterek, Umûmu'l-Müşterek, Manevî Müşterek.

Abstract

The way to understand and make sense of the *nass* (divine decrees) soundly is examined in the section called *istinbât* (rational inference) methods in the classical works of *fiqh* (Islamic jurisprudence). In this section, one of the words that we encounter in divine decrees, *müşterek* is also discussed. The term *müşterek*, which has more than one meaning and has been imposed for each meaning, was used in divine decrees of the Book and Sunnah. The issue of which meaning of *müşterek* is intended by Şari has been a reason for the disputes between scholars of *usul al-fiqh* (Islamic practice). Furthermore, the issue of *umumu'l-müşterek* has been one of the most prominent discussions about *müşterek*. The issue in question, which we can briefly explain that whether it is possible to address all of the meanings of *müşterek* imposed, is one of the important debate topics among the scholars of *usul al-fiqh*. The explanation of the concept in the works of *usul*, the controversial views on it, the evidence, and the famous examples related to the subject are the issues discussed in this study. Besides, some examples that are mentioned in classical *usul al-fiqh* works but considered to be nonrelevant for the subject will also be criticized. In this study, it is aimed to clarify the nature of the aforementioned concept, to reveal that some examples in classical works are not relevant to the subject, and finally choose one of the controversial views on the subject. Thus, the topic of *umûmu'l-müşterek*, one of the important causes of conflict in subsidiary (fer'i) jurisprudence matters and one of the basic concepts of *usul al-fiqh* and its impossibility will be clarified by presenting the subject systematically.

Keywords: Fiqh, Usul al-Fiqh, Imposition, Müşterek, Umum'l-müşterek, Spiritual Müşterek.

Extended Abstract

One of the concepts examined in classical fiqh works is müşterek since it is used in the Book and Sunnah verses. Müşterek is a type of wording that expresses more than one meaning with multiple *vaz'* and one of the important discussion topics among those dealing with the methodology of Islamic jurisprudence (*usûl*) regarding whether *umûmu'l-müşterek* is possible or not. More clearly, if no presumption shows which meaning of müşterek is meant in the verse, the possibility of attributing all the meanings it carries to that wording is the subject of the concept.

The subject mentioned has been discussed in classical *usûl* works and different opinions have been raised. However, it is observed that some of the examples mentioned during this discussion do not fit the subject. In this respect, it is necessary to criticize the mentioned examples and to reveal the nature of müşterek to determine the strongest of the relevant views. Therefore, first, information was given about the nature of müşterek, then the discussion about the issue, the opinions, and evidence of the parties were mentioned by introducing müşterek and the relevant examples were evaluated. The study aims to provide information about the discussion about *umûmu'l-müşterek* and try to identify the strongest opinion by drawing attention to the inappropriate examples related to the subject.

First, the nature of müşterek should be clearly stated to determine the strong opinion in the discussion about *umûmu'l-müşterek*. Although there are two types of müşterek as literal and spiritual, the literal one is meant in fiqh *usûl*. Since no attention was paid to this separation, a wording that was used in the verses as a spiritual müşterek was regarded as a literal müşterek by those dealing with *usûl*. In fact, it was used as evidence to support one of the opinions in the discussion we examined. However, to be able to talk about *umûmu'l-müşterek*, the existence of a literal müşterek is essential.

In cases where *umûmu'l-müşterek* is no presumption, müşterek refers to all meanings with a single wording. The fact that this is seen as possible means that the provision of the verse is fixed separately in each of the meanings contained in müşterek. At this point, those dealing with *usûl* had different views on whether *umûmu'l-müşterek* is possible or not. This has been one of the factors that led to the emergence of differences between opinions on many fiqh issues.

The discussion in question is based on referring to each meaning with a müşterek wording independently and link the provision to each meaning. Accordingly, if there is no use in the form of the spiritual müşterek or *umum* (general) of the metaphor, and there is no presumption showing which meaning is meant by müşterek, there are three views about whether this müşterek is generally permissible or not. According to the first view, *umûmu'l-müşterek* is not permissible in any case. In other words, not all of its meanings are meant by a müşterek wording, but only one. The vast majority of Hanafis and some Shafis and Mutazilas dealing with *usûl* have adopted this view. Because müşterek is given for each meaning separately. Thus, it is against the rules of language to refer to all meanings at the same time with a müşterek wording. According to the second view, *umûmu'l-müşterek* is permissible. As long as the different meanings are not opposed by each other, it is possible to mean all the meanings of a müşterek wording in one use. The majority of Shafis and some Mutazila scholars also supported this view. The evidence of this view is that such use is found in the Quran. According to the third view, the *umum* of müşterek used not in positive sentences, but in negative sentences is permissible. It is understood that Serahsî (d. 483/1090) and Merğînânî (d. 593/1197), who were Hanafis scholars, were supporters of this view. This view is due to the comparison of müşterek to the *nekre* words.

According to the second view, the matter that is said to be used in the Quran is essentially not umûmu'l-müşterek, but the spiritual müşterek or metaphor. As a matter of fact, since the word "sajdah", which is claimed to be müşterek between the meanings of putting the forehead on the ground and obeying, actually has a general meaning which is "the last limit of obedience" in the relevant verse, there is no literal müşterek here. Similarly, the word "salat", which is said to be müşterek in the meaning of mercy and forgiveness, is also used in a general sense "to show the honor of the Prophet Muhammad (pbuh)" in the related verse. On the other hand, the fact that the proportion of each of the meanings of müşterek is relatively the same does not mean that it can be attributed to all wording meanings. Because the person who uses that word by referring to one meaning will necessarily have to mean the other meanings even though he does not mean it. Comparing the müşterek wording, which is the evidence of the third view, to the nekre wording is not accepted as a correct comparison. In this case, it is seen that the first view is strong due to its compliance with the rules of language.

One of the examples mentioned in our classic works about the discussion on umûmu'l-müşterek is that the provision required as a result of deliberate murder is decided upon the approval of the deceased's guardian who may decide between a retaliation or a ransom. The evidence of this provision is the word "sultan" in the verse "whoever is killed as an oppressed, we have given an authority (sultan) to his guardian", which may lead to both retaliation and ransom. However, this issue is not a suitable example since it is not an event derived from the rule of umûmu'l-müşterek. It should have included the meanings of "retaliation" and "ransom. However, the word "sultan" has not been used for any of these meanings. Since there is not a müşterek wording here, this is not an appropriate example of umûmu'l-müşterek.

As a result, the analysis of some of the examples given on the subject and the nature of the müşterek words show that these examples are not appropriate for the subject and the basic acceptance of Hanafis suggesting that umûmu'l-müşterek is not permissible in any case is stronger compared to other views. Therefore, since it is not correct in terms of language to interpret a wording that has been given more than one meaning and each meaning separately in a way to give all its meanings at the same time, it can be said that it is not correct for fiqh usûl either.

Giriş

Şer'î hükümlerin elde edileceği kaynaklar (şer'î deliller) sayısal olarak ne kadar artırılırsa artırılın, Muâz b. Cebel hadisini¹ esas aldığımızda, nihaî tahlilde ikiye indirgenir. Bunlardan birincisi Kitap ve Sünneti beraberce ifade eden nass, ikincisi ise içtihat². İçtihat ve içtihat yöntemleri bir tarafa; bu kaynaklardan nass, içerdiği şer'î hükümleri anlama ve tespit etme amacıyla, fıkıh usulü ilminde yoğun bir tahlile tabi tutulmuştur. "İstinbât metotları/turuku'l-istinbât" denen bu kısım, Kitap ve Sünnet lafızlarını çeşitli açılardan taksime tabi tutup her birinin hükmünü ayrı ayrı ortaya koymaktadır. Çünkü lafız, bir mana ifade etmek için vardır ve şer'î hükmün tespiti lafzın manasını anlamaya bağlıdır.

Nasslarda yer bulan lafız türlerinden biri olan müşterek, birden fazla vaz' ile birden fazla mana ifade etmektedir. Kullanıldığı cümlede taşıdığı anlamlardan hangisinin kastedildiğinin tespiti ise bu lafzı çevreleyen karineler vasıtasıyla olmaktadır. Ancak bir şeyin karine olarak kabul edilip edilmeyeceği ve karine olarak kabul edilen bir şeyin delalet edeceği noktalar, her müçtehidin anlayışına göre farklılık arz etmekte; bu da müşteriye yüklenen manalarda ihtilafa yol açmaktadır. En az bu ihtilaf kadar önemli diğer bir ihtilaf konusu da umûmu'l-müşterekin mümkün görülüp görülmeyeceğidir. Daha açık bir ifadeyle müşterekin kullanıldığı bir cümlede, onun hangi manasının kastedildiğini gösteren karine yoksa; taşıdığı bütün manaları o cümlede o lafza yüklemek söz konusu edilebilir mi, edilemez mi?

Klasik usûl eserlerinde sözünü ettiğimiz konu tartışılmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ancak görünen odur ki; savunulan görüşler, genellikle fer'î meselelerde ulaşılmış içtihadî sonuçlar kullanılarak desteklenmeye çalışılmıştır. Bu meselelerin bir kısmı tahlil edildiğinde; aslında makama çok da uygun düşmeyen örnekler olduğu görülmektedir. Bu örneklerin kritiğinin yapılması ve konuya uygun olmayanların ayıklanması durumunda;

¹ Hz. Peygamber (s.a.s) Muâz b. Cebel'i (r.a) Yemen'e İslam'ı öğretmek üzere ve kadı olarak gönderirken; ona şu soruyu yöneltmişti: "Sana bir anlaşmazlık geldiğinde nasıl hükmedeceksin?" Muâz (r.a): "Allah'ın Kitabındakine göre hükmedeceğim" diye cevap verdi. Hz. Peygamber (s.a.s): "Allah'ın Kitabında yoksa?" deyince; Muâz (r.a): "O zaman Allah'ın rasûlünün sünnetine göre hükmederim" dedi. Hz. Peygamber (s.a.s): "Peki orada da yoksa" diye tekrar sorunca; Muâz (r.a) bu kez: "İçtihat ederim ve meseleyi çözümsüz bırakmam" diye cevapladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s): "Allah'ın rasûlünün elçisini, Allah'ın ve rasûlünün hoşnut olacağı cevabı vermeye muvaffak eden Allah'a hamdolsun" buyurarak verilen bu cevabı onayladı. Bk. Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabileli (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "el-Akdiye", 11; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünenu't-Tirmizî*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Şeriketu Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Halebî, 1388/1968), "el-Ahkâm", 3.

² Bk. H. Yunus Apaydın, *Fıkıh Kaynakları (Nass ve İçtihat)*, ed. Hilmi Demir vd. (Ankara: Ay Yayıncılık, 2017), 18-19.

ihtilaf edilenler arasından tercihe şayan olan görüş kendiliğinden belirginleşmektedir. Bu çalışmadaki amaç da zikredilen şekilde kuvvetli olan görüşün tespitine çalışmaktır.

1. Lafız Taksimatında Müşterekin Yeri ve Mahiyeti

Bilindiği üzere usûl bilginleri, nasslardaki bir lafzın manasını doğru bir şekilde tespit edebilmek için o lafzın manayla olan irtibatını bütün yönleriyle ele alıp gayet sistematik bir tasnif ortaya koymuşlardır. Hanefî usûlcüler, Kitap ve Sünnet lafızlarını; “vaz’ı itibariyle”, “vaz’ olunduğu manada kullanılıp kullanılmaması itibariyle”, “manaya delaletinin açıklığı veya kapalılığı itibariyle” ve nihayet “manaya delalet şekli itibariyle” olmak üzere dördü bir taksime tabi tutmuşlardır.³ Bu taksimatın her biri de ilginç bir tevafuk eseri olmak üzere, kendi içerisinde dörde ayrılmakta (toplamda 20 çeşit lafız) ve bunların her biri de “iştikak yeri”, “teâruz durumunda tercih sıralaması”, “lugavî ve şer’î manaları” ve “ifade ettikleri hükümler” açısından ele alınca⁴ toplamda seksen (80) konu ortaya çıkmakta ve bunlar muntazaman ele alınmaktadır.

İşte müşterek, bu taksimatın birinci kısmı olan vaz’ olunduğu mana bakımından lafız çeşitleri içerisinde yer almakta olup bu kısmın diğer çeşitleri ise hâss, âmm ve müevvel veya bazı usûl eserlerinde müevvel yerine cem’-i münekkerdir.

Hanefîler dışındaki diğer usûlcüler, nassların hükme delaleti için genellikle mantûk ve mefhum şeklinde ikili bir ayrımı benimsemişlerdir. Bunlardan mantûk da genellikle delaletinin kapalılığı ve açıklığı açısından mücmel ve mübeyyen olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. İşte müşterek lafızlar da kelamcı usûlcüler tarafından genellikle ya mücmel lafızların çeşitlerinden biri olarak ya da âmm lafzın delaleti içerisinde “umûmu’l-müşterek” tartışmasında incelenir.⁵ Klasik usûl-i fıkıh eserlerinde konu olarak yerini kısaca belirledikten sonra şimdi müşterekin mahiyetinden söz etmek istiyoruz. Zira umumu’l-müşterek hakkındaki tartışmalara objektif bir nazarla bakıp bunu sağlam bir zeminde değerlendirebilmek için müşterekin mahiyetini netleştirmek, son derece önemlidir.

Müşterek lafzın mahiyetini tam olarak ortaya koyabilmek için en başta onun lafzî ve maneî müşterek olmak üzere iki çeşidinin olduğunu belirtmek gerekmektedir. Zira bu

³ Fahu'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/43-45; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 402-403.

⁴ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/46; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011), 31-32.

⁵ Bk. Davut İtaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 138, 140, 205.

ayrımın dikkate alınmaması, konunun makama uygun olmayan örneklerle hatalı bir şekilde değerlendirilmesine sebep olabilmektedir. Nitekim bir lafız, cümle içerisinde manevî müşterek olarak kullanılmış olmasına rağmen, bazen lafzî müşterek zannedilebilmektedir. Dolayısıyla öncelikle her iki çeşidin ne anlama geldiği, sonra müşterek ile bunlardan hangisinin kastedildiği tespit edilmelidir.

Manevî müşterek (el-iştirâkü'l-ma'nevî), bir lafzın bir tek vaz' ile küllî bir mefhuma/manaya konması ve birçok ferden bedel yoluyla bu küllî mefhumda/manada ortak olmasıdır.⁶ Mesela "mevcut" kelimesi, genel bir mana; yani mutlak olarak vücut (var olma) sıfatını taşıyan anlamı için konmuştur. Dolayısıyla hem vâcibu'l-vücûd (varlığı zaruri olan/Allah Teâlâ) hem de mümkünü'l-vücûd (varlığı imkân dahilinde olan/diğer mahlukat) bu vücut manasında ortaktır.⁷ Görüldüğü üzere manevî müşterek, bedel yoluyla birçok ferdi bir seferlik vaz'la içeren ortak bir manadır.

Lafzî müşterek (el-iştirâkül-lafzî) ise birden fazla vaz' ile nakil olmaksızın birçok manaya konulmuş lafızdır.⁸ Mesela "kur" lafzı hem bir kadının adet dönemini hem de iki adet arasındaki temizlik dönemini ifade etmekte olup her iki manasına da ayrı ayrı vaz' edilmiştir.⁹ Buna göre bir lafız, bir mana için vaz' olunur, sonra başka bir mana için de ayrıca vaz' olunur ve bu anlamların hepsi de onun hakikî anlamları olursa; lafzî müşterekten söz edilir.

Fıkıh usulünde müşterek adıyla incelenen konu işte bu lafzî müşterek denen kısımdır. Dolayısıyla mutlak olarak kullanılan müşterek ile lafzî müşterek kastedilmiş olup manevî müşterek konu hâricinde kalmaktadır.¹⁰ Bu hususa ileride tekrar değineceğimizden burada önemine dikkat çekmekle yetinelim.

Müşterek lafızların mahiyetini tespit edebilmek için dikkat edilmesi gereken ikinci bir husus da bu lafzı diğer lafız çeşitlerinden ayıran temel özellikleridir. Buna göre müşterek bir lafızda üç özelliğin bulunması gerekir. Bunlar; kendisinde birden fazla vaz'ın bulunması, ifade ettiği manaların birden fazla olması ve naklin bulunmamasıdır.¹¹ Bu üç özellik, müşterek

⁶ "İştirâk", *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*, ed. Komisyon (Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1986), 4/310; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 467; Ferhat Koca, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 173; Heyet, *Mu'cem u Mustalahâti'l-'Ulûmi's-Şer'iyye*, ed. Komisyon (Riyâd: Vizâratu's-Şuûni'l-İslamiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 1439/2017), "el-İştirâkü'l-Ma'nevî", 1/178.

⁷ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 467.

⁸ İbnu'l-Emîn Mahmud Esad Seydişehrî, *Fıkıh Usûlü Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, sad. Talha Alp vd. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 92; Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 191.

⁹ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 467; Heyet, "el-İştirâkü'l-Lafzî", 1/178.

¹⁰ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 467; Koca, "Müşterek", 173.

¹¹ Bk. Seydişehrî, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, 92.

olmayan; ama onunla karıştırılması muhtemel olan diğer lafız çeşitlerini yukarıdaki tanım dışında bırakır.

Sözgelimi birinci ve ikinci özellikle, hâss, âmm ve cem-i münekker müşterekten ayrılmış olur. Zira bu üçünde hem vaz' hem de ifade ettikleri mana tektir. Zaten bir mananın tek ve çok oluşu, vaz'ının tek veya çok oluşuna bağlıdır. Yine aynı özelliklerden dolayı mecazlar da tanım dışında kalır. Çünkü mecazda vaz' yoktur; mecaz lafzın kullanımıyla ilgilidir. Yani müşterek, ifade ettiği bütün manalarda hakikattir. Ama mecaz, esasen bir manaya vaz' edilmiş olan bir lafzın bu hakikî anlamı dışında başka bir manada kullanılmasıdır. Dolayısıyla mecazda, müşterekteki gibi birden fazla vaz' yoktur; farklı anlamda kullanım söz konusudur. Müşterekin zikrettiğimiz üçüncü özelliği ile de menkul denen lafızlar tanım dışı kalmış olur. Yukarıdaki tanımda zikredilen "naklin olmamasından" kasıt, bir lafzın içerdiği manaların birinden diğerine nakledilmiş olmamasıdır. Yani bir lafız, lugavî manasından şer'î, örfî veya ıstilahî manalarından birine nakledilirse o lafza menkul denir. Mesela lügatte dua anlamında; fakat şer'î ıstilahta belirli birtakım fiiller ve özel bazı rükünlerden ibaret olan özel bir ibadet anlamındaki "salât" lafzı, bu iki anlamda nakil yoluyla kullanılmaktadır. Dolayısıyla ifade ettiği bu anlamlar, tamamen bu lafzın kullanımıyla ilgili olduğundan esasen menkuller de mecazdır. Çünkü her bir anlamına nazaran diğer anlamı mecaz olarak kullanılmış olur.¹² Böylece menkul olan lafızların da müşterek dışında değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmış olmaktadır.

Müşterekin mahiyetine dair bu izahtan sonra dilde bu tür lafızların ortaya çıkışlarının ve varlıklarının sebeplerinden¹³ sarf-ı nazar ederek ve fıkıh usulünde hükmünün tevakkuf (vaz' olunduğu manalardan biri tercih edilinceye kadar ilgili delil, karine ve emareler üzerinde incelemede bulunmak amacıyla beklemek) olduğunu¹⁴ kısaca belirterek; asıl konumuz olan umûmu'l-müştereke değinmek istiyoruz.

¹² Daha fazla detay ve örnekler için bk. Seydişehrî, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, 92; Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 192-193; Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, ed. Osman Şahin (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 325; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 326-327. Bazı fıkıh usulü eserlerinde menkul lafızların müşterek olarak değerlendirildiğine ve bunların müşterekin hükmünü izah sadedinde örnek olarak kullanıldığını görmekteyiz. Mesela bk. Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 327; Kahraman, *Fıkıh Usûlü*, 327. Oysa menkuller, lafzın birden fazla vaz' edilmesinden değil; birden fazla mahaldeki (lügat, şer', örf gibi) farklı anlamda kullanılmasından kaynaklanmaktadır.

¹³ Bu sebepler için bk. Alâuddin b. Ahmed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009), 1/62; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 467-468; Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011), 258.

¹⁴ Bk. Şemsu'l-Eimme Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 100; Sa'duddîn Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvih 'ale't-Tavdîh*

2. Umûmu'l-Müşterek Anlamı

“Umûmu'l-müşterek” ifadesi, bir izafet terkibi ve umum da şümül, genellik, bütüncüllük, kapsamlı olma manalarında olduğundan; bu terkip “müşterekin şümüllü olması” şeklinde tercüme edilebilir. Fıkıh usulü istilahında ise umûmu'l-müşterekten maksat, müşterekin vaz' olunduğu çeşitli manalarına nispetle umum ifade etmesidir. Yani müşterek lafız ile tek bir kullanımda manalarının hepsinin birden kastedilmesidir.¹⁵ Daha teknik bir tanıma göre ise umûmu'l-müşterek, bir mütekellimden (konuşan/söz söyleyen) sadır olan müşterek bir lafız, karine bulunmadığı durumlarda, aynı anda bütün hakikî manalarına hamletmektir.¹⁶

Aşağıda müşterekin umumunun cevazı hakkında gerçekleşen tartışmanın asıl konusu üzerinde biraz daha detaylı bilgi verilecektir. Ancak yukarıdaki tanım da esasen bu tartışmanın temel konusunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki; müşterekin umumunun caiz olup olmaması, müşterek bir lafızla tek kullanımda her bir manasının kastedilmesinin sahih olup olmaması demektir. Yani umûmu'l-müşterek, müşterek lafzın bulunduğu bir cümlenin hükmünü, bu lafzın iki veya daha çok olan manalarının hepsine toplu olarak değil de bu manalardan her birine nispet edilmesidir. Mesela Arapça “ayn” lafızı müşterek olup göz, pınar, casus, ticaret eşyası, altın gibi birçok manaya vaz' edilmiştir. Buna göre “ben ayn gördüm” gibi bir cümle kullanıldığında; ayn lafzıyla tek kullanımda bu şeylerin hepsinin de görüldüğünün kastedilmiş olması durumuna umûmu'l-müşterek adı verilir. Yine “الدار الجون” lafzında, bir evin aynı anda hem siyah hem beyaz olduğuna hükmetmek demektir. Aynı şekilde “أقرأت هند” cümlesinde Hind'in aynı anda hem hayız hâlinde olduğuna hem de hayız hâlinden temizlendiğine hükmetmek demektir.¹⁷

Umûmu'l-müşterekin mümkün görülmesi, önemli bir sonucu doğurmaktadır. Buna göre müşterek lafız içeren bir nassın ifade ettiği hüküm her ne ise, bu hüküm o lafzın bütün manaları üzerinde sabit olmuş olacaktır. Dolayısıyla umûmu'l-müşterekin imkân dâhilinde görülmesi, bu sonucun da kabullenilmesi anlamına gelmektedir. Bundan dolayı konu

li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh, thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 1/121; Seydişehrî, *Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*, 92; Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 191.

¹⁵ "İştirâk", 4/310; Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 192.

¹⁶ Heyet, "Umûmu'l-Müşterek", 3/1160.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu't-Telwîh*, 1/121; "İştirâk", 4/310. Son iki örnekteki kullanım, hiç kimse tarafından sahih görülmediği hâlde, sadece örnek kabilinden zikredilmiştir.

hakkındaki farklı kabuller, fer'î bazı meselelerde fukahânın ihtilafa düşmelerinin önemli sebeplerinden birini teşkil etmektedir.

3. Umûmu'l-Müşterek Hakkındaki Tartışma

3.1. Tartışmanın Mahalli

Umûmu'l-müşterek, mümkün olup olmama açısından usûlcüler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın tarafları, görüşleri ve delillerine geçmeden önce tartışmanın hangi noktada gerçekleştiğini tespit etmek gerekecektir. Zira müşterek bir lafzın cümle içerisinde kullanımı her zaman tek bir şekilde olmayıp bu kullanım farklı şekillerde gerçekleşmektedir. İşte müşterekin umumundaki tartışma, onun bu farklı kullanımlarından sadece biri üzerinde söz konusudur.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden Mehmed Seyyid (öl. 1925), müşterek bir lafzın kullanımında beş şeklin söz konusu olabileceğini belirtmektedir. Bunlardan birincisi, yalnızca belirli bir manasının kastedilmesidir. Asıl kullanımı olan bu şekilde müşterek hakikattir. İkincisi, manalarının her birini kapsayan küllî bir mefhum/manada kullanılmasıdır. Burada manalarının her biriyle onlara şamil olan küllî mefhum arasında bir alaka bulunduğundan bu kullanım mecaz olmakta ve buna *umum-u mecaz* adı verilmektedir. Söz konusu ilk iki kullanım caizdir. Üçüncüsü, ayırt etmeksizin gelişigüzel bir manasının kastedilmesidir. Ancak bu kullanım vaz'a aykırı olduğundan caiz değildir. Çünkü müşterekin çeşitli vaz'larından her biri, belirli bir mananın kastedilmesini gerektirmektedir. Dördüncü kullanım, manaların topluca kastedilmesidir. Müşterek, manaların yekûnu için vaz' olunmadığı, her bir manaya ayrı ayrı vaz' olduğu için bu kullanım da hakikat yoluyla mümkün değildir.¹⁸

Asıl tartışma mahalli olan beşinci ve son kullanımdan önce ilk dört kullanım ile ilgili bir değerlendirme yapmakta fayda görüyoruz. Müşterekin birinci şekildeki kullanımında, vaz' olduğu manalarından belirli birinin kastedildiğini gösteren bir karine mevcuttur. Bu yüzden karineyle hareket edilip hangi anlamın kastedildiğine dair tespit çalışması yapılır. Böylece lafız, karinenin delalet ettiği bir manaya hamledilir. Bu noktada bilginler arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf, sadece karine üzerinde; yani onun karine olmaya elverişli olup olmadığı noktasında meydana gelebilir. Her müçtehit, kendi açısından karine gördüğü hususa göre müşterek lafzın hangi manasına hamledileceği noktasında farklı sonuçlara ulaşmış olabilir.¹⁹

¹⁸ Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 193.

¹⁹ Bk. Mustafa el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâ'idi'l-usûliyye fi-htilâfi'l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 230.

Sözgelimi “boşanan kadınlar kendi kendilerine üç kur’ müddeti beklesinler”²⁰ ayetindeki kur’ lafzı, hayız ve iki hayız arasındaki temizlik (tuhr) manalarında müşterektir. Kur’un ayette bu iki anlamından sadece birinin kastedildiği noktada ihtilaf yoktur. Yalnız farklı karinelerin esas alınması sonucunda kimi fakihler kur’un hayız manasında; bazıları ise tuhr manasında kullanıldığı kanaatinde olmuşlardır.²¹ Ancak bu noktadaki ihtilaf bizim konumuz dışında olduğundan detaylara girmiyoruz.

Müşterekin, “umûmu’l-mecaz (mecazın umumu)” adı da verilen ikinci kullanım şekline gelince; bu kavramın iki şekilde tanımlandığı görülmektedir. Birinci tanıma göre lafzın, kullanıldığı mecazî anlamlarından birinin bütün fertlerini kapsamasıdır. İkinci bir tanımına göre ise lafzın, hakikî anlamını da içerecek olan bir mecazî manada kullanılmasıdır.²² Burada kastedilen özellikle bu ikinci tanıma olup; bu manasıyla mecazın umumu şeklindeki kullanımda da yukarıda tanımladığımız ve dikkat çektiğimiz manevî müşterek benzer bir durum söz konusudur. Çünkü manevî müşterekte birçok manayı kapsayan küllî bir manaya vaz’ olunmuş bir lafız söz konusuysa; mecazın umumunda lafzın hem hakikî hem de mecazî anlamını kapsayan mecazî bir mana vardır. Buna göre gerek manevî müşterek gerekse mecazın umumu olsun her ikisinde de birçok şeyi içeren ortak bir manayı ifade eden bir lafızla karşı karşıyayızdır. Kanaatimizce bu ortak mana mecazî bir manaysa; buna “mecazın umumu”, hakikî manaysa buna da “manevî müşterek” denebilir. Aşağıda -tartışma mahalli olmadığı hâlde- manevî müşterek veya mecazın umumu şeklinde kullanılmış olan; fakat lafzî müşterek gibi değerlendirilen iki meşhur örneği zikredeceğiz. Bu örneklerde de görüleceği üzere; umûmu’l-müşterekin caiz olduğuna delil olarak zikredilmiş olan lafızlar, esasen tartışma mahalli dışındadır.

Ayet-i kerimede şöyle buyrulur: *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ* “Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde etmektedir.”²³ Denilmektedir ki; bu ayette tek lafız olmasına rağmen “secde etmek (sücûd)” ile kastedilen iki farklı anlamdır. Çünkü insanların secdesi, alını yere koymakken; diğer varlıkların secdesi boyun eğme ve itaat etmektir (cebrî hudû). Her iki anlam ise birbirinden farklıdır. Burada insanların secdesi ile kastedilen, itaat değil; alını yere koymaktır. Zira ayet, insanların hepsini değil; çoğunluğunu

²⁰ el-Bakara 2/228.

²¹ Kur' meselesindeki ihtilafın detayları ve başka örnekler için bk. Hınn, *Eseru'l-ihtilâf*, 72-94.

²² Bk. Heyet, "Umûmu'l-Mecâz", 3/1159-1160.

²³ el-Hacc 22/18.

secdeye nispet etmektedir. Oysa azabı hak etmiş olan insanlar da itaat ve boyun eğme manasıyla secde etme hususunda diğer insanlarla eşit ve aynı durumdadırlar.²⁴

Görüldüğü üzere ayetteki “secde etmek” lafzının “itaat” ile “alnı yere koymak” anlamlarında müşterek olduğu ve tek kullanımda her iki anlamının da kastedildiği vurgulanmaktadır. Fakat bu yaklaşım iki yönden zayıf görülmektedir. Birincisi, burada tartışma mevzumuz dışında olan bir kullanım söz konusudur. Şöyle ki; ayetteki secde etmekten kasıt, itaat ve boyun eğmenin son sınırınıdır (ğâyetu'l-hudû'). Bu ise ortak ve küllî bir anlam olup ayette secde ettiği belirtilen bütün varlıkları kapsamaktadır. Yani bu mana, insanlarda ihtiyarî bir şekilde alını yere koymakla, diğer mahlukatta ise cebrî bir şekilde emre boyun eğmekle gerçekleşmektedir.²⁵ Nitekim Gazzâlî de (öl. 505/1111) bu lafzın mütevâtî' (manevî müşterek) olduğunu belirtmektedir.²⁶ İkinci izaha göre esasen ayette müşterek bir lafız yoktur. Şöyle ki; ayette geçen “ كَثِيرٌ / insanların çoğu” kelimesi, birinci “ يَسْجُدُ / secde etmektedir” fiilinin delalet ettiği gizli bir fiilin failidir. Buna göre ayetin takdiri “ ويسجد له كثير من الناس” şeklinde, manası ise “insanların çoğu da Allah'a itaat ve ibadet secdesi yapmaktadır” şeklinde olmaktadır. Dolayısıyla birinci secde, itaat ve boyun eğme anlamında; ikinci secde ise ibadet anlamındadır. Buna göre lafız farklı olduğu için mana da farklı olmaktadır.²⁷

Aynı hususla ilgili zikredilen ikinci meşhur örnek, *“Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar”*²⁸ ayetidir. Buna göre burada geçen “salât etmek” ile iki farklı mana kastedilmiştir. Çünkü Allah Teâlâ tarafından olan salât, rahmet etmek manasındayken; melekler tarafından olan salât istiğfâr etmek anlamındadır. Böylece iki farklı mana tek bir lafızla kastedilmiş olmaktadır.²⁹

Yukarıdaki örnekte olduğu gibi burada da iki yönden zayıflık mevcuttur. Birincisi, ayetteki “salât etmek” kelimesiyle kastedilen, Hz. Peygamber'in (s.a.s) şerefini izhar etmek

²⁴ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzâk Afîfî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 1424/2003), 2/298; ayrıca bk. Hınn, *Eseru'l-ihtilâf*, 231.

²⁵ Abdulali Muhammed b. Nizâmiddîn Muhammed es-Sihâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/166-167.

²⁶ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tüsî el-Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 241.

²⁷ Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63-64; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *et-Takrîr li Usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*, thk. Abdusselâm Subhî Hâmid (Kuveyt: y.y., 1426/2005), 1/183. Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud'un konuyla ilgili aynı hususu farklı bir yaklaşımla ortaya koyduğu açıklaması için bk. Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh (Şerhu't-Telvîh ile beraber)*, thk. eş-Şeyh Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 1/125-126.

²⁸ el-Ahzâb 33/56.

²⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/298.

için onun (s.a.s) şanına dikkat çekmektir (i'tinâ bi-izhâri's-şeref). Bu mana ise hem rahmet hem de istiğfar etmeyi kapsamaktadır. Yani burada da yine tartışma mahallinin dışındaki bir kullanım mevcuttur.³⁰ İkinci zayıflık yönü ise ayetin takdiri “ إن الله يصلي وملائكته يصلون ” şeklinde, manası da “şüphesiz Allah Teâlâ salât (rahmet) etmekte, melekler de salât (istiğfar) etmektedir” şeklinde olmaktadır.³¹

Müşterekin tartışma mahalli dışında kalan üçüncü kullanım şeklinin caiz olmayışı açıktır. Dördüncü kullanım şeklinin de tartışma konusu olmadığı klasik usûl eserlerinde açıkça belirtilmektedir. Zira müşterek lafızla manalarından her birinin kastedilmesiyle manalarının toplu olarak kastedilmesi arasında fark vardır.³² Şöyle ki; toplu mana itibara alındığında manalarından her biri mananın bir cüzü olmaktadır. Toplu mana itibara alınmadığında ise manalardan her biri adeta lafzın tam anlamı olmaktadır. Örneğin “evime her girene on lira para vereceğim” denildiğinde; eve her giren on lirayı hak eder. Ama “evime girenlerin hepsine on lira para vereceğim” denildiğinde; on lira eve girenlerin hepsine birden verilir.³³ İşte müşterekin umumundaki tartışma, bu ikinci örnekte olduğu gibi, manalarının toplu olarak kastedilmesi durumuyla da ilgili değildir.

Müşterek lafzın beşinci kullanım şekli ise onunla her bir manasını bağımsız olarak kastetmek ve hükmü her bir manasına bağlamaktır. İşte usûlcüler arasında tartışma konusu olan, müşterekin bu son kullanım şeklidir. Umûmu'l-müşterek kavramıyla kastedilen de budur.³⁴ Şimdi bu tartışma ve taraflar ile onların görüş ve delillerini zikredebiliriz.

3.2. Görüşler ve Deliller

Daha önce de belirttiğimiz gibi umûmu'l-müşterekin cevazı, usûlcüler arasındaki ihtilaf konularından biridir. Yine yukarıda müşterekin kullanım şekillerinden üçüncü ve dördüncüsünün caiz olmadığı geçmişti. Buna göre eğer manevî müşterek veya mecazın umumu şeklindeki bir kullanım söz konusu değilse ve müşterek lafzın manalarından belirli birinin kastedildiğini gösteren bir karine de mevcut değilse; bu müşterekin umumu tartışılmıştır. Konuyla ilgili temelde üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlar, sırasıyla aşağıdaki gibidir.

³⁰ Sadruşşerîa, *et-Taodîh li metni't-Tenkîh*, 1/122-125.

³¹ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/64; Bâbertî, *et-Takrîr*, 1/184; Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahamût*, 1/167.

³² Bk. Leknevî, *Fevâtilihü'r-rahamût*, 1/165.

³³ Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63.

³⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63; Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, 194.

1. Umûmu'l-müşterek caiz değildir. Yani siyakında ister nefy (olumsuz cümle yapısı) ister ispat (olumlu cümle yapısı) bulunsun; müşterek bir lafızla manalarından hepsinin kastedilmiş olması mümkün olmayıp bunlardan sadece biri kastedilmiş olur.³⁵

Hanefîlerin büyük çoğunluğu, İmamü'l-Harameyn (öl. 478/1085) ve Fahrüddîn Râzî (öl. 606/1210) gibi bazı muhakkik Şafîîler, Ebû Abdillâh el-Basrî (öl. 369/979-80), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim (öl. 321/933) gibi bir grup Mutezile bilgini³⁶ ve bütün dilciler bu görüşü benimsemişlerdir.³⁷ Bu görüş mensuplarının delillerine gelince; müşterek, manalarını ifade etmek için tek bir vaz' ile vaz' edilmemiştir. Aksine manalarının her biri için özel bir vaz' ile vaz' edilmiştir. Öyleyse bir metindeki müşterek bir lafızla bütün manalarının kastedilmesi, Arap dilinin vaz' kaidesine aykırıdır. Bir dilin vaz' kuralına aykırılık ise kabul edilemez.³⁸ Zira böyle bir kabul, zıt olan iki anlamın bir arada bulunmasını gerektirir. Böylece mesela aynı anda manalarının her biri hem kastedilmiş hem de kastedilmemiş olur.³⁹

Bunu biraz daha izah etmek istiyoruz. İki anlamlı bir müşterek lafzı her iki anlamında da kullanmak mümkün olsaydı; iki zıddın bir arada olması gibi bir sonuç ortaya çıkardı. Çünkü müşterek lafzı kullanan kişi zorunlu olarak her iki manayı kastetmiş olacağından; özellikle manalarından birini aynı anda hem kastetmiş hem de kastetmemiş olacaktır. Zira vaz'ın aslı açısından lafzı, birinci mananın kastedilmemesini gerektiren diğer manada kullanmıştır. Sonuçta iki anlamdan her biri hem kastedilmiş hem de kastedilmemiş olacaktır. Bu durum, tıpkı tek bir elbiseyi iki kişinin birden aynı anda tam anlamıyla giyinmiş olmasının mümkün olmaması gibidir. Lafızlar da manalar için bir elbise gibidir. Şu hâlde bir müşterek lafzın, tam anlamı olacak şekilde, manalarından birine delalet edip; aynı anda aynı şekilde diğer manaya da delalet etmesi mümkün değildir. Nitekim dili vaz' edenin maksadı da bu şekilde gerçekleşmez. Çünkü o, bu lafzı manalarından sadece biri için vaz' etmiştir.⁴⁰

2. Umûmu'l-müşterek caizdir. Yani siyakında ister nefy ister ispat bulunsun; müşterek bir lafızla manalarının her birinin kastedilmesi mümkündür. Şu kadarı

³⁵ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63; Hınn, *Eseru'l-ihtilâf*, 232.

³⁶ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/165. Ebû Ali el-Cübbâî, *Müsellemü's-sübût* gibi bazı usûl eserlerinde birinci görüş taraftarı; *Keşfu'l-esrâr* gibi bazı eserlerde ise ikinci görüş taraftarı olarak zikredilmektedir. Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63.

³⁷ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63.

³⁸ Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978), 314.

³⁹ Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/165-166; Hınn, *Eseru'l-ihtilâf*, 232.

⁴⁰ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/64.

var ki; bu müşterek, manalarının bir arada bulunması söz konusu olabilecek bir lafız olmalıdır. Güneş, gözcü gibi birçok anlamı olan “ayn” lafzının kullanılması buna bir örnektir. Ancak hem hayız hem de iki hayız arası temizlik anlamına gelen “kur” lafzı gibi iki anlamın da bir arada bulunması imkânsız olduğunda; umûmu'l-müşterek sahih olmaz.⁴¹

İmam Şafî (öl. 204/820), İmam Malik (öl. 179/795), Kadı Ebûbekr el-Bâkılânî (öl. 403/1013) ve Şafîilerden bir grup ve el-Cübbât (öl. 303/916), Kadı Abdulcebbâr (öl. 415/1025) gibi bir grup Mutezilî bilgin bu görüşü benimsemişlerdir.⁴² Bu görüş sahiplerinin öne sürdükleri iki delil vardır. Birinci delilleri, bu tür kullanımın Kur'ân-ı Kerim'de gerçekleşmiş olmasıdır.⁴³ Nitekim Hacc sûresindeki “secde etmek” ve Ahzâb sûresindeki “salât etmek” lafızlarının bu şekilde kullanıldığına dair olan bu yaklaşımdan yukarıda bahsedilmişti. İkinci delillerine göre ise müşterek lafzın, manalarından her birine nispeti eşittir. Dolayısıyla bu lafzın manalarından birine olan delaleti, diğerine olan delaletinden daha üstün ve öncelikli değildir. Öyleyse ihtiyattan dolayı hepsine hamledilir. Nitekim buna engel de yoktur.⁴⁴

İkinci görüş sahipleri, cevaz verdikleri mezkûr kullanım hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Karafî (öl. 684/1285) ve İbn Hâcib (öl. 646/1249), bu kullanımın mecaz olduğunu benimsemişken; İmam Şafî (öl. 204/820), Kâdî Ebubekir el-Bâkılânî (öl. 403/1013) ve Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) hakikat olarak gördükleri belirtilmektedir.⁴⁵ Diğer taraftan Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) müşterekin manalarının hepsinin kastedilmesini lugaten değil de aklen sahih görmektedir.⁴⁶ Ayrıca İmam Şafî (öl. 204/820), müşterekin birden fazla manalarının hepsinde zahir olduğunu; Bâkılânî (öl. 403/1013) ise mücmel olduğunu kabul etmektedir.⁴⁷

⁴¹ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/297; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999), 112; Ebû Abdillah Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî alâ Cem'il-cevâmi'* (*Hâşiyetu'l-Attâr ile birlikte*) (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/384-389; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63; Bâbertî, *et-Takrîr*, 1/177-178; Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 231.

⁴² Âmidî, *el-İhkâm*, 2/297; İsnevî, *Nihâyetu's-sûl*, 112; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, 1/63; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, 1/165; Bâbertî, *et-Takrîr*, 1/177-178.

⁴³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/298; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/63-64.

⁴⁴ Zencânî, *Tahrîcu'l-furû'*, 313; el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 231.

⁴⁵ Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî*, 1/386; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, 1/165.

⁴⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/297. Konuyla ilgili *el-Mustesfâ*'sında “müşterek isimde umum iddia edilemez” şeklinde bir başlık kullanmasına ve açıkça müşterekin umumunu lügat açısından mümkün görmediğini belirtmesine rağmen; usûl eserlerinde Gazzâlî'nin birinci görüş taraftarı olarak zikredilmemesi, hatta ikinci görüş içerisinde kabul edilmesi son derece ilginç bir durumdur. Bk. Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 240-241.

⁴⁷ Mahallî, *Şerhu'l-Mahallî*, 1/387-388.

3. Siyakında ispat bulunanlar değil de sadece nefy bulunan cümlelerde müşterek lafızla manalarının her birinin kastedilmesi mümkündür.⁴⁸

Bazı Hanefî fakihlerinin bu görüşte olduğu belirtilmektedir.⁴⁹ Özellikle Serahsî (öl. 483/1090) ve Merğînânî'nin (öl. 593/1197) aşağıda detaylı olarak zikredeceğimiz “mevlâlar ile konuşmamaya dair yemin etme” meselesinde bu görüşe meylettikleri görülmektedir. Şöyle ki; umûmu'l-müşterekin caiz olmaması kaidesine göre bu yeminin batıl olması gerekirken; burada geçerli olmuş ve hangi mevlâ ile konuşulursa konuşulsun yemin bozulmuş olur. Serahsî (öl. 483/1090) *el-Mebsût*'ta şöyle demektedir: “Müşterek isimler, nefy (olumsuz) cümlede umum ifade eder. Çünkü olumsuzluk anlamı, umum mana vermeden gerçekleşmez. Bunlar, nekre gibi olup ispat (olumlu) cümlelerinde değil de nefy (olumsuz) cümlelerde umum ifade eder.”⁵⁰ Merğînânî (öl. 593/1197) tarafından da *el-Hidâye*'de bu durum, yeminin nefy makamında bulunması ve manaları farklı şeylerin de bir mahalde nefyedilmelerinin mümkün olması şeklinde izah edilmiştir.⁵¹ Bu da her iki fakihin umûmu'l-müştereki ispat makamında değil; ama nefy makamında mümkün gördüklerini göstermektedir.⁵²

Bu görüşün delili, müşterekin nefy makamındaki nekreye benzemesidir. Çünkü her ikisi de toplu manalarından birini belirsiz olarak içermektedir.⁵³

3.3. Değerlendirme

İkinci görüşün sunduğu birinci delil, umûmu'l-müşterek kullanımının Kur'ân-ı Kerim'de bulunması ve orada vaki olan bir şeyin de caiz olması gerektiği idi. Ancak örnek ayetlerdeki kullanımın umûmu'l-müşterek olarak değerlendirilmesi, yukarıda da belirtildiği üzere zayıftır. Zira bu örneklerdeki kullanıma baktığımızda; onların ya umûmu'l-mecaz veya manevî müşterek denen kullanım oldukları ya da ayetlerde takdir edilmesi gereken lafızlar sebebiyle esasen müşterek bir lafız bulunmadığı görülür. Her iki ayetteki durumun umûmu'l-müşterek için örnek olarak kullanılması zayıf olduğuna göre; bunları umûmu'l-müşterekin caiz oluşuna delil olarak zikretmek de doğal olarak zayıf olacaktır.

⁴⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/65; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût*, 1/165; Hınn, *Eseru'l-ihtilâf*, 232.

⁴⁹ Bk. Hınn, *Eseru'l-ihtilâf*, 232.

⁵⁰ Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993/1414), 9/23.

⁵¹ Bk. Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedâi*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.), 2/532.

⁵² Bk. Fatih Karataş, *Babertî'nin el-Înâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 85.

⁵³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/65.

Aynı görüşün ikinci delili, müşterek lafzın her bir manasına nispetinin eşit olmasıydı. Bu yaklaşıma göre manalardan birinin diğerine üstünlüğü olmadığından; lafzı hepsine nispet etmek gerekir. Çünkü bunda ihtiyat vardır. Sözü edilen ihtiyat muhtemelen “kelamın imali, ihmalinden evlâdır”⁵⁴ kaidelerinden dolayıdır. Yani burada lafız, nispet edilebilecek bir manası tercih edilemiyorsa; hepsine nispet edilerek ihmalinden korunmuş ve imal edilmiş olmaktadır. Ancak lafzın her bir manasına eşit olan nispeti, o lafzın bütün manalarına hamledilmesini gerektirmez. Zira denildiğinin aksine buna engel vardır. Bu engel de birbirine zıt durumların bir arada bulunmasıdır. Bundan kastımız, müşterek bir lafız kullanarak konuşanın o lafızla, manalarından birini aynı anda hem kastetmiş hem de kastetmemiş olmasıdır. Bu durum ise yukarıda da izah edildiği gibi imkânsızdır. Dolayısıyla bu lafzın imaline imkân bulunamamış ve ihmal edilmiş olmaktadır. Nitekim “bir kelamın imali mümkün olmaz ise ihmal olunur”⁵⁵ kaidesi de bunu ifade etmektedir.⁵⁶ Aşağıda mevlâlara vasiyet konusunda imal edilemediği için ihmal edilen müşterek lafza örnek zikredeceğiz.

Sadece nefy makamında umûmu'l-müştereki caiz gören üçüncü görüş, delil olarak müşterek lafzı nekreye kıyaslamıştı. Ancak bu kıyas sağlıklı görünmemektedir. Çünkü siyakında nefy bulunan nekrenin umum ifade etmesi, nefy haberinin zorunlu olarak doğru olmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa nekre lafzın bu umumu gerektiriyor olmasından değildir. Bu zorunlu durum ise müşterekte yoktur. Sözelimi “bir ‘ayn’ görmedim” diye bir cümle kullanılsa ve ‘ayn’ lafzının diğer anlamları değil de sadece pınar anlamı kastedilse, sözü söyleyen doğru konuşmuş olur. Her ne kadar burada sadece “pınarda” (hiçbir pınarın görülmemiş olması noktasında) umumî bir mana söz konusu olsa da ‘ayn’ lafzının diğer anlamları bu kullanımda yoktur. Ama “bir adam görmedim” dendiğinde böyle olmaz; umumî anlamıyla hiçbir adamın görülmediği söylenmiş olur.⁵⁷

Diğer görüşlerin zayıf olduğu ortaya çıkınca; ilk görüşün kuvvetli oluşu kendiliğinden belirginleşmektedir. Nitekim lafızla ilgili bir hususun kuvvetini gösteren şeylerden biri de o lafzın kullanımının dildeki vaz’ kurallarına uygun oluşudur. Birinci görüş bu yönüyle de üstündür. Bu yüzden bazı kaynaklarda bütün dilcilerin bu görüşü benimsediğinin özellikle belirtildiği yukarıda zikredilmişti.

⁵⁴ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1959), md. 60.

⁵⁵ *Mecelle*, md. 62.

⁵⁶ Kelamın ihmal edilme durumları için bk. Ahmed b. Muhammed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, thk. Mustafa Ahmed Zerkâ (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1433/2012), 319-320.

⁵⁷ Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/65.

Ayrıca müşterekin manalarına şümul yoluyla değil de bedel yoluyla delalet ediyor olduğu gerçeği de bunu izah etmektedir. Yani müşterek bu manasına veya şu manasına delalet eder; her ikisine birden tek bir defada delalet etmez. Çünkü bu iki veya daha çok olan manalarına, iki veya daha çok vaz' ile vazedilmiştir. Bu da müşterek ile âmm lafızlar arasındaki temel farktır. Zira âmm, lafzın içerdiği fertlerin hepsine şümul ve istiğrâk ile delalet eder; yoksa bedel yoluyla delalet etmez.⁵⁸

4. Umûmu'l-Müşterekin Fer'î Meselelerde Tatbiki

Bazı fer'î meselelerde müçtehitlerin farklı sonuçlara varmalarının sebeplerinden birinin de onların umûmu'l-müşterekin cevazı hakkında benimsedikleri kurallar olduğunu biliyoruz. İşte burada fikhî ihtilafa sebep olan umûmu'l-müşterek ile ilgili birkaç uygulamalı örneğe yer vereceğiz.

4.1. Mevlâlara Yapılan Vasiyet ve Vakıf

“Mevlâ”, birçok anlamı olan⁵⁹ bir lafız olmakla beraber bu örneğimizde onun özellikle iki anlamı bizi ilgilendirmektedir. Bunlardan birinci anlamı köleyi azat eden efendi (mu'tık), ikinci anlamı ise azat edilmiş olan köledir (mu'tak).⁶⁰ Birbirinden ayırt edebilmek için birincisine azat ederek kölesine nimette bulunduğundan “mevlâ-i a'lâ (المولى الأعلى)”, ikincisine ise azat edilerek nimet ve yardım gördüğünden “mevlâ-i esfel (المولى الأسفل)” adı verilmiştir.⁶¹ Görüldüğü gibi “mevlâ”, müşterek bir lafız olup taşıdığı bu iki anlam ve cihet de birbirinden tamamen farklıdır.

Bir kimse mevlâları için vasiyette bulunsa ve onun hem kendisini azat eden hem de kendisinin azat ettiği mevlâları olsa, sonra hangi mevlâlarını kastettiğini açıklamadan ölse; bu vasiyeti Hanefîlere göre batıl olur.⁶² Çünkü mevlâ, müşterek bir lafızdır. Manalar farklı olduğundan hem a'lâ hem de esfel mevlâları beraberce bu vasiyete dâhil etmek mümkün değildir. Zira biri yardım etmişken; diğeri yardım görmüştür. Bu ikisinden birini belirlemek de mümkün değildir. Çünkü insanların amaçları değişiktir. Kimisi a'lâ olan mevlâlarına,

⁵⁸ bk. Zeydân, *el-Vecîz*, 260.

⁵⁹ Mevlâ kelimesinin çeşitli anlamları için bk. Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), “veliyy”, 6/4921.

⁶⁰ İbn Manzûr, “veliyy”, 6/4921.

⁶¹ Bk. Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/67.

⁶² İmam Ebû Hanîfe'den bu konuda yukarıdaki görüş dışında iki farklı görüş daha rivayet edilmiştir. Buna göre vasiyet batıldır, vasiyet mevlâ-i esfel için geçerlidir ve vasiyet her iki grup mevlâ arasında ikiye bölünür şeklinde üç görüş rivayet edilmiştir. Ayrıca yine Ebû Hanîfe'den mevlâlara yapılan vakfın mevlâ-i esfel için geçerli olduğu görüşü rivayet edilmiştir. Bu farklı görüşlerin sebebi ve izahı için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 27/160.

yaptığı iyiliğe bir karşılık olsun diye vasiyette bulunurken; kimisi de esfel olan mevlâlarına, yaptığı iyiliği daha da artırmak adına vasiyette bulunur. Dolayısıyla vasiyette bulunanın maksadına erişilemez. Bu yüzden yapılan vasiyet geçersizdir.⁶³

Bir kimse bir malını mevlâları lehine vakfetse ve onun hem kendisini azat eden hem de kendisinin azat ettiği mevlâları bulunsa; İmam Şafiî'den (öl. 204/820) nakledilen en sahih görüşüne göre bu vakıf her iki tür mevlâlar arasında taksim edilmelidir. Nitekim Nevevî'nin (öl. 676/1277) *el-Minhâc*'ında şu ifade geçmektedir: "Mevlâlarına vakıfta bulunsa ve azat eden ve azat edilen mevlâları olsa; vakıf bu iki grup arasında bölünür. Ancak bu vakfın batıl olduğu da söylenmiştir"⁶⁴ Remlî (öl. 1004/1596), batıl olduğu belirtilen görüş hakkında şöyle demektedir: "Bu görüş müşterekin mücmel olduğuna dayanmaktadır. Ancak bu zayıf bir görüştür. En sahih olanı, müşterekin âmm gibi olmasıdır. Dolayısıyla müşterek, karineyle her iki manasına hamledildiği gibi karine olmadığına da umum manası ve ihtiyat sebebiyle her iki manasına birden hamledilir."⁶⁵

Vasiyet meselesinde Hanefiler, umûmu'l-müşterekin caiz olmadığı şeklinde benimsedikleri kural gereği; her iki türden mevlâları olan birinin ayırt etmeksizin "mevlâlarıma vasiyet ediyorum" diye yaptığı vasiyeti geçersiz görmüşlerdir. Umûmu'l-müştereki mümkün gören Şafiîler ise aynı şekilde mevlâlara yapılan vakfı geçerli kabul edip bu vakfın her iki tür mevlâlar arasında eşit olarak ikiye bölünmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Remlî'nin de (öl. 1004/1596) belirttiği ifadeden anlaşıldığı üzere Şafiîler içerisinde Hanefilerle aynı görüşte olanlar bulunmakta; ancak ona göre bu görüş mezhepte zayıf görülmektedir. Muhtemelen zayıf görüş sahipleri, bu konuda Hanefilerin kuralını benimsemektedirler. Nitekim Şafiî usûlcülerden umûmu'l-müştereki caiz görmeyenler de vardır.

4.2. Mevlâlarla Konuşmama Yemini

Yukarıda tartışma ile ilgili görüşlerden üçüncüsü olan umûmu'l-müşterekin nefiy makamında caiz oluşunu çok yakından ilgilendiren bir diğer mesele, mevlâlar ile konuşmama üzerine yapılan yemindir. Buna göre her iki türden mevlâları bulunan birinin "mevlâları ile konuşmayacağına" yemin eden bir kimse, onun hangi mevlâsıyla konuşursa konuşsun,

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 27/160; Serahsî, *Usûl*, 100; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/67.

⁶⁴ Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn fi'l-fıkıh*, thk. Kasım Ahmed İvad (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005/1425), 169.

⁶⁵ Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984/1404), 5/384; ayrıca bk. Hınn, *Eseru'l-ihtilâf*, 233.

yeminini bozmuş olur. Bu meselede kullanılan “mevlâ” lafzı, hem mevlâ-i a'lâ hem de mevlâ-i esfeli içermektedir.⁶⁶

Serahsî (öl. 483/1090) ve Merğînânî'nin (öl. 593/1197) bu meseleyi izah şekillerinden, onların nefiy makamında müşterekin umumunu caiz gördükleri anlaşılmaktadır. Zira onlara göre mezkûr meselede müşterek olan “mevlâ” lafzı, nefiyden sonra gelmiştir. Müşterek nefiyden sonra gelince; bütün manalarını birlikte ifade edebilir.⁶⁷

Ancak Hanefilerin büyük çoğunluğu, nefiy ve ispat makamlarının hiçbirinde müşterekin umumunu kabul etmemektedir. Öyleyse meselemizde geçersiz olması gereken yemin, neden geçerli kabul edilmiş ve her iki mevlâ ile konuşma durumunda yeminin bozulacağı görüşü benimsenmiştir? Buna şöyle cevap verilmiştir: “Mevlâlar ile konuşmama yemininde her iki tür mevlâ ile konuşmanın yemini bozması, müşterekin nefiy makamında gelmesinden kaynaklanmamaktadır. Aksine yemin edeni böyle bir yemine sevk eden amilin, onun mevlâlara duyduğu kininden (buğz) kaynaklanmaktadır. Kin ise müşterekin manalarında değişiklik arz eden bir şey değildir. Bu açıdan kin, “şey” lafzı gibi olur. Nitekim “şey” lafzı, varlığın sıfatı şeklindeki tek bir anlamıyla bütün mevcudatı içermektedir. Dolayısıyla bu yemine bulunan “kin” de her iki tür mevlâyı kapsamaktadır.”⁶⁸

Mezkûr ikinci izaha göre meseledeki “mevlâ” lafzı, yemine bulunan kin anlamından dolayı, mecazî umum olarak değerlendirilmiş olmaktadır. Bu umum manaya göre mevlâ, kendisine azat etmenin taalluk ettiği kimsedir. Şu hâlde bu umum manasıyla hem alâ hem de esfel olan mevlâları kapsamına alır.⁶⁹ Nitekim usûlcüler, buradaki mevlâ lafzında, adeta âmm bir lafız gibi, müşterekliğin gerçekleşmediğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla “mevlâ” lafzı, mananın değiştiği bir durumda kullanıldığında müşterek oluyorken; mananın değişmediği bir durumda kullanılınca âmm lafız gibi olmaktadır.⁷⁰

Diğer taraftan belirtmemiz gereken bir husus da Serahsî'nin (öl. 483/1090) bu meseleye *el-Usûl*'ünde *el-Mebsût*'takinden farklı olarak ikinci izahı getirmiş olmasıdır.⁷¹ Şu hâlde *el-Usûl*'ünü *el-Mebsût*'undan sonra telif etmiş olmasını⁷² göz önünde bulundurarak, onun birinci izahıktan vazgeçip ikinci izahı tercih ettiği ve umûmu'l-müştereki hiçbir durumda kabul

⁶⁶ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/23; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/532.

⁶⁷ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 9/23; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/532.

⁶⁸ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/65; Bâbertî, *et-Takrîr*, 1/180; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr'le birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 10/515.

⁶⁹ Bâbertî, *et-Takrîr*, 1/180.

⁷⁰ Bk. Serahsî, *Usûl*, 100-101; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/65.

⁷¹ Bk. Serahsî, *Usûl*, 100-101.

⁷² Serahsî'nin *Usûl*'ünün mukaddimesinde belirttiği bu husus için bk. Serahsî, *Usûl*, 8.

etmeyen çoğunluk Hanefîlerle aynı görüşe sahip olduğu söylenebilir. Bu durumda umûmu'l-müştereki nefy cümlelerde caiz görme düşüncesinde, Hanefîlerden Merğînânî'nin (öl. 593/1197), tek kaldığı görünmektedir.

4.3. Maktûl Velisinin Kısas ile Diyet Arasındaki Muhayyerliği

İmam Şafî'ye (öl. 204/820) göre kasten adam öldürme sonucunda gereken hüküm, katile kısas uygulamak ile ondan diyet almak arasında muhayyerliktir. Bu hüküm, وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِهِ سُلْطَانًا *"her kim mazlum olarak öldürülürse; biz onun velisine bir yetki (sultân) vermişizdir"*⁷³ ayetinden anlaşılmaktadır. Çünkü ayetteki "sultân" kelimesinin kısasa da diyete de ihtimali vardır. Bu yüzden İmam Şafî (öl. 204/820), kasten öldürülenin velisini bu ikisi arasında muhayyer bırakmış ve vücûp vasfını (kasten öldürmede gerekli olan hüküm, ceza) her ikisine de vermiştir.⁷⁴ O şöyle demektedir: "Her kim birini öldürürse, bilsin ki maktulün velisi muhayyerdir; dilerse katili öldürür (kısas ister), dilerse ondan diyet alır, dilerse diyetsiz onu affeder."⁷⁵

Hanefîlerinse bu konudaki görüşleri, öldürülenin velisinin kıyasla diyet arasında muhayyer olmaması şeklindedir. Aksine Hanefîler bu hakkı kısasa hamledip sadece onu vacip görmüşlerdir. Kısastan diyete dönülebilmesi, ancak tarafların karşılıklı rızaları ile mümkün olabilir. Nitekim *el-Hidâye'*de şöyle denmektedir: "Bu durumda gereken hüküm, muayyen olarak kısastır; katilin rızası olmaksızın velinin diyet alma hakkı yoktur."⁷⁶

Zencânî (öl. 656/1258), *Tahrîcu'l-furû' ale'l-usûl* adlı eserinde umûmu'l-müşterek konusuna maktulün velisinin kısasla diyet arasında muhayyer olması meselesini örnek olarak vermektedir. Ancak bu mesele, müşterekin umumu kuralından türeyen bir olay olmadığından konuya uygun bir örnek değildir. Nitekim bu eseri tercüme eden Davut İltaş'ın da notlarında belirttiği gibi; burada maktulün velisi, iki hakka birden sahip olmamaktadır. Sadece ikisinden birini tercih etme hakkı vardır.⁷⁷ Yani kısasla diyet arasında muhayyer olmak, sadece birinin uygulanacağı anlamına gelir; her ikisi de anı anda uygulanmaz. Diğer bir deyişle velinin aynı anda her iki hakka birden sahip olduğu ve her ikisini birden yapabildiği sabit olsaydı; ancak

⁷³ el-İsrâ 17/33.

⁷⁴ Zencânî, *Tahrîcu'l-furû'*, 314-315.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990/1410), 6/10; ayrıca bk. Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 234.

⁷⁶ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/443; ayrıca bk. Hinn, *Eseru'l-ihtilâf*, 235.

⁷⁷ Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed ez-Zencânî, *Fıkîh Hükümlerin Usûlü Dayanakları: Tahrîcü'l-Furû ale'l-Usûl*, çev. Davut İltaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 273.

o zaman bu meselenin umûmu'l-müşterekin cevazına dayandığı söylenebilirdi. Halbuki Şafîler, velinin her iki hakka aynı anda sahip olduğunu söylememektedirler.

Başka bir yönden bakıldığında da mezkûr meselenin uygun bir örnek olmadığı görülecektir. Hatta zikredeceğimiz bu yön bir öncekine göre daha kuvvetli ve önceliklidir. Şöyle ki; esasen mezkûr ayette müşterek bir lafız yoktur ki; umûmu'l-müşterekten bahsedilsin. Ayetteki "sultân" lafzının müşterek olması için onun "kıyas" ve "diyet" manalarında vaz' edilmiş olması gerekirdi. Hâlbuki "sultân" lafzı, bu manalardan hiçbiri için vaz' edilmemiştir. Nitekim sözlükler bahsedilen lafza, "kıyas" veya "diyet" manası vermemiştir.⁷⁸ Bu ayette söz konusu olan durum, "sultân" lafzının "kıyas" veya "diyet" manalarında kullanılmasıdır. Yani bu lafız, başka ayet ve hadislerde maktulün velisine ismi geçen yetkilerin verilmiş olması karinesiyle, vaz' olunduğu mananın dışında kullanılmıştır ki; bu kullanıma mecaz denir. Hasılı "sultân" lafzının ayette "kıyas" veya "diyet" anlamlarına gelmesi vaz' açısından değil; kullanım açısından dır. Dolayısıyla ayette müşterek bir lafız değil; mecazî bir kullanım vardır. Kaldı ki; İmam Şafî (öl. 204/820), bu görüşünün umûmu'l-müşterek ile ilgili benimsediği kuraldan kaynaklandığına dair, açıkça veya zımnen herhangi bir izahta bulunmamıştır. Ayrıca İmam Şafî (öl. 204/820), üçüncü bir seçenekten daha bahsetmekte ve bunun da katili affetme olduğunu belirtmektedir. Buna göre "sultân" lafzının "affetme" manasına da vaz' edilmiş olması gerekirdi. Böyle bir durum ise söz konusu değildir.

Sonuç

Birden fazla manayı birden fazla vaz' ile ve bedel yoluyla ifade eden lafız türü olan müşterekin dildeki varlığı az değildir. Gerek isim gerek fiil gerekse harf olarak hem şer'î nasslarda hem de insanların kullanımlarında varlığı inkâr edilemez. Böyle olunca mahiyet, hüküm ve fer'î hükümlere etki noktasında usûlcüler, bu tür lafızları incelemişlerdir. Özellikle müşterekin umumu ile ilgili literatürde usûlcüler arasında ihtilaf söz konusu olmuş ve bu ihtilaf bazı fer'î meselelerde farklı hükümlerin verilmesine sebep teşkil etmiştir.

Müşterek bir lafzın bulunduğu nassta bu lafzın hangi manasının kastedildiğine dair bir karine bulunması durumunda; mananın bu karineye göre belirleneceği malumdur. Böyle bir karinenin bulunmaması durumunda ise umûmu'l-müşterek bahis mevzuu olmaktadır. Tek kullanımda ve aynı anda bu lafzın manalarının hepsinin birden kastedilmesi kimi

⁷⁸ Bu kavram için büyük Arapça kamus *Lisânu'l-Arab* "hüccet, bürhan, idareci, devlet başkanının gücü" manalarını vermek; İbn Abbas'ın (r.a.) "Kur'ân'daki bütün 'sultân' kelimeleri hüccet demektir" sözünü nakletmektedir. Bk. İbn Manzûr, "sult", 3/2065.

usûlcüler tarafından mümkün görülmüş; çoğunluk ise bunu kabul etmemişlerdir. Bir görüş de müspet cümlelerde kabul etmeyip menfi cümlelerde buna cevaz vermiştir. Öyle görünüyor ki; müşterekin umumunu mümkün görenler, her nasılsa kullanılmış olan bir lafzı imal ettirmeyi öncelemiş olup; kabul etmeyenler de imaline imkân bulunmayan lafzın ihmal edilmesine sıcak bakmış olmaktadır.

Öyle ya da böyle tartışmanın taraflarının benimsedikleri görüşleri savunma adına ileri sürdüğü argümanlardan en önemlisi, ilgili fer'î bazı meselelerde ulaşılmış olan içtihadî hükümlerdir. Bu meselelerdeki örnekleri tahlil ettiğimizde; bazılarının konuya uygun olmadığını müşahede ettik. Sözgelimi umûmu'l-müşteki nefy cümlelerde mümkün gördüğü anlaşılan Merğînânî'nin (öl. 593/1197) ilgili açıklaması şarihleri tarafından uygun bulunmamış, mevlâlarla konuşmama ile ilgili yemin konusu, usûl açısından Hanefîlerin temel kabulüne uygun bir şekilde izah edilmiştir. Buna göre Merğînânî'nin (öl. 593/1197) yalnız kaldığı görünen açıklamasına dayanarak; Hanefîlerin konuyla ilgili kendi içlerinde ihtilaf hâlinde olduklarını değerlendirmek, isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Şu hâlde Hanefîlerin konuyla ilgili temel kabulleri, umûmu'l-müşterekin hiçbir durumda mümkün olmayacağı şeklindedir. Yine umûmu'l-müştereke cevaz verenlerin örnek olarak zikrettikleri Kur'ân-ı Kerim'deki bazı kullanımların esasen manevî müşterek olması hasebiyle; bu yaklaşımın da tutarlı olmadığı görünmektedir.

Örneklerin tahlili gibi müşterekin mahiyeti de bizi, umûmu'l-müşterekin imkân dâhilinde olamayacağı kanaatine sevk etmektedir. Çünkü müşterek, lafzın kullanımıyla ilgili olmayıp vaz'ı ile ilgilidir. Bu lafza öncelikle bu zaviyeden bakılmalıdır. Öyleyse birden fazla manaya, her bir manasına ayrı ayrı vaz'larla vaz'edilmiş olan bir lafzı, aynı anda bütün manalarını verecek şekilde yorumlamak dil açısından doğru olmamaktadır. Lügat yönüyle müşterek lafzı kullanan bir kimse onun manalarından birini kastederek kullanmış olur. Eğer bütün manalarını kastetmek istiyorsa; bunu ayrıca açıklaması gerekmektedir. Şu hâlde birden fazla manaya ayrı ayrı vaz'edilmiş bir lafza tek kullanımda bütün manalarını vermek, bir defa o lafzı kendi tabiatına aykırı olarak yorumlamak olur.

Kaynakça

- Abdulaziz el-Buhârî, Alâuddin b. Ahmed. *Keşfu'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. nşr. Abdurrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1. Basım, 1424/2003.
- Apaydın, H. Yunus. *Fıkıh Kaynakları (Nass ve İctihat)*. ed. Hilmi Demir vd., Ankara: Ay Yayıncılık, 2017.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *et-Takrîr li Usûli Fahrilislâm el-Bezdevî*. thk. Abdusselâm Subhî Hâmid. 8 Cilt. Kuveyt: y.y., 1426/2005.
- Bâbertî Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-'Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr'le birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnâvut-Muhammed Kâmil Karabileli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Mustesfâ*. thk. Muhammed Abdusselâm Abdüşşâfi. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- Heyet. *Mu'cem u Mustalahâtî'l-'Ulûmi's-Şer'iyye*. ed. Komisyon. Riyâd: Vizâratu's-Şu'ûni'l-İslamiyye ve'd-Da've ve'l-İrşâd, 2. Basım, 1439/2017.
- Hinn, Mustafa. *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâ'idi'l-usûliyye fi-htilâfi'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdurrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetu's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- "İştirâk". *el-Mevsû'atu'l-Fıkhiyyeti'l-Kuveytiyye*. ed. Komisyon. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Karataş, Fatih. *Bâbertî'nin el-Înâye Adlı Eserinde Fıkıh Usûlü Tatbiki*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Koca, Ferhat. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçak, Muhsin vd.. *Fıkıh Usûlü*. ed. Osman Şahin, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Leknevî, Abdulali Muhammed b. Nizâmiddîn Muhammed es-Sihâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Mahallî, Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *Şerhu'l-Mahallî alâ Cem'il-cevâmi' (Hâşiyetu'l-Attâr ile birlikte)*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1959.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-tâlibîn ve 'umdetu'l-müftîn fi'l-fikh*. thk. Kasım Ahmed İvad. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.

- Pezdevî, Fıhru'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Remlî, Şemsuddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza. *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1404/1984.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh (Şerhu't-Telvîh ile beraber)*. thk. eş-Şeyh Zekerıyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1434/2013.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlu's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1426/2005.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Seydişehrî, İbnu'l-Emîn Mahmud Esad. *Fıkıh Usûlü Telhîs-u Usûli-i Fıkıh*. sad. Talha Alp vd. İstanbul: Yasin Yaymevi, 2008.
- Seyyid, Mehmed. *Usûli-i Fıkıh Dersleri*. nşr. Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011.
- Şaban, Zekıyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 30. Basım, 2018.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fıkh*. thk. eş-Şeyh Zekerıyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1434/2013.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenu't-Tirmizî*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. b.y.: Şeriketu Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Halebî, 2. Basım, 1388/1968.
- Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcu'l-furû' 'ale'l-usûl*. thk. Muhammed Edîb Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398/1978.
- Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Mahmûd b. Ahmed. *Fıkıhî Hükümlerin Usûli Dayanakları: Tahrîcü'l-Furû ale'l-Usûl*. çev. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*. thk. Mustafa Ahmed Zerkâ. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 10. Basım, 1433/2012.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecz fi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1432/2011.



Peygamber Kıssalarının Aslıyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir?

The Matter of Divine Parables' Authenticity: Why Noah Parable is Unimitated from Atlantis Legend?

Hamdullah ARVAS

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı
PhD, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Kalam
Şırnak, Turkey

harvas13@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Temmuz / July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 **Sayı / Issue:** 25 **Sayfa / Pages:** 575-593

Atıf / Cite as: Arvas, Hamdullah. "Peygamber Kıssalarının Aslıyeti Meselesi: Neden Atlantis Efsanesi Nûh Kıssasının Aslı Değildir? [The Matter of Divine Parables' Authenticity: Why Noah Parable is Unimitated from Atlantis Legend?]" . *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 575-593. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.762529>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 27.08.2020 tarih ve E.18341 sayılı kararla etik izin onayı alınmıştır./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism. Ethical permission approval was obtained from Karamanoğlu Mehmetbey University Scientific Research and Publication Ethics Committee with the decision dated 27.08.2020 and numbered E.18341.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Nübüvvet, İslâm inanç esaslarının ulûhiyet ve ahiret ile birlikte en önemli üç ilkesinden biridir. Vahiyle ilişkili olması, Allah ile insan arasındaki iletişimi sembolize etmesi bakımından dinin kurucu doktrindir. Bu öneminden hareketle Allah'ın evrene müdahalesini, insana doğru yolu göstermek amacı ile vahiy göndermesini inkâr eden natüralistler, dînî inancı sarsmak için ilahî hitabın mahiyeti ve muhtevası üzerinde şüphe yaratmaya çalışmışlardır. Bu amaçla peygamberlerin tarihsel kişilikleri gündeme getirilmiş, peygamber kıssaları mitolojik hikâyeler şeklinde yansıtılmıştır. Bu anlamda mitoloji ile ilişkilendirilen kıssalardan biri de Nûh kıssasıdır. Avrupa merkezci kültür tanımlamasını esas alan bazı natüralistlere göre Kur'ân'da ve diğer kutsal kitaplarda yer alan Nûh kıssasının aslı Atlantis efsanesidir. Natüralistlerin bu iddiasını değerlendirmek üzere tasarlanmış metnimizde Nûh tûfanı ile Atlantis efsanesinin hakikat ve asliyet bakımından farklı olaylar olduğu, Atlantis efsanesinin Nûh kıssasından esinlenerek kurgulandığı tezi yer ve zaman bakımından gerekçelendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Kur'ân, Tufân, Nûh, Atlantis, Ararat, Cudi.

Abstract

Prophethood is one of the three pivotal principles of religion, together with deity and hereafter. Its relevance with the revelation is the founding doctrine of religion in terms of symbolizing communication between God and humans. Considering this importance, naturalists, who deny God's intervention in the universe and that God sent revelations to show the true path to people, try to create suspicion on the nature and content of the divine speech to shake the religious belief. For this purpose, they brought up the historical personalities of the prophets, and the parables of the prophets were reflected in the form of mythological stories by them. In this sense, one of the stories that naturalists associate with mythology in terms of authenticity is the Parable of Noah. According to some naturalists whose culture definitions are based on Eurocentric values, the origin of Noah's Parable in the Qur'an and other holy books is the legend of Atlantis. In our text designed to evaluate this claim of naturalists, the fact that the Noah Flood and the legend of Atlantis are different events in terms of truth and originality, and the thesis that the Atlantis legend was inspired by the Parable of Noah, was justified in terms of place and time.

Keywords: Kalam, Qur'ân, Flood, Noah, Atlantis, Ararat, Cudi.

Extended Abstract

Throughout history, the myths that emerged about the purpose of life and how the universe came into being have not only inspired people to live, but also carried them to the order of the cosmos in the face of the chaos and the deepest cliff. Myths have provided solutions to people's existential problems, their search for the meaning of life, as well as founding sets of meaning that give cosmological depth to the cultural forms of societies. Every society that attempted to establish a world had to lean on the value-building power of myths. The easiest way to bring people together around common ideals was to imitate the model characters of myths. On the other hand, as civilizations grew, their needs for myths did not decrease. Every civilization had to constantly refer to the value-building myths to renew itself. Thus, the myths became the means of unity and togetherness, the dissolution of common pain, and rejoicing together. However, when a new civilization emerges, they stand out against the truth claims of the old civilizations mostly by symbols. Thus, a conflict of "myths struggle" starts between rival civilizations. As a result, each civilization puts forward evidence to back up its claims of truth. In this context, one of the myths that are the subject of authenticity investigations is the Great Flood. Issues like whether the Flood took place in history, and if it did, was it global or regional, where did the ship landed, which civilizations were among the survivors have been a matter of curiosity. Today, although these questions are handled with a scientific purpose, they were answered in a way to support the truth claims of civilizations in pre-modern times when religious truths were more effective in socio-political life. In this context, every society brought forward the claims of truth supporting their founder values. Symbolic places, alleged zones where the events of myths took place, were among such claims. For the ancient Mesopotamian societies, Nisir is the place the ark landed. Ararat symbolized a founding value for Jewish and Christian Roman civilization, and the Cudi Mountain is a symbol for the Islamic civilization.

Islamic civilization depends on divine revelation. Prophethood is one of the three pivotal principles of Islam, together with deity and hereafter. Its relevance with the revelation is the founding doctrine of religion in terms of symbolizing communication between God and humans. Considering this importance, naturalists, who deny God's intervention in the universe and his messages to show the true path to people, try to create suspicion on the nature and content of the divine speech to shake the religious belief.

If the legend of Atlantis took place in a different part of the world but at the same time with the Great Flood, it can be accepted that there are different names for the same disaster in different societies. But if there are different events, it is necessary to compare Nineveh tablets and Plato's books to reveal which one is the real one. Nineveh tablets, which include the subject of the Flood, are older than Plato's books, which brought Atlantis to the agenda. On the other hand, Plato gives some clues to the issue. Judging by this information, Plato made up the legend of Atlantis from the works of Solon who traveled to Egypt or from the previous Bible texts. As a matter of fact, Aristotle, who examined the legend of Atlantis in the books of Plato in terms of accuracy, noted it as a fable from which various moral lessons could be drawn. In his book *On The Universe*, there is no concrete information about this incident, other than expressing the ocean called Ocenia as the Atlantic. Origen has made it clear that the story of Atlantis was made up. Some suggested that Atlantis was made up during the modern period. Again, it was stated that the Atlantis legend might have been produced by synthesizing the Minoan culture, which established a bright civilization in 4000 BC, with the disaster of Santorini Volcano that occurred in 1600 BC.

It is clear from the context of his work "Timaeus" that Plato's purpose is not telling the story itself. Plato simply wants to give an idea of the collapse of a civilization after birth and

growth and tries to emphasize the golden age ideal for his ideal state to be comprehended. It is possible that this idea might later be generalized on a religious and moral basis. Indeed, philosophers who want to build an ideological utopia from time to time were also inspired by this idea. On the other hand, it is stated that one of Plato's sources, Solon, translated this story from Egyptian language to Greek. Besides, according to Proclus, who said that it is necessary to study the Atlantis legend in context of the philosophy, history, and mythology, Plato took this story from the Egyptians. Based on the information given, it has become clear that the Atlantis Legend is not the original of the Gilgamesh epic in the Middle East or Noah's Flood Parable stated in the divine text. On the contrary, Plato made up Atlantis legend from the divine text spread in Egypt. Therefore, the claim of Michael Martin's thesis is inaccurate.

Giriş

Tarihin verili bir döneminde maddî ve manevî açıdan krize sürüklenmiş insanların nasıl hayatta kaldıkları konusunda natüralistler ve ilahiyatçılar arasında önemli görüş farklılıkları bulunmaktadır. Doğa yasalarına dayalı kapalı bir evren modeli savunan, evrenin hakikat ve değerini maddî tasavvurlara indirgeyen natüralistlere göre insan, dünyada meydana gelen tabii kötülükler karşısında ilahî herhangi bir yardım almaksızın hayatta kalabilmiştir.¹ Evrim denilen tabii bir gelişim süreci içinde güçlüler hayatta kalmakta, zayıf olanlar yok olup gitmektedir. Evrimci yaklaşımı kabul etmeyen teistler ise evrendeki denge ve düzeni Allah'ın hikmet ve inayetine dayandırmakta, insanların içine düştüğü dînî ve ahlâkî krizlerden kurtulmalarını ilahi yardıma bağlamaktadırlar. Bu amaçla Allah'ın insanla doğrudan iletişime geçtiği, vahye dayalı kurtuluş teorileri ile insana yol gösterdiğini savunmaktadırlar. Bu anlamda tarih boyunca birçok peygamberin gönderildiği ve bu peygamberlerin kendi toplumlarını dînî-ahlâkî amaçlarla uyardığını belirtmektedirler.²

Dînî metinlere göre Allah'ın insanlığı kurtarmak üzere gönderdiği peygamberlerden biri de Hz. Nûh'tur. Modern zamanlardan önce Hz. Nûh karakteri, dînî-teolojik tarihin en önemli dönüm noktalarından birini temsil etmekteydi. Fakat miladî 1853'te Ninova'da keşfedilip 1872 de sırrı çözülen arkeolojik tabletler hem natüralistlerin hem de teistlerin Nûh kıssası hakkında birtakım yeni değerlendirmeler yapmalarını zorunlu kıldı.³ Benzer bir arayış Müslümanlar arasında da başladı. Bu arada Muhammed Halefullah gibi bazı araştırmacılar dînî metinleri tarihselci bir perspektifle yeniden yorumlama ihtiyacı hissettiler.⁴ Ninova tabletlerindeki bilgileri gerekçe gösteren kimi natüralistler ise kutsal kitaplarda aktarılan Nûh kıssasının aslının Sümer mitolojisi olduğunda ısrar ettiler.⁵ Son yüzyılda ise bu iddia gittikçe

¹ Macit Gökbek, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 354.

² Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wesbaden: Franz Şitayz, 1980), 108; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1975), 2/128, 4/34; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Dâru'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1993), 245; Takiyuddin Ahmed İbn Teymiyye, *Darru' taâ'rrudi'l-akl ve'n-nakl* (Riyâd: Camiâtü's-Suûd, 1991), 1/170, 6/235; Ahmed b. Halil b. Abdullah Kâdî Abdulcabbâr, *Muğni fi ebvâbi tevhid ve'l-adl*, thk. Emin Hulî (Kahire: Darü'l-Masriyye, 1958), 17/1-24; Vishwa Adluri, "Philosophy, Salvation, and the Mortal Condition", *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, ed. Vishwa Adluri (New York: De Gruyter, 2013), 8-10.

³ Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts* (New York: Oxford University Press, 2003), 237; Tzvi Abusch, "The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 4, 2001, 614-615.

⁴ Muhammed Halefullah, *Fennu'l-kasâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: İntişâru'l-Garbî, 1999), 435-438; Mustafa Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 179.

⁵ Thomas Paine, *Akil Çağı*, çev. Ali İhsan Dalgıç (İstanbul: İşbankası Yayınları, 2013), 85; Michael Martin, *Atlantis* (Minnesota: Edge Books, 2007), 7; David Ramsey Steele, *Atheism Explained from Folly to Philosophy* (Illinois: Open

Avrupa merkezci kültür tanımlamasının tezlerine hizmet edecek şekilde dönüştürüldü. Ortaya atılan yeni iddiaya göre hem Sümerlerdeki tûfan miti hem de Arap-Sâmî gelenekteki Nûh kıssasının aslı Atlantis efsanesidir.⁶ Fakat bu iddia doğru değildir. Buna bir cevap olarak tasarlanmış çalışmamızda bu iddianın doğru olmadığı, aksine Atlantis efsanesinin Nûh kıssasından esinlenilerek kurgulandığı tezi gerekçelendirilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla ilk olarak Nûh kıssası, ardından Atlantis efsanesi hakkında temel bilgiler verilecek, daha sonra iddialar üzerinden bir karşılaştırma yapılacaktır.

1. Nûh Kıssasının Hakikati Meselesi: Dînî Teolojik Tarihte Bir Dönüm Noktası Olarak Tûfan Gerçeği

Kur'ân'ı Kerim'de kıssaların dînî-ahlâkî anlamı daha baskındır. Bu nedenle onların tarihsel muhtevası ya da bilimsel bilgilere uygunluğu dikkate alınmaz.⁷ Bu açıdan Hz. Nûh'un kıssası, tarihin belli döneminde krize sürüklenen insanlığın nasıl kurtulduğunu resmetmektedir. Kur'ân'da belirtildiğine göre tarihin önemli dönüm noktalarından birinde peygamber olarak gönderilen Hz. Nûh, dokuz yüz elli sene kavmini doğru yola çağırmıştır. Fakat kavminden ileri gelenler onun bu çağrısına karşılık vermemiş, içine düştükleri inanç ve ahlak krizinden çıkmayı reddetmişlerdir. Böylece kötülüklerine devam eden insanlara ilahi azap va'd edilmiştir. Allah'ın, Hz. Nûh'a yapılmasını emrettiği gemi sayesinde İyiler kurtulmuştur. Hz. Nûh'a inanmayanlar ise tûfan denilen ve her tarafı sular altında bırakan bir felaketle yok olup gitmişlerdir.⁸ Dînî teolojik tarihin bir örneği olan bu hadise İslam düşüncesinde Nûh kıssası şeklinde tanımlanmıştır.⁹

Ehl-i Kitab'ın kaynaklarında Hz. Nûh'un kıssası, her ne kadar dînî-ahlâkî bir gerekçeye dayandırılrsa da,¹⁰ beşerî tarihin önemli bir dönüm noktası olarak yer bulmaktadır. Geminin ölçülerine, gemi içindeki yaşantıya varıncaya kadar tûfan süreci resmedilmektedir.¹¹ Tevrat'ta belirtildiğine göre Hz. Nûh altı yüz yaşındayken, o yılın ikinci ayının on yedinci günü

Court Publishing Comp, 2008), 31; Neşe Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: AÜİFY, 1982), 6-7; Muazzez İlmiye Çığ, *Kur'ân, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005), 49-55.

⁶ Michael Martin, *Atlantis* (Minnesota: Edge Books, 2007), 7; Lewis Spence, *The History of Atlantis* (England: Rider & Co, 2007), 33.

⁷ Mustafa Öztürk, "Kıssaların Dili" *Üzerine Bir Değerlendirme*, 179.

⁸ Hûd 11/29-49; el-Ankebût 29/14; *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Yaratılış 7:23.

⁹ Ömer Faruk Harman, "Nûh", *DİA* (İstanbul: TDV, 2007), 33/224-227; Mehmet Naci Özdemir, "İslâm Tarihi Açısından Nûh Tufanı'na Farklı Bir Yaklaşım" *International Journal of Social Science*, 2 (53), 570.

¹⁰ Yar. 6:1-20.

¹¹ Yar. 7:1-23.

enginlerin bütün kaynakları fışkırdı, göklerin kapakları açıldı.¹² Sular öyle yükseldi ki, yeryüzündeki bütün yüksek dağlar su altında kaldı. Yükselen sular dağları on beş arşın geçti.¹³ Bu şekilde devam eden tûfan hadisesinin küresel ölçekte gerçekleştiğini gerekçelendirmek çeşitli bilimle irtibatlı çeşitli yorumlamalara gidilmiştir. Yerden kaynakların fışkırması anlamına gelen *Depth of the Flood Theory*¹⁴ ile göklerin kapaklarının açılması anlamında *Canopy Theory*¹⁵ olmak üzere farklı teoriler ileri sürülmüştür. Yerden suların fışkırması ifadesi yeraltı nehirleri ile açıklanmıştır. İstanbul Boğazı'nda akıntı oluşturacak kadar güçlü olan bu nehirlerden birinin Karadeniz'in dibine açıldığı iddia edilmiştir. Diğer bir rivayet ise Cebelitarık akıntısı ile ilişkilendirilmiştir.¹⁶ Göklerin kapılarının açılması konusunda da iki yorum ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisine göre yüksek sıcaklıkla buharlaştırılan sular yükselmiş ve şemsiye gibi bir sistem içinde soğuyarak yeryüzüne akmıştır.¹⁷

Teistlere göre Hz. Nûh'un kıssası gerçekleşmiştir. Örneğin Kuzey Amerika'da, Avustralya'da 10.000 yıl önce içinde mamutların da bulunduğu 32 neslin bir anda yok olduğu toplu hayvan ölümlerini gösteren kanıtlar bulunmuştur.¹⁸ Öte yandan levha tektoniği yasası düşünüldüğünde tarihin herhangi bir döneminde dünyanın büyük bölümünün sular altında kalmış olması mümkündür. Bazı iddialara göre Grönland adasına büyük bir meteorun çarpması ile buzullar hızla erimiş ve dünyanın büyük bölümü sular altında kalmıştır.¹⁹ Ayrıca 10.178 yılında yani bundan 12.000 yıl önce dünya ekseninin 30 derece değiştiği, yer kürenin büyük bölümünün sular altında kaldığı iddia edilmiştir. Çeşitli medeniyetlerdeki kurtuluş figürlerinin eş zamanlı ortaya çıkması bu duruma kanıt gösterilmektedir. Örneğin Manu (Hindistan), Satyaravata (Kızılderili), Khasistra (Kızılderili), Yima (Iran), Noah (Semitik), Deucalion (Antik Yunan), Dwyfan (Galler), Nuada (İrlanda), Bergelmir (İskandinavya),

¹² Yar. 7:1-23; Jack P. Lewis, *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Litreture* (New York: Brill, 1978), 7.

¹³ Yar. 7:1-23.

¹⁴ Yar. 7:20.

¹⁵ Yar. 2:5-6

¹⁶ William Ryan - Wlaer Pitman, *Noah Flood: The New Scientific Discoveries about the Event that Changed the History* (New York: Simon and Schuster Paperbacks, 1999), 61-73-93.

¹⁷ Carol A. Hill, "The Noachian Flood: Universal or Local?," *Perspectives on Science and Christian Faith* 54/3 (2012), 174.

¹⁸ Tsarion, *Atlantis, Alien Visitation and Genetic Manipulation*,50;Nigel Rotfels, *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*, ed. Garry Marvin - Susan McHugh (New York, 2014), 14-21.

¹⁹ Harry Pettit, "Nineteen Mile Wide Crater İs Discovered Under Greenland's İce: Kilometre Wide İron Meteor Smashed İnto Earth With The Force Of 47 Million Hiroshima Bombs Just 12,000 Years Ago" *Mailonline*, 2018, 1-4.

Coxcox (Meksika), and Nata (Aztek) gibi mitler bu büyük yıkım esnasındaki kurtuluşu sembolize ederler. Dolayısıyla her toplumda tûfan mitinin bulunması bu felaketin, farklı zaman dilimlerinde olsa bile, küresel ölçekte gerçekleştiğini veya etkide bulunduğunu göstermektedir.²⁰

2. Atlantis: Mitolojik Bir Hikâyenin Doğuşu ve Gerçeğe Dönüşmesi

Atlantis efsanesinden bahseden en eski kaynaklar İlkçağ Yunan filozofu Platon'a (MÖ 429-347) aittir. Platon, *Timaeus* ve *Critias* adlı diyaloglarında Atlantis efsanesi hakkında bazı bilgiler vermektedir.²¹ Platon'un, *Timaeus* adlı eserinde yer verdiği şekli ile Hermokrates adlı bir gökbilimci, *Critias*'dan bu hikâyeyi Sokrates'e anlatmasını ister. Critias da yedi bilge arasında en bilgeleri olan Solon'un (MÖ 630-560) söylediği, Platon'un da tamamen gerçek dediği hikâyeyi anlatır.²² Buna göre Atlantis, Yunanca'daki *Athena* gibi bir Tanrıça olan *Neith* tarafından kurulmuş ve güçlü yasalarla yönetilmiş bir devlettir.²³ En parlak yıllarını yaşayan bu uygarlık döneminde Atlantis hükümdarları, köleliği kaldırarak Herakles sütunlarının iç kısmında yer alan yerleri özgürleştirmişlerdir. Ancak günün birinde Atlantis hükümdarları güçlerini birleştirerek Mısır ve Yunanistan'ı da içine alacak şekilde bölge ülkelerini ele geçirmeye karar vermişlerdir.²⁴ Fakat bu olaylar esnasında büyük depremler ve tûfanlar yaşanmıştır.²⁵ Korkunç bir gecede, askerler dâhil olmak üzere bütün şehir yaşanan büyük bir felaketin sonucunda suya gömülmüştür.²⁶

Platon'un kitaplarında yer alan bu bilgiler zamanla çeşitli bilim kurgu yazılarına referans olmuştur. Bu bilim kurgu tezlerinden birine göre Atlantis, MÖ. 10.000 yıl öncesine kadar varlığını devam ettirmiş kadim uygarlıklardan biridir.²⁷ Atlantis'in binlerce yıldır korunan 30.000'den fazla belgede Antilla, Amenti, Arallu, Attala, Atvantika, Aztlan, Azatlan, Atlantia, Atli, Asgard, Avalon, Arcadia, Arktos, Agartha, Shangri-la, Hyperborea, Tula, Rutas,

²⁰ Tsarion, *Atlantis, Alien Visitation and Genetic Manipulation*, 1, 56.

²¹ Platon, "Critias", *Complete Works. Dijital Editon*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 108-121; "Timaeus", *Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997), 24 -25.

²² Jurgen Spanuth, *Atlantis: The Mystery Unraveled* (New York: The Citadel Press, 1956), 19.

²³ Platon, "Timaeus", 24 b-c; Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, The Linguistic Evidence* (New York: Rutgers University Press, 2006), 3/563.

²⁴ Bu iddia, uygarlıkların doğması, gelişmesi ve sonunda çöküşe geçmesini temsil eden Atlantis efsanesinin kurgusal olduğuna işaret eden önemli kanıttır. Ayrıca sonrasında yaşanan büyük depremler ve tufanlar eskiden beri Tanrı'nın veya Tanrıların gazabını işleyen dini-teolojik kültürdeki rivayetlere göndermede bulunmaktadır.

²⁵ Platon, "Critias", 112a-d.

²⁶ Platon, "Timaeus", 24a-25d.

²⁷ Madame Helena Blavatsky, *The Secret Doctrine* (New York: Theosophical University Press, 1888), 1/370.

Thule, Hesperides, Hy-Brasil gibi isimlerle anıldığı iddia edilmiştir. Bunlardan birinde Atlantis, distopik bir şekilde anlatılmaktadır. Rivayetlere göre Atlantis ileri insan medeniyetinin bir merkezi değildi. Dünya dışı yaşama ev sahipliği yapan bir kolonyeydi. Niçin geldikleri bilinmese de dünya dışından gelen bazı varlıklar, Atlantis denilen yerde bir üs kurmuşlardır. Sonra burada, yüzyıllarca süren bir hibridizasyon programı yürütmüşlerdir. Bu merkezde dünyada yaşayan insan ırklarına genetik müdahalelerde bulunmuşlardır. Hatta *Homo Atlanticos* gibi melez türler üretmişlerdir. Ayrıca son 10 bin yıldan fazladır dünyada yaşayan Âdem nesli manasındaki *Homo-Adamic* türünün bu merkezde üretildiği, bu anlamda her insanın hem *sapiens* hem de *uzaylı* DNA'sına sahip olduğu belirtilmiştir.²⁸

Atlantis, dînî-teolojik mekânlarla da irtibatlandırılmıştır. Örneğin Tevrat'ta²⁹, İncil'de³⁰ ve Kur'ân'da³¹ günahlarından dolayı Allah tarafından yok edilen Sodom ve Gomore'nin Atlantis olduğu iddia edilmiştir.³² Ölü Deniz bölgesinde bulunan bu şehirlerin MÖ. 2100-1900 yılları arasında sadece birinin kurtulabildiği şiddetli depremlerle yıkıldığı belirtilmiştir.³³ Bazı rivayetlere göre bu iki şehir, 3700 yıl önce gökten düşen bir meteor patlaması ile yok olmuştur.³⁴ Öte yandan Tevrat'ta Sodom ve Gomore, Hz. Nûh'un çocuklarından biri olan Ham'ın neslinin yerleştiği bölgeler olarak geçmektedir. Bu bilgi Sodom'un, Atlantis'ten farklı bir yer olduğuna işaret etmektedir. Öte yandan bu yerin Ham'ın neslinin yerleştiği bir bölge olarak anılması Nûh kıssasının Akdeniz havzasındaki bölgelere buradan yayılmış olabileme ihtimalini not etmemiz gerekir.³⁵

Atlantis efsanesinin batan bir kıta, uzaylıların hibridizasyon programlarını yürüttükleri bir yer ya da Ölü Deniz kıyılarındaki Sodom ile ilişkilendirilmesi onun gerçekliğini tartışmalı hale getirmiştir.³⁶ Nitekim Platon'un kitaplarında işlediği Atlantis efsanesini hakikat bakımından soruşturan Aristo, bu hikâyeyi kendisinden çeşitli ahlâkî dersler çıkarılacak bir fabl olarak görmüştür. *On the Universe* adlı kitapta, Ocenia adlı okyanusu Atlantik şeklinde ifade etme dışında, bu olay hakkında somut bir bilgi

²⁸ Tsarion, *Atlantis, Alien Visitation and Genetic Manipulation*, 1-5.

²⁹ Yar. 13:10.

³⁰ Matta, 10:14-15.

³¹ eş-Şuâra 26/170-171.

³² A.H. Sayce, "The Overthrow of Sodom and Gomore", *Records Of The Past : Being English Translations Of The Assyrian And Egyptian Monuments*, ed. Samuel Birch (London: Society of Biblical Archæology, ts.), 115-7.

³³ Sayce, "The Overthrow of Sodom and Gomore", 115-6.

³⁴ Eric Mack, "New Science Suggests Biblical City of Sodom was Smote by an Exploding Meteor", *Forbes* (12 Nisan 2018), <https://www.forbes.com>.

³⁵ Yar. 10:1-32.

³⁶ Charles Berlitz, *Atlantis'in Esrarı*, trc. Belkıs Çorakçı (Milliyet Yayınları, 1976), 10-20.

bulunmamaktadır.³⁷ Origen ise Atlantis hikâyesinin uydurma olduğunu açıkça belirtmiştir.³⁸ Modern dönemde Atlantis'in kurgusal olduğunu belirten görüşler ileri sürülmeye devam edilmiştir.³⁹ Bir görüşe göre Platon, birçok teması çevre kültürlerin dînî-teolojik geleneklerinden alınan Atlantis efsanesini, 27 yıl süren Peloponnesian iç savaşlarının yıkıcı etkisi içinde, M.Ö. 1628 yılında meydana gelen Santorini Yanardağı felaketi ile MÖ 4000 yıllarında parlak bir uygarlık kuran Minoan kültürünü sentezleyerek üretmiştir.⁴⁰ Esasında *Timaeus* adlı eserin bağlamından hareketle, Platon'un amacının hikâyenin kendisi olmadığı açıktır. Platon, sadece bir uygarlığın doğup büyüdüktan sonra çökmesi hakkında bir fikir vermek istemekte,⁴¹ kendi ideal devletinin anlaşılması için gerekli olan altın çağ idealini belirtmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken Atlantis medeniyetini başlangıçta köleliğin bile kaldırıldığı model ülke olarak sunmakta, ardından toplumda olası en büyük kitlesel dönüşüm ruhunu üretmesi için bütün felaketleri bu efsanede bir araya getirmektedir. Bu anlamda Atlantis efsanesi, hem Sodom'daki felaketi andıran bir yanardağ patlaması hem de bütün şehrin yerin dibine batması ile dev dalgaların geri kalan her şeyi yuttuğu bir tûfan felaketinin sentezlendiği bir yapıya sahiptir. Bu durum Atlantis efsanesinin kurgusal olduğuna işaret etmektedir.⁴² Nitekim zaman zaman ideolojik bir ütopya inşa etmek isteyen bazı düşünürler bu fikirlerden ilham almışlardır.⁴³ Atlantis efsanesinin hakikatinin kurgusal olduğunu belirttikten sonra Natüralistlerin temel iddiasını taşıyan soruya geçilebilir.

3. Atlantis Efsanesinin Nûh Kıssasının Aslı Olup Olmadığı Meselesi

Natüralistlere göre Hz. Nûh kıssası Atlantis efsanesinden esinlenerek kurgulanmıştır. Çalışmanın bu bölümünde natüralistlerin iddialarının geçerliliğini tespit etmek için Atlantis efsanesi gerçekmiş gibi kabul edilip yer ve zaman bakımından Nûh kıssası ile karşılaştırılmıştır.

³⁷ Aristo, "On the Universe", *Complete Works: Digital Edition*, ed. Jonathan Barnes (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 1375, 392b 20-25.

³⁸ Stephen P. Kershaw, *Atlantis Tarihi Rehber Kitabı*, çev. Mustafa Deniz Karakılıç (Salon Yayınları, 2019), 164.

³⁹ Spanuth, *Atlantis: The Mystery Unraveled*, 23.

⁴⁰ Martin Bernal, *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*, ed. David Chioni Moore (London: Duke University Press, 2001), 47, 70, 86; Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 276; Martin, *Atlantis*, 19-21.

⁴¹ Spanuth, *Atlantis: The Mystery Unraveled*, 21.

⁴² M. Rapisarda, "Atlantis: A Grain of Truth Behind the Fiction?", *Heritage*, 2 (2019): 254-278.

⁴³ Bk. Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Hâmit Dereli (İstanbul: Çağdas Matbaacılık Yayıncılık, 1999); Thomas More, *Ütopya*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019); Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2013); Campanella, *Güneş Ülkesi*, çev. Haydar Kazgan Vedat Günyol (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994).

3.1. Geçtiği Yerler Bakımından Atlantis Efsanesi ile Nûh Kıssasının Karşılaştırılması

Tarih boyunca Platon'un, Atlantis efsanesi hakkında öne sürdüğü iddiaların hakikati konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, Atlantis'in neresi olabileceği noktasında çeşitli tahminlerde bulunulmuştur. Atlantis'in, Herakles sütunları olarak bilinen Cebelitarık boğazının iki yakasının gerisinde bu günkü Akdeniz'de, Libya ve Asya'nın (Anadolu) tamamından büyük bir ada olduğu bizzat Platon tarafından belirtilmiştir.⁴⁴ Platon'un kitaplarında geçen elli işaretten yola çıkan Amerikalı araştırmacı Robert Sarmast, Atlantis'in Kıbrıs ile Suriye arasında bulunduğunu, Kıbrıs'ın bu adanın kalıntısı olduğunu iddia etmiştir.⁴⁵ Ancak daha sonra bulunan bazı arkeolojik kalıntılar bu efsanenin gerçekleştiği yer konusunda dikkatleri Atlas Okyanusu'na çevirmiştir.⁴⁶ Bu yerin Atlas dağının ötesinde, Atlantik Okyanusu'nda veya Bermuda bölgesinde bulunduğu konusunda görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁷

Atlantis efsanesinin geçtiği yerler ile tûfan olayının geçtiği yerler arasında bir karşılaştırma yapmak için tûfanın başlaması ile Nûh'un gemisinin indiği dağı esas alan kaynaklara bakılabilir. İslam tarihi kaynaklarında belirtildiği şekli ile Nûh Tûfanı, Mezopotamya bölgesinde başlayıp bütün dünyayı etkilemiştir. Örneğin tûfanın başlamasını haber veren *fare't-tennur* hadisesinin Ra'sü'l-Ayn'da gerçekleştiği belirtilmiştir.⁴⁸ Geminin oturduğu yerler olarak da *Nissir*, *Ararat*, ve *Cudi Dağı* ön plana çıkmıştır. *Nissir* dağı tabletlerde geminin oturduğu yerin adıdır. Ehli Kitab'ın kaynaklarında doğrudan tek bir dağdan ziyade bir bölgeye karşılık gelecek şekilde yer alan *Ararat* ise milattan önce on üçüncü yüzyıldaki ilk Asur metinlerinde coğrafi bir bölgeyi ifade etmek üzere kullanılan ve *Urartu* adı ile anılan bölgenin ismidir. Asur metinlerinde geçtiği şekli ile *Ararat*, *Cudi Dağı*'ndan başlayıp *Aras* nehrinin kuzeyine kadar uzanan bölgeyi ifade etmektedir.⁴⁹ Örneğin kendisi Grek olmasına rağmen Sümer ve Akad kaynaklarından faydalanan Berossus (M.Ö IV. Yüzyıl), bu bölgeden bahsederken gemi kalıntılarının hâlâ *Urartu* bölgesinin *Cordions* dağlarında durduğunu

⁴⁴ Platon, "Critias", 108d-109.

⁴⁵ Martin, *Atlantis*, 19-21.

⁴⁶ Michael Tsarion, *Atlantis, Alien Visitation and Genetic Manipulation* (California: Angels at Work P., 2004), 1-5.

⁴⁷ Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English* (London: Routledge, 1966), 170; Spanuth, *Atlantis: The Mystery Unraveled*, 22.

⁴⁸ Hüseyin Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nûh Tufanı ve Cudi Dağı*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014), 7.

⁴⁹ Paul E. Zimansky, *Ecology And Empire: The Structure of the Urartian State* (Chicago: The Oriental Institute, 1985), 4-9.

belirtmiştir.⁵⁰ Milattan sonra üçüncü yüzyılda yaşamış Eusebius'a (MS. 260 – 340) göre geminin küçük bir kalıntısı hâlâ Cudi'nin de üzerinde bulunduğu bu sıra dağlarda durmaktadır.⁵¹

Atlantis ile Nûh kıssasının yer bakımından farklı olaylar olduğunu destekleyecek bir diğer mekân da Ağrı dağı hakkında gündeme getirilmiştir. Orta Çağ'da Cudi Dağı, İslâm medeniyetinin kurucu sembollerinden biri olarak benimsendiği için bu durum, Doğu Hristiyanlığında başka sembollerin arayışını gündeme getirmiştir.⁵² Bu durum Ararat dağlarının kültürel mirası üzerinde Ermenistan Krallığı'nın söz sahibi olabileceği şekilde metinlerin yeniden yorumlandığı bir sürece evrilmiştir. Böylece Kutsal Kitap'ta bölgesel olarak işaret edilen Ararat Dağları⁵³ tarihsel süreçte Ağrı Dağı şeklinde özel bir yere indirgenmiştir. Fakat Ağrı Dağı'nın Nûh'un gemisinin oturduğu yer olarak iddia edilmesi kaynaklarda belirtilen bilgilerle çelişmektedir. Bu konuda araştırmalar yapan Bill Crouse'a göre geminin oturduğu yer Ararat bölgesi olmakla birlikte bunun spesifik anlamda Ağrı Dağı olduğu söylenemez. Aksine veriler incelendiğinde bahsedilen yerin Cudi Dağı olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴ Bu iddianın gerekçesi en eski kaynaklarda bulunmaktadır. Ararat ve Ermenistan ilişkisi içinde Ağrı Dağı'nı ortaya atan en eski kaynak, milattan sonra beşinci yüzyılda yaşayan Philostorgius (MS. 368-439)'un kaleme aldığı 12 ciltlik tarih kitabının dokuzuncu yüzyılda yapılan bir özetidir.⁵⁵ Fakat bu özeti dokuzuncu yüzyılda kaleme alan İstanbul piskoposu Photios'un (MS. 820–893) Ağrı Dağını öne çıkaracak şekilde kitaba bir ekleme yapıp yapmadığından emin değiliz. *Zira on iki ciltlik eserin kendisi günümüze ulaşmamıştır.* Bununla birlikte Aras nehri, Antik Dönemde Ararat Kanyon'u olarak bilinmekteydi. Bu isim daha sonra Ağrı Dağı'na isim yapılmış olabilir.⁵⁶ Öte yandan Ağrı Dağı coğrafi açıdan geminin inişine ve hayatın yeniden başlamasına elverişli değildir. Dağın zemini de alüvyonlu olmaktan ziyade volkanik bir yapıdadır.⁵⁷ Bu durumda geminin manevî mirasının genel olarak Ararat bölgesine, özel olarak da Cudi Dağı'na ait oluşu esas alındığında

⁵⁰ Stanley Mayer Burstein, *The Babloniaca of Berossus* (Malibu: Udena Publications, 1978), 21.

⁵¹ Eusebius of Caesarea, *Chronicle*, çev. Robert Bedrosian (New Jersey: Long Branch, 2008), 7.

⁵² Güneş, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nûh Tufanı ve Cudi Dağı*, 1-18.

⁵³ Yar. 8:4.

⁵⁴ Bill Cruse, "Five reasons Noah's Ark did not land on Mt. Ararat; five reasons why it did land on Cudi Dagh", *Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, 2013), 398-409.

⁵⁵ Philostorgius, *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius Compiled by Photius, Patriarch of Constantinople.*, trans. Henry G. Bohn Edward Walford (London: York Street Covent Garden, ts.), 3/8.

⁵⁶ Hüseyin Güneş, "Ararat Kavramının Medlulü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu" *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nûh'un Gemisi Sempozyumu*, (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2017), 271-279.

⁵⁷ Cruse, "Five reasons Noah's Ark did not land on Mt. Ararat; five reasons why it did land on Cudi Dagh", 398-409.

Nûh Tûfan'ının gerçekleştiği yer ile Atlantis efsanesinin gerçekleştiği yerlerin birbirinden farklı bölgeler olduğu açıktır.

3.2. Gerçekleştiği Zaman Bakımından Atlantis Efsanesi ile Nûh Kıssasının Karşılaştırılması

Platon'un bildirdiğine göre, Deucalion tûfanından hatta yazının icadından çok önce, Atlantis'te büyük bir fırtına ile beraber depremler olmuş ve şehir denizin içine gömülmüştür.⁵⁸ Bu bilgiye göre, yani Deucalion felaketi esas alınrsa ve Atlantis efsanesi en azından teoride hakikat kabul edilirse, Atlantis'in yere batması Nûh tûfanından öncedir.⁵⁹ Zaten Platon da, bu arada hangi kanıtı dayandığı belli değil, Atlantis efsanesinin ortaya çıkış tarihi için Yunanlı filozof Solon'dan (MÖ 630-560) 9000 yıl öncesini işaret etmiştir.⁶⁰ Bu bilgileri referans alan bazı bilim kurgu tezlerine göre Atlantis, MÖ. 10.000 yıl öncesine kadar varlığını devam ettirmiş kadim uygarlıklardan biridir.⁶¹ Fakat bütün bu veriler bilim kurgu gibi gerçeklikle bağlantısı zayıf olan iddialara dayanmaktadır. Nûh Tûfanı için bir tarih saptaması yapmak içinse Doğu Akdeniz kültür kaynaklarına bakmak yeterlidir. Keldani metinlerine göre Hz. Musa'dan önce *hubût*, *tûfan* ve *Babil kulesinin inşa edilmesi* olmak üzere üç büyük olay yaşanmıştır.⁶² *Tarihsel gerçeklikleri tartışmalı olsa da* İncil kronolojisini hazırlayan araştırmacılarına göre Hz. Adem'in yaratılışı MÖ. 4004, tûfan olayı MÖ. 2318, Babil kulelerinin inşası ise MÖ. 2008 yılında gerçekleşmiştir.⁶³ İbranice Masoretik metne göre ise Âdem'in yaratılışı ile Nûh Tûfanı arasında 1656 yıl vardır.⁶⁴

Atlantis efsanesi, Platon'un iddialarına dayanmaktadır. İlerde anlatılacağı üzere bu efsaneyi Platon'un kendisi uydurmuştur. Bundan önce Atlantis felaketine işaret eden bir metin bulunmamaktadır. Fakat Nûh tûfanına işaret eden metinler Platon'un metinlerinden daha eskidir. Örneğin bilimsel anlamda Nûh tûfanına işaret eden en eski kaynak, Asur Kralı Asurbanipal'in (MÖ 688–633) kitaplığı içinde bulunan tablettir ve MÖ 2200-1800 yılları

⁵⁸ Rivayete göre Zeus, Tunç Çağı'nı büyük bir tufanla bitirmeye karar verdiğinde, hapse atılmış olmasına rağmen, geleceği görebilen ve bu selin gelmesini öngören Prometheus, oğlu Deucalion'a bir gemi inşa etmesini söylemiştir. Tufan esnasında gemiye binen Deucalion ve karısı Pyrrha hayatta kalan tek kişilerdi. Gemi suların altında kalmayan tek yer olarak Parnassus Dağı'na inmiştir. Colette Estin - Hélène Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran (Ankara: Tübitak, 2000), 130.

⁵⁹ Platon, "Critias", 112a; "Timaeus", 25d.

⁶⁰ Platon, "Timaeus", 24b- d.

⁶¹ Tsarion, *Atlantis, Alien Visitation and Genetic Manipulation*, 5.

⁶² George Smith, *Chaldean Account of Genesis* (New York: Scribner, Armstrong & Co, 1876), 86.

⁶³ Floyd N. Jones, *The Chronology of the Old Testament: A Return to the Basics* (US: Master Book, 2019), 277-280.

⁶⁴ Ömer Faruk Harman, "Nûh", *DİA* (İstanbul: TDV, 2007), 23/224.

arasında yapıldığı tespit edilmiştir.⁶⁵ Deşifresi 1872’de yapılan on birinci tablete göre,⁶⁶ tûfan milattan önce 3200 yılında gerçekleşmiştir.⁶⁷

4. Natüralistlik Bir İddianın Nûh Kıssası Lehine Bir Kanıt Dönüşmesi

Dünyada Atlantis ismi önemli kavramsal çağrışımlar taşımaktadır. En önemlisi Batı’nın din ve dünya ideallerinin kendisi ile güncellediği bir *thera-incognita*’dan cognitaya, eş deyişle ütöpik bir mekân tasavvuruna geçiş modeli sunmasıdır.⁶⁸ Örneğin yeni dünya, hatta Amerika’ya bu perspektifle bakılması Atlantis efsanesinin Batı dînî-felsefi literatürde *zihniyet kurucu* bir mit olarak kullanılmasındandır. Dolayısıyla günümüzde olduğu gibi geçmişte de kültürel bir üstünlüğü belirtmek üzere bu efsanenin kurgulanmış olduğunu belirtmek gerekmektedir. Esasında bu efsaneyi kurgulayan Platon’un en önemli başarısı, Batı’nın kültürel kimliğini inşa etmede mit ile felsefeyi, rivayet ile argümanı eş zamanlı kullanması ve bunu Yunan düşüncesine mal edebilmiş olmasıdır. Bunu yaparken Doğu Akdeniz sözlü kültürün anlatıları ile Yunan aklının düşüncelerini aynı potada sentezlemiştir. Nitekim Atlantis efsanesine dikkatle bakıldığında onun farklı folklorik anlatıların sentezlenmesi ile kurgulandığı anlaşılmaktadır. Esasında Platon, meselenin hakikati konusunda ona kuşku ile bakmamıza yol açacak bazı ilişkilerden haber vermektedir. Bu ilişkilere bakılırsa, Platon, Atlantis efsanesini, Mısır’a seyahat etmiş Solon’dan veya daha önceki Doğu Akdeniz’in sözlü kültüründen hareket ederek kurgulamıştır. Nitekim Platon’un haber kaynaklarından biri olan Solon’un bu hikâyeyi Mısır dilinden Grekçeye çevirdiği bizzat Platon tarafından belirtilmiştir.⁶⁹ Yine Platon’un kitapları üzerinde önemli şerhler yazan, Atlantis hikâyesini felsefi, tarihi ve mitolojik açıdan incelemek gerektiğini söyleyen Proclus’a göre Platon bu hikâyeyi Mısırlılardan almıştır.⁷⁰

Platon’un kaynakları ve Proclus’un iddiası, Batı literatürüne geçmiş bu efsanenin Doğu Akdeniz’in sözlü kültür kaynaklarından alındığını doğrulamaktadır. Mısır’ın eskiden beri

⁶⁵ Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, 237; Abusch, “The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay”, 614-615.

⁶⁶ Teoman Duralı, *Gilgamiş Destanı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 12.

⁶⁷ Marcel Sigrist, “Flood in Mesopotamian Mythologies”, *Uluslararası Hz. Nûh Ve Cudi Dağı Sempozyumu* (Şırnak Üniversitesi, 2013), 195.

⁶⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY, 2013), 11.

⁶⁹ Platon, “Timaeus”, 25b-26c.

⁷⁰ Panayiotis Tzamalikos, *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism: The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity* (New York: De Gruyter, 2016), 1530; Proclus Diadochos, *Commentary on Plato’s Timaeus: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, çev. Harold Tarrant (New York: Cambridge University Press, 2007), 1/9.

İsrailoğullarının yaşadığı bir yer olması,⁷¹ Yahudilerin kutsal kitaplarına göre İbrahim ve eşi Hacer'in Mısır'a göç etmeleri gibi veriler bu esinlenmede İsrailiyat kaynaklarını ön plana çıkarmaktadır.⁷² Bütün bu iddiaları teolojik bir tarih kesitinden olgusal bir tarih perspektifine taşıyacak kanıtlar da bulunmaktadır. Örneğin milattan önce ikinci yüzyılda yaşamış Apamealı Numenius'a göre Pythagoras ve Platon kendi teorilerinde kullandıkları sezgi, dogma ve ritüeller konusundaki birçok görüşü Brahmanlardan, Yahudilerden ve Mısırlılardan almışlardır.⁷³ Aslında birçok Yunan mitinin esin kaynağı bu geleneklerdir. Örneğin Yunanlıların Nûh'u olarak anılan Deukalion'un gemisinin oturduğu dağın ismi olan *Parnassos* kelimesi etimolojik olarak eski bir Mısır dili olan Kopaik diyalektiğine dayanır ve doğrudan *dağ* anlamına gelir.⁷⁴ Platon'un patlayan yer anlamında *thera eruption* mitini belirtmek için seçtiği Atlantis ismi ise etimolojik olarak Kuzey Afrika'da bir dağ olan *Adrar* kelimesine dayandırılmıştır.⁷⁵ Bu bilgiler göstermektedir ki Atlantis ve Deukalion gibi birçok efsane Doğu-Akdeniz'in dînî-teolojik kültür havzasından alınmıştır.

Sonuç

Dînî-teolojik zamanın kayıtlarına girmiş tûfan felaketinin dünyanın farklı yerlerinde farklı isimlerle kayda geçmiş olması mümkündür. Bunlardan biri olduğu iddia edilen Atlantis efsanesi eğer gerçekten Nûh tûfanından farklı bir yerde ve onunla aynı zamanda gerçekleşmişse, bu durumda her iki olayın aynı afetin farklı toplumlardaki isimleri olduğu söylenebilir. Bu durum ayrıca Kur'ân'da bildirilen felaketin evrensel olduğunu gösteren bir kanıt olurdu. Fakat eğer farklı olaylar ise bu durumda hangisinin asıl olduğunu ortaya çıkarmak için *Ninova tabletleri* ile *Platon'un diyaloglarını* karşılaştırmak gerekmektedir. Tûfan olayını konu edinen Ninova tabletlerinin Atlantis'i gündeme getiren Platon'un diyaloglarından daha eski olduğu arkeolojik kanıtlarla ispatlanmıştır. Esasında Platon'dan başka bu görüşü o dönem iddia eden olmamıştır. Dolayısıyla natüralistlerin, Nûh kıssasının aslının Atlantis efsanesi olduğunu iddia ettikleri görüşün bilimsel bir temeli bulunmamaktadır. Öte yandan Platon'un bilgi kaynakları ve olayların kronolojik sıralaması

⁷¹ Yar. 21:21.

⁷² Yar. 12:11-13; eş-Şuârâ 26/32.

⁷³ Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (New York: Rutgers University Press, 1991), 2/296-304; Ranocchia Graziano - Francesca Alesse, "Moses Against The Egyptian: The Anti-Epicurean Polemic In Philo", *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy* (New York: Brill, 2008), 75; Polymnia Athanassiadi, *Mutations of Hellenism in Late Antiquity* (New York: Routledge, 2015), 139.

⁷⁴ Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, The Linguistic Evidence* (New York: Rutgers University Press, 2006), 3/496-497.

⁷⁵ Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, 2/298-299.

esas alındığında Atlantis efsanesi, Nûh kıssasının da içinde bulunduğu Akdeniz kültür havzasına ait çeşitli dînî-teolojik veya mitolojik unsurların bir araya getirilmesi ile üretildiği metinde gösterilen referanslarla desteklenmiştir. Nitekim Atlantis efsanesinin tarihsel bir gerçekliğinin bulunmadığı hususu, onun metinleri üzerinde çalışmış Aristo, Orijenes, Numenius ve Proclus gibi filozoflar tarafından açıkça belirtilmiştir. Bu bilgilerden hareketle Atlantis gibi kurgusal olan bir şeyin hakikati olmayacağı gibi böyle bir şeyin dînî ve arkeolojik kanıtlarla desteklenmiş bir olayın kaynağı olması da mümkün değildir. Zira asıl olan taklidinden önce gelir. Bununla birlikte bu tespit Hz. Nûh kıssasının Sümer mitolojisinden esinlenilerek kurgulandığı anlamına da gelmez. Aksine Ninova tabletleri, tûfanın çok daha sonra kayda geçirilmiş kanıtları olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Abusch, Tzvi. "The Development and Meaning of the Epic of Gilgamesh: An Interpretive Essay". *Journal of the American Oriental Society*. C. 121/4, 2001.
- Adluri, Vishwa. "Philosophy, Salvation, and the Mortal Condition". *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. ed. Vishwa Adluri. De Gruyter, 2013.
- Aristo. *Complete Works: Digital Edition*. ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Athanassiadi, Polymnia. *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*. New York: Routledge, 2015.
- Bacon, Francis. *Yeni Atlantis*. çev. Hâmit Dereli. İstanbul: Çağdas Matbaacılık Yayıncılık, 1999.
- Berlitz, Charles. *Atlantis'in Esrarı*. çev. Belkis Çorakçı. Milliyet Yayınları, 1976.
- Bernal, Martin. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New York: Rutgers University Press, 1991.
- Bernal, Martin. *Black Athena Writes Back: Martin Bernal Responds to His Critics*. ed. David Chioni Moore. London: Duke University Press, 2001.
- Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, The Linguistic Evidence*. New York: Rutgers University Press, 2006.
- Blavatsky, Madame Helena. *The Secret Doctrine*. New York: Theosophical University Press, 1888.
- Burstein, Stanley Mayer. *The Babloniaca of Berossus*. Malibu: Udena Publications, 1978.
- Caesarea, Eusebius of. *Chronicle*. çev. Robert Bedrosian. New Jersey: Long Branch, 2008.
- Campanella. *Güneş Ülkesi*. çev. Haydar Kazgan Vedat Günyol. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1994.
- Cruse, Bill. "Five reasons Noah's Ark did not land on Mt. Ararat; five reasons why it did land on Cudi Dağh". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. Şırnak Üniversitesi, 2013.
- Çağ, Muazzez İlmiye. *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005.
- Çağatay, Neşe. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜİFY, 1982.
- Diadochos, Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus: Proclus on the Socratic State and Atlantis*. çev. Harold Tarrant. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Duralı, Teoman. *Gilgamiş Destanı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.
- Estin, Colette - Laporte, Hêlêne. *Yunan ve Roma Mitolojisi*. çev. Musa Eran. Ankara: Tübitak, 2000.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*. ed. Helmut Ritter. Wesbaden: Franz Şitayz, 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Ahmed. *Mustasfâ*. ed. Muhammed Abdusselam. Dâru'l-Kûtûbî'l-İlmiyye, 1993.
- George, Andrew R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Graziano, Ranocchia - Alesse, Francesca. "Moses Against The Egyptian: The Anti-Epicurean Polemic In Philo". *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*. New York: Brill, 2008.
- Güneş, Hüseyin. *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nûh Tûfanı ve Cudi Dağı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2014.
- Güneş, Hüseyin. "Ararat Kavramının Medlulü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu" IV. *Uluslararası Ağrı Dağı ve Nûh'un Gemisi Sempozyumu*. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2017.
- Halefullah, Muhammed. *Fennu'l-Kasâs fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: İntişâru'l-Garbî, 1999.

- Harman, Ömer Faruk. "Nuh". *DİA*. İstanbul: TDV, 2007.
- Hill, Carol A. "The Noachian Flood: Universal or Local?" *Perspectives on Science and Christian Faith* 54/3 (2012).
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: YKY, 2013.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1975.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Derr'u taâ'rrudi'l-akl ve'n-nakl*. Riyâd: Camiâtu's-Suud, 1991.
- Jack P. Lewis. *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature*. New York: Brill, 1978.
- Jones, Floyd Nolen. *The Chronology Of The Old Testament: A Return To The Basics*. US: Master Book, 2019.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ahmed b. Halil b. Abdullah. *Muğnâ fi ebvâbî tevhîd ve'l-adl-17*. ed. Emin Hulî. Kahire: Daru'l-Masriyye, 1958.
- Kershaw, Stephen P. *Atlantis Tarihi Rehber Kitabı*. çev. Mustafa Deniz Karakılıç. Salon Yayınları, 2019.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Mack, Eric. "New Science Suggests Biblical City of Sodom was Smote by an Exploding Meteor". *Forbes*. C. 4, 2018.
- Martin, Michael. *Atlantis*. Minnesota: Edge Books, 2007.
- More, Thomas. *Ütopya*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.
- Özdemir, Mehmet Naci. "İslâm Tarihi Açısından Nûh Tûfanı'na Farklı Bir Yaklaşım" *International Journal of Social Science*. 2 (53), 558-576.
- Öztürk, Mustafa. "Kıssaların Dili" *Üzerine Bir Değerlendirme*. Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Paine, Thomas. *Akıl Çağı*. çev. Ali İhsan Dalgıç. İstanbul: İşbankası Yayınları, 2013.
- Partridge, Eric. *Origins: A Short Etymological Dictionary Of Modern English*. London: Routledge, 1966.
- Pettit, Harry. "Nineteen mile wide crater is discovered under Greenland's ice: Kilometre wide iron meteor smashed into Earth with the force of 47 MILLION Hiroshima bombs just 12,000 years ago". *Mailonline*.
- Philostorgius. *Epitome of the Ecclesiastical History of Philostorgius Compiled by Photius, Patriarch of Constantinople*. çev. Henry G. Bohn Edward Walford. London: York Street Covent Garden, ts.
- Platon. *Complete Works*. Dijital Editon. ed. John M. Cooper. Indianapolis: Phackett Publishing Company, 1997.
- Rapisarda, M. "Atlantis: A Grain of Truth Behind the Fiction?" *Heritage* 2 (2019), 254–278.
- Rotfels, Nigel. *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*. ed. Garry Marvin - Susan McHugh. New York, 2014.
- Ryan, William - Pitman, Wlaer. *Noah Flood: The New Scientific Discoveries about the Event that Changed the History*. New York: Simon and Schuster Paperbacks, 1999.
- Sayce, A.H. "The Overthrow of Sodom and Gomore". *Records Of The Past : Being English Translations Of The Assyrian And Egyptian Monuments*. ed. Samuel Birch. London: Society of Biblical Archæology, ts.
- Sigris, Marcel. "Flood In Mesopotamian Mythologies". *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. Şırnak Üniversitesi, 2013.
- Smith, George. *Chaldean Account of Genesis*. New York: Scribner, Armstrong & Co, 1876.
- Spanuth, Jurgen. *Atlantis: The Mystery Unraveled*. New York: The Citadel Press, 1956.
- Spence, Lewis. *The History of Atlantis*. England: Rider & Co, 2007.

- Steele, David Ramsey. *Atheism Explained From Folly to Philosophy*. Illinois: Open Court Publishing Comp, 2008.
- Tsarion, Michael. *Atlantis, Alien Visitation and Genetic Manipulation*. California: Angels at Work Publishing, 2004.
- Tzamalikos, Panayiotis. *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism : The Legacy of Anaxagoras to Classical and Late Antiquity*. New York: De Gruyter, 2016.
- Zimansky, Paul E. *Ecology And Empire: The Structure of the Urartian State*. Chicago: The Oriental Institute, 1985.



Ulûmü'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Kâideleri Bağlamında Musannifek'in Yazma Tefsir Nüshaları Üzerine Bir İnceleme

An Assessment on Manuscripts of Musannifek Tafsir in the Context of U'lûmü'l-Qur'an and Tafsir Methodology

İsa KANİK

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kırşehir, Turkey

isa.kanik@ahievran.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4338-7834>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 594-627

Atıf / Cite as: Kanik, İsa. "Ulûmü'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Kâideleri Bağlamında Musannifek'in Yazma Tefsir Nüshaları Üzerine Bir İnceleme [An Assessment on Manuscripts of Musannifek Tafsir in the Context of Ulûmü'l-Qur'an and Tafsir Methodology]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 594-627. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.799347>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Kur'ân âyetleri indirildiği andan itibaren hıfzedilmiş; deri, tahta, taş ve kemik gibi farklı yazı malzemeleri üzerine kaydedilmiştir. Gerek lafzı gerekse manası bu şekilde korunagelmıştır. Kıraati, tilaveti, cem'î ve istinsahına azamî hassasiyet gösterilen Kur'ân'ın, yazma veya matbu halinde yüzlerce hatta binlerce tefsiri bulunmaktadır. Söz konusu yazma tefsir eserlerinden biri de Osmanlı dönemi müfessirlerinden Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî'ye (Musannifek) (öl. 875/1470) aittir. Bu araştırmada farklı iki nüshasına ulaşabildiğimiz Musannifek tefsirinin metot ve muhtevası ile Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü konusundaki ilkeleri tahlil edilmektedir. Bu tahlil ve değerlendirmelerde sûrelerin mushaf sıralamasına göre tefsir edildiği gözlemlenmektedir. Döneminin tefsir ve tefsir usûlü anlayışını da yansıtan eserde Farsça ağırlıklı olmakla birlikte yer yer detaylı Arapça izahlara yer verilmektedir. Konya Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki nüshada Sâd sûresi'nden Nâs'a kadarki sûreler tefsir edilmekte; Beyazıt Kütüphanesi'ndeki nüshada ise Bakara sûresi'nden bazı âyetler tefsir edilerek tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleri ile ilgili kâidelere değinilmektedir. Bu çalışmamızla Musannifek tefsirinin şekil, içerik ve diğer hususlar bakımından ele alınarak tefsir ve tefsir usûlü perspektifinden incelenmesi amaçlanmaktadır. Kaydına ulaşabildiğimiz bu nüshalar bağlamındaki tespitlerimiz Musannifek ve tefsirinin tanınmasına da önemli katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Musannifek, Ulûmü'l-Kur'ân, Yazma.

Abstract

The verses of the Qur'ân have been preserved from the time they were descended; they have been written on different writing materials such as leather, wood, stone, and bone. Both its words and its meaning have been preserved in this way. The recitation, collection, and reproduction of the Qur'ân have been extremely sensitive issues. There are hundreds or even thousands of exegeses of the Qur'ân in handwriting or print. One of the aforementioned manuscript exegesis belongs to Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî (Musannifek) (öl. 875/1470) who was one of the tafsir writers of the Ottoman period. In this study, the method and content of the Musannifek's tafsir, two different copies of which can be accessed and his principles of the Qur'anic discipline and the tafsir method are analyzed. In these analysis and evaluations, it is observed that the surahs are interpreted according to the order of mushaf. The work, which also reflects the tafsir and the understanding of tafsir methodology of the period, includes occasional detailed Arabic explanations, although it is mainly Persian. In the copy at Konya Manuscript Library the chapters from surah Sâd to Nâs are interpreted; In the copy at the Beyazıt Library, some verses from the surah al-Baqara are interpreted and the traditions related to the tafsir method and the disciplines of the Qur'an are mentioned. This study aims to examine the interpretation of Musannifek in terms of form, contend and other issues from the perspective of tafsir and tafsir methodology. Our findings in the context of these manuscripts, which could be accessed make a significant contrubition to the recognition of Musannifek and his exegesis.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Musannifek, Quranic Sciences, Manuscript.

Extended Abstract

The Quran sent to people by Almighty Allah is a great and holy book. The Quran is read repeatedly since its revelation; its words, meanings, language, and literary features are constantly being analyzed. As a result of the great sensitivity shown to the Quran in scientific, theoretical, and practical points, different understandings and interpretations of the Quran have been revealed in parallel with the characteristics of peoples and ages. In this process, various works have been given because of activities carried out sometimes with special efforts, sometimes through commission or administrative intervention. Tafsir of sharkhs were written in the Ottoman period. However, special exegeses were also written, as in the Musannifek example. Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî is one of the expounders of the Ottoman period, made such an effort and wrote the aforementioned tafsir, which we tried to evaluate over the copies we have. Musannifek is one of Râzi's grandchildren. Şâhrûdî who started to write at an early age, wrote interpretations and compilations with his ability to write fast, intelligence power, scientific depth, knowledge effort and the way he handled the issues. His most important work is his tafsir. Musannifek; continued the classical tafsir tradition in terms of source, style, and method. He follows a method of tafsir in the order of mushaf surah. Musannifek interprets the surahs in different sections under main titles and subtitles in his exegesis. He explains almost every verse in terms of lexicon, logic, and grammar in his interpretation. Musannifek wrote his works in Arabic and Persian with the influence of the education he received, the literary culture and the political administration of the period. It is possible to see the reflections of this situation in his exegesis. Musannifek whose exegesis contains the traces of both the diraya and riwaya is quite remarkable with its explanations on literary subjects. He uses plain language in his interpretation and avoids repetitions and unnecessary explanations that will cause wordiness. His name was not mentioned in the famous expounders of the recent period. Katip Çelebi, Tâşköprizâde and Bursalı Mehmed Tahir mentioned Musannifek in their works. In this study, we tried to include the subjects of the ulûmü'l-Qur'an each of which is a separate scientific study and examples of the method and Qur'anic approach of Musannifek. All this information shows us the competence of Musannifek in the interpretation of the Quran and the superior position of his commentary in terms of the ulûmü'l-Quran and the tafsir method. Ulûmü'l-Qur'an issues are important in understanding and interpreting the Quran correctly. In our research, only some of the subjects of ulûmü'l-Quran are included, considering that it will create sufficient opinion about Musannifek. Manuscript tafsir copies of Musannifek, almost all of which we tried to read are worthy of scientific research in terms of its subject, content, and method. In the handwritten copy of the tafsir written in Persian and Arabic seventy-five surahs of the Quran and five verses of the al-Baqara are commentated. Since it is a work of exegesis, the sciences and principles of the Quran are not specifically included. Nevertheless, Musannifek points to these issues. As can be understood from his tafsir, Musannifek is a productive commentator. He applied the basic subjects of ulûmü'l-Quran and tafsir to his interpretation in understanding and interpreting the Quran. The interpretation of Musannifek was not be completed or could not survive. In our article, the content, and features of Musannifek's interpretation are evaluated. The two copies of Musannifek's manuscript in Konya and Beyazıt Manuscript Libraries can be accessed from the web page of the Turkish Manuscript institution.

Giriş¹

Kur'ân; önünden ve arkasından asılsız hiçbir şeyin yaklaşmadığı yani önceki kutsal kitaplar tarafından tasdik edilen, eksiltme ve ziyadeleştirme anlamında sonsuza dek asla kendisine müdahale edilemeyecek olan bir kitaptır.² Kur'ân'ın nüzûlünden itibaren ilk müfessiri olması hasebiyle öncelikle Hz. Peygamber, sonrasında da sahabe, tabiîn, etbâu't-tâbiîn ve onlardan günümüze kadar kimi zaman bir âyet, kimi zaman bir sûre, kimi zaman da tamamı olmak üzere Kur'ân tefsirlerinin yapıldığı görülmektedir. Hicrî ikinci asırdan itibaren Mukâtil b. Süleyman'la (öl. 150/767) birlikte müstakil tefsirler kaleme alınmış; Taberî (öl. 310/923) ve onu izleyen süreçte kaynak, yöntem ve yaklaşımları bakımından farklı tasniflerde eserler yazılmıştır. Tefsir tarihiyle ilgili klasik kaynaklarda Osmanlı tefsir müktesebatındaki az sayıda özgün ve orijinal esere dahi yer verilmemiş olmasından da hareketle o dönemde de genellikle şerh, haşiye ve ta'liklerin yazıldığı iddia edilmektedir.³ Fazlurrahman'ın (öl. 1988) da içerisinde bulunduğu bu iddianın savunucularına göre İslam'ın fikrî gelişimi ve Kur'ân'ın anlaşılmasında dil ve belâgat uğraşları gereksiz görülmekte; şerh, haşiye, ansiklopedik bilgi ve derleme yaklaşımlarının üretkenliği engellediği belirtilmektedir.⁴ Bununla birlikte Musannifek örneğinde olduğu gibi her ne kadar tamamlanamamış veya bütün olarak günümüze ulaşamamış olsa da o dönemde bazı müstakil tefsirlerin yazıldığı da bir gerçektir.⁵

Herhangi bir bilim veya sanat dalının bilgi birikiminin öğrenilebilmesi veya anlatılabilmesi için belirli temel esas ve ilkeler bulunmaktadır. Fıkıh, Hadis ve Tefsir gibi ilim dallarında da doğru sonuca vâsıl olabilmek için bazı usûl ilkeleri mevcuttur. Kur'ân âyetlerini çeşitli yönleriyle inceleyerek onun doğru anlaşılmasına vesile olan konu, yöntem ve metotlara tefsir usûlü ilkeleri denilmektedir.⁶ Müstakil tefsir usûlü kaynaklarında ve özellikle tefsir mukaddimelerinde ele alınan bu tür kâidelerin, müfessirin metodu hakkında

¹ Bu araştırmada, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Konya Yazma Eser Kütüphanesi ve Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi'nden ücretsiz olarak temin edilen dijital görsellerden faydalanılmıştır.

² Alâüddin Ali b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî(Musannifek), *Tefsîru Musannifek*, Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, nr. 3759, vr. A69b; Ayrıca bk. el-Fussilet 41/42.

³ Bk. Mustafa Öztürk, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, ed. Bilal Gökür v.dğr., (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011), 92-122.

⁴ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç vd. (Ankara: Ankara Okulu, 1998), 91-94.

⁵ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/458; Ümit Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin(Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. Harun Abacı vd., (İstanbul: İsar, 2019), 90; Ersin Çelik, "Fatih Sultan Mehmet Han'ın Emriyle Yazılan Farsça Tefsir", *Osmanlı Döneminde Tefsir*, ed. Hidayet Aydar v.dğr., (İstanbul: Ensar, 2018), 1/148-149.

⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, (İstanbul: İFAV., 2018), 21.

bilgi verdiği gibi onu doğru sonuca ulaştırmakta da önemli rol oynadığı bir hakikattir. Esbâbü'n-nüzûl, Nâsîh-mensûh ve Fezâilü'l-Kur'ân gibi konuların bir kısmının ele alındığı kaynaklar olduğu gibi bütün bu konuların tamamının ele alındığı müstakil kaynaklar da bulunmaktadır. Musannifek de tefsir nüshasında sûreleri izah ederken zaman zaman bu konulara değinmektedir.⁷

Musannifek tefsirini şekil, muhteva ve diğer hususlar bakımından sayfa sayfa ele alarak tefsir ve tefsir usûlü perspektifinden incelediğimizde tefsirin kapak ve giriş kısmındaki yazılardan yazarın yaşadığı dönemde ve bizzat kendi kaleminden yazıldığı anlaşılmaktadır. Eserin dili Farsça ve Arapça olduğundan özellikle Arapça izahlardan Musannifek tefsirinin mahiyeti hakkında inceleme ve değerlendirmelerde bulunulmaktadır. Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı Tez Tarama Programına bakıldığında Musannifek'in tefsiri haricindeki eserleri hakkında yüksek lisans ve doktora düzeyinde akademik çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Musannifek'in biyografisi ve tefsir alanındaki çalışmaları ile ilgili makale bazında birkaç araştırma bulunmaktadır. Hayatı ve tefsirinin tarihi arka planı hakkında detaylı kronolojik bilgilerin verildiği bu makalelerde de tefsir çalışmaları ve farklı nüshalarının dökümü yapılmasına rağmen usûl ve içerikleri konusuna yeterince değinilmediği anlaşılmaktadır.⁸ Bu durumun tefsir araştırmacılarına çalışılacak bakir bir alan sağladığını belirtmekle birlikte çalışmamızın daha öncekilerin geldiği noktayı daha da ileriye taşıyacağı, Musannifek ve tefsirinin tanınmasına muhtelif yönlerden katkı sağlayacağı muhakkaktır.

1. Musannifek ve Tefsiri

Musannifek ve tefsiri başlığı altında, kendisini farklı alanlarda yetiştiren ve pek çok eser kaleme almış olan müfessirin hayatı ve eserleri ile tefsirinin muhteva ve metodik özelliklerine değinilmektedir. Önceliğimiz; söz konusu tefsir nüshası, metodu ve içerisindeki ulûmü'l-Kur'ân mevzuları olduğundan bu kısımda diğer konularla ilgili fazla teferruata girilmemektedir.

⁷ Araştırmamızın ilerleyen kısımlarındaki başlıklarda bu konuda örnekler verilmektedir.

⁸ Bk.Yahya Başkan, "Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımaya Bir Örnek: Musannifek", *Doğu Araştırmaları*, 10/1 (Ocak 2012), 117-122; Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî", 77-88; Çelik, "Fatih Sultan Mehmet Han", 1/131-160.

1.1. Musannifek'in Hayatı ve Eserleri

Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî h.803/m.1400 yılında Horasan'ın Bistâm beldesine bağlı Şâhrûd köyünde doğmuştur. Râzî'nin (öl. 606/1210) torunlarından olduğu için "er-Râzî"; nesep yönünden iki farklı cihetten Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e dayandığı için de "el-Bekrî ve el-Umerî" diye nisbetlenmiştir. Fazileti, ilmî birikimi, zekâsı ve üstün kitabet yeteneği sayesinde erken yaşlarda eser yazmaya başlayan Şâhrûdî'ye küçük musannif anlamında "musannifek" lakabı verilmiştir.⁹ Farsça'da kelimelerin sonuna eklenerek o kelimeye küçültme ve tasgir anlamı katan bazı ekler vardır. Daha başka ekler bulunmakla birlikte bunlardan en meşhurları "ه/هه", "ه/هه" ve "ك/كه" harflerinden oluşan eklerdir.¹⁰ Arapça'da yazar anlamındaki musannif/مصنف kelimesinin sonuna eklenen, Farsça "ك/كه" eki ile oluşan Musannifek/مصنفك de bu anlamda küçük yazar demektir.

Şâhrûd köyünde dünyaya gelen Musannifek, daha önceki İslam âlimlerinin çoğunda olduğu gibi ilim yolunda seyahat etmiş ve Herat'a gelmiştir. Ömrünü ilim öğrenmek ve öğretmekle geçiren Musannifek; Edebî ilimler, Tasavvuf, Fıkıh, Hadis ve Tefsir gibi aklî ve naklî ilimleri farklı hocalardan ders almak suretiyle kendi döneminin önde gelen ilim adamlarından biri olmuştur. Konya, Karaman, Bursa ve İstanbul'da müderrislik yapan Musannifek, Fatih Sultan Mehmet'e (öl. 886/1481) de mülaki olmuştur. Onun talebi üzerine onun ismine atfen "el-Muhammediyye" adıyla da bir eser kaleme almıştır. Oldukça üretken ve hızlı yazma kabiliyetine sahip olan; telif, derleme ve şerh olmak üzere pek çok eser yazan Musannifek 1470 yılında İstanbul'da vefat ederek Eyüp kabristanlığına defnedilmiştir.¹¹

Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), sahabe-i kiramdan itibaren Kur'ân'daki murâd-ı ilâhîye tercümanlık yapmış müfessirleri irtihallerine ve yaşadıkları asırlara göre tasnif ederken dokuzuncu tabakadaki müfessirler arasında Musannifek'e de yer vermektedir.¹² Osmanlı dönemi meşhur biyografi ve bibliyografya yazarı Mehmed Tâhir (öl.1925) de eserinde Osmanlı dönemi müelliflerinden biri olarak Musannifek'ten bahsetmektedir.¹³

⁹ Ebû'l-Ferec Abdü'l-Hayy b. İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ehbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir el-Arnâût, (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1413/1993), 9/476; Tâşkoprîzâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mezu'âtî'l-'ulûm*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1405/1985), 1/174; Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mânî fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmânî* (Beirut: Daru'l-kitabi'l-Arabî, ts.), 1/100; Hayruddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1422/2002), 5/9.

¹⁰ İsmail Bangi, *Farsça Dilbilgisi*, (Ankara: A.Ü İlahiyat Fakültesi Yay., 1390/1971), 25.

¹¹ Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, 1/101-102.

¹² Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (İstanbul: Ravza, 2008), 1/197.

¹³ Bk. Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1914), 2/32.

Küçük yaşlarda eser telif etmeye başladığını ifade ettiğimiz Musannifek'in (öl. 875/1470) Türkçe'ye de tercüme edilen Sarf, Nahiv, Belâgat, Kelam, Hadis, Mantık, Fıkıh, Akaid, Tasavvuf ve Tefsir gibi farklı alanlarda onlarca eseri bulunmaktadır.¹⁴ Genellikle Farsça ve Arapça olarak kaleme aldığı eserlerinin ekserisi başka eserlere yapılan şerh ve hâşiyelerden ibarettir. Bu durumda almış olduğu eğitim yapısı, yaşadığı dönemin ilmî yazın geleneği ve siyasi coğrafya değişikliği gibi faktörlerin etkili olduğu kanaatindeyiz. Söz konusu eserlerinin bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür: *eş-Şifâ fi tefsîri kelâmillâhi'l-münzel mine's-semâ*(Muhammediyye/Mülteka'l-bahreyn), *el-Hudûd ve'l-ahkâm*, *Hallü'r-rumûz fi keşfi'l-künûz*, *Hâşiyeye a'lâ şerhi A'kâidi'n-Nesefî*, *Hâşiyeye a'le'l-Keşşâf*, *Hâşiyeye a'le'l-Mutavvel*, *Hâşiyeye a'lâ şerhi'l-miftâh li't-Teftâzânî*, *Hâşiyeye a'lâ levâmi'i'l-esrâr şerhu metâli'i'l-envâr*, *el-Kevâkibu'd-durrî şerhu kasîdeti'l-burde*, *Şerhu'l-Hidâye*, *Şerhu'l-Vikâye*, *Şerhu'l-Merâh*, *Şerhu'l-Mesâbih li'l-Ferrâ el-Bagâvî*, *Şerhu'l-Mevâkîf*, *Şerhu'l-Emâlî*, *Şerhu'l-A'lâka*, *Şerhu's-Şemsî*, *Şerhu'l-Kasîdeti'l-a'yniyyetü'r-rûhî fi'n-nefs*, *er-Reşâd fi şerhi irşâdi'l-hâdî li't-Teftâzânî*, *Şerhu'l-Mesnevî li-Celâlidîn er-Rûmî*, *Şerhu'l-Lübâb fi'n-nahv*, *Şerhu'l-Misbâh*, *Tuhfetü's-selâtîn*, *Tuhfetu'l-vuzerâ*, *Tuhfe-i Mahmûdî*, *Tuhfetu'l-mulûk*, *el-Vusûl fi'l-imi'l-usûl*, *Muhtasarü'l-Muntazam ve Mültekatü'l-mültezem*, *et-Tahrîr şerhu kitâbi'l-Pezdevî fi usûli'l-fikh*, *Tefsîru Musannifek*.

Bunlar arasında “*eş-Şifâ*” adlı eser, “*Mülteka'l-bahreyn*” veya Fatih Sultan Mehmet adına telif edildiği için “*el-Muhammediyye*” olarak da tanınmaktadır.¹⁵ Kâtib Çelebi (öl. 1067/1657), bunları iki farklı eser olarak kaydetmektedir.¹⁶ Kaynaklar, Şâhrûdî'nin burada bahsedilen tefsir eserlerinin dışında başka eserlerinin olduğunu da ortaya koymaktadır.¹⁷ Taftazânî'nin *İrşâdü'l-Hâdî* adlı eserine yazmış olduğu şerh ile alakalı Halil Özcan tarafından bir doktora tezi hazırlanmıştır. Ayrıca *el-Hudûd ve'l-Ahkâm*, *Şerhu'l-Emâlî*, *el-Kevâkibu'd-durrî şerhu kasîdeti'l-burde* ve *Şerhu'l-Mesnevî li-Celâlidîn er-Rûmî* adlı eserleri hakkında da yüksek lisans düzeyinde akademik çalışmalar yapılmıştır.¹⁸

¹⁴ Bk. Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/600; Sinan Taşdelen, *Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si ile İlgili Risâlesi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 28.

¹⁵ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 122-127; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Musannifek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2006), 31/239-240.

¹⁶ Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/458.

¹⁷ Bk. Taşdelen, *Musannifek*, 32.

¹⁸ Bk. Abdullah Bedeva, *Alâuddin Ali b. Muhammed el-Bistâmî Musannifek'in Kaside-i Bürde Şerhi'nin Tahkiki*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 7.

1.2. Tefsîru Musannifek

Osmanlı dönemi âlimlerinden olan Musannifek'in muhtelif eserlere yazmış olduğu şerh ve hâşiyeler bulunmaktadır. Bunlar içerisinde kanaatimizce dili, üslubu, yöntemi ve muhtevası bakımından Musannifek'i öne çıkaran en önemli eseri tefsiridir. Musannifek'in tefsir çalışmalarında dil açısından Zemahşerî (öl. 538/1144); Kur'ân hakikatlerinin keşfi noktasında da Râzî'nin (öl. 606/1210) eserlerinin etkisini görmek mümkündür.¹⁹ Onun tefsiri ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Araştırmalarımız sonucunda Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın web sayfasındaki detaylı katalog taraması neticesinde "*Tefsîru Musannifek*" ismiyle ve 42 Kon 3759 arşiv neşriyat numarasıyla Konya Yazma Eser Kütüphanesi'nde kayıtlı olan eserin müstensihisi Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed olarak kaydedilmiştir. İstinsah ve telif tarihi tespit edilememiş olsa da nüsha kapağındaki "تفسير مصنفك باخط مصنفك" ibaresinden hareketle söz konusu eser Musannifek'in hattı olarak düşünülmektedir. Sayfalar üzerindeki numaralandırmalardan anlaşılacağı üzere Musannifek'in yazma tefsir nüshası 380 varaktan oluşmaktadır. Nüshanın ilk sayfasına klasik el yazma eserlerde karşılaşılan, kitapları haşerattan koruma amacı taşıyan, Süryanice'de haşeratı yok etmekle görevli bir meleğin, kitap kurtları şeyhinin veya bir bitki isminin adı olduğu ifade edilen "كبيكج /kebîkec" kelimesi ile birlikte "يا حي يا حفيظ يا كبيكج يا حليم يا يا عظيم" ibaresi yazılmıştır.²⁰

Beyazıt Kütüphanesi'nde ulaşabildiğimiz, 86 varaktan oluşan bir diğer tefsir nüshasında ise Bakara sûresi'nden bazı âyetlerin tefsiri yapılarak tefsir usûlü ve ulûmu'l-Kur'ân ile ilgili izahlara değinilmektedir. Beyazıt Kütüphanesi'ndeki bu nüsha ise Veliyyuddîn Efendi koleksiyonu ve 169 arşiv neşriyat numarasıyla kayıtlanmıştır.²¹ Elimizde Musannifek'e ait iki nüsha olduğundan araştırmamızda Konya'daki nüsha "A", Beyazıt'taki nüsha ise "B" harfiyle dipnotta gösterilecektir. Taşınma ve benzeri sebeplerden mütevellit olarak tespit edebildiğimiz iki nüsha haricinde herhangi bir kaydına rastlayamadığımız Musannifek tefsirinin bu alanda yeterince tanınmaması, usûl ve metot açısından hakkında henüz bir araştırma yapılmamış olması çalışmamızın önemini artırırken söz konusu tefsir nüshalarının tarihin tozlu raflarında unutulmasına da mâni olacaktır.

¹⁹ Bk. Karaver, "Şeyh Ali el-Bistâmî", 78.

²⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A1b.

²¹ Alâüddin Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî(Musannifek), *Tefsîru Musannifek*, Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyyuddîn Efendi, nr. 169.

Kâtip Çelebi'nin anlattığına göre yalnızca bazı nüshalarına ulaşabildiğimiz söz konusu tefsir Farsça yazılmış ve büyük ciltlerdedir. “*el-Muhammediyye*” diye de isimlendirilmiştir. Oldukça uzun ve ayrıntılı, fakat sade bir dil kullanılmıştır. Fatih Sultan Mehmet Hân'ın talebi üzerine hicrî 863 yılında yazılmıştır. Hacim olarak büyük ve kıymetli bir eserdir; fakat eksik kalmış, tamamlanamamıştır. Kâtip Çelebi, Musannifek'in bundan başka “*Mülteka'l-bahreyn*” isminde bir başka tefsir eserinin daha bulunduğunu ifade etmektedir. Müfessir, *el-Kevâkibu'd-durrî* adlı Kasîde-i Bürde şerhindeki nahvî ilkeleri bu kitaba uygulamaya çalışmıştır.²² Kâtip Çelebi'nin iki farklı eser olarak naklettiği *Mülteka'l-bahreyn* adlı eserde Fâtiha sûresi tefsir edilmiş ve nahiv kâidelerine fazlasıyla yer ayrılmışken; *el-Muhammediyye* adlı eserde ise Mürselât sûresi'nden Nâs sûresi'ne kadarki sûreler tefsir edilmiştir.²³ Kâtip Çelebi'nin ifadelerinden *Tefsîru Musannifek* ile *el-Muhammediyye*'nin aynı eserler olduğu anlaşılmaktadır. *Mülteka'l-bahreyn* ise farklı bir eser olarak durmaktadır. Çünkü bizim incelediğimiz nüshada Sâd sûresi'nden Nâs sûresine kadarki sûreler bulunmaktadır. Fakat Ömer Nasuhi Bilmen, *eş-Şifâ* adlı eserin, Fatih'in isteği üzerine yazıldığından *Muhammediyye*; zahir ve gayr-i zahir hakikatleri izah ettiği için de *Mülteka'l-bahreyn* ismiyle anıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla O'na göre bu üç isimde belirtilen eserler birbirinden farklı değil, birbirinin aynıdır.²⁴

Musannifek, yazın hayatının bir noktasından sonra artık Farsça eser yazmamaya karar vermiş olsa da tefsirinin çoğunluğunda Farsça ibarelerin bulunduğu görülmektedir.²⁵ Yanlış anlaşılma mahal vermemek adına *Tefsîru Musannifek* tabiriyle, yukarıda bahsedilen yazma eser kütüphanelerindeki kayıtlardan hareketle nasıl bir tetkik ve tahkikle isimlendirildiği bilinmeyen mezkûr iki yazma nüshayı kastettiğimizi belirtmekte fayda görmekteyiz. Çünkü nüshaların temellük kaydı ve zahriyelerinde isimleriyle alakalı belirgin bir ifade bulunmamaktadır. Şekil olarak Beyazıt Kütüphanesi'ndeki nüsha, müellif hattı olup dağılmış cildin sırtı meşin yamalı ve mukavva kapaklar kahverengi kâğıtla kaplıdır. Sayfalar genellikle yirmi bir satırdan oluşmaktadır. *اما بعد*, *مبحث*, *قلنا* ve *فان قيل* gibi başlıklar kırmızı renkle fark edilir hale getirilmiştir. Konya nüshasının zahriyesinde de “*تفسير مصنفك باخط مصنفك*” ibaresi kayıtlıdır. Satır sayısı genel olarak bütün varaklarda on yedidir. Âyetler siyah mürekkep ve kalın bir uç kullanılarak daha büyük karakterde yazılmıştır. Satır formundan bağımsız

²² Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/458.

²³ Bk. Taşdelen, *Musannifek*, 32.

²⁴ Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/599; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 124.

²⁵ Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/458; Tâşkoprîzâde, *eş-Şekâik*, 1/101.

olarak sayfa kenarlarına haşiye mahiyetinde bazı notlar ilave edilmiştir. Nüsha sonundaki ferağ kaydında Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed tarafından istinsahının tamamlandığı kaydedilmiştir. Eser, sülüs hatlı, çeharkûşe ciltli olup sırt sertap kahverengi meşin, ebrulu ve şirazeli mikleplidir. Her iki nüsha muhteva ve üslup açısından birbirinin aynı olsa da fiziksel özellikleri bakımından belirgin farklara sahiptir.

Mekân, zaman ve mevcut şartların tesiriyle kabiliyet, ihtisas ve mevhibî düşünceler sayesinde Kur'ân'ın nüzûlünden günümüze kadar tefsir sahasında muhtelif eserler yazılmıştır. Orijinal ve özgün olanlar bulunmakla birlikte bilimsel ve sosyal veriler; kültürlerin, ekollerin, insanların ve bunların ürünlerinin birbirlerinden etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şunu ifade edebiliriz ki Musannifek, tefsirinde sûreleri sayılarla ifade edilen ana ve alt başlıklara göre “mebhas/مبحث” “fasl/فصل” ve “vech/وجه” şeklinde farklı bölümlerde tefsir etmektedir.²⁶ İzaha ihtiyaç duyulan âyet ve konuların durumuna göre bunların sayısı değişmektedir. Bu yönüyle üslûbu, Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayab*'na benzemektedir. Sûre isimleri, indirildikleri yerler ve faziletleriyle ilgili rivâyetlere yer vermektedir. Fakat bu rivâyetleri naklederken senetlerini tam olarak zikretmemektedir. Örneğin Bakara sûresi'ni tefsirinde söz konusu sûreyi bu şekilde ilk isimlendiren Hz. Peygamber olduğunu belirtirken, sonundaki iki âyeti okumanın o gece için kişiye yeterli olacağını anlatan hadis-i şerif rivâyetini kullanmaktadır.²⁷ Kullandığı rivâyetlerin kaynağı ve râvîleri hakkında da zaman zaman bilgi veren Musannifek, bu rivâyeti Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) tahriç ettiklerini belirtmektedir.²⁸ Bazen de rivâyetlerin isnadının kuvveti ve sahihlik bakımından üstünlükleri konusunda tercihini ortaya koymaktadır.²⁹ Daha pek çok yerde “وفى خبر/ve fî haber” cümlesiyle rivâyetleri naklederek aynı metodu izlemesi kaynak ve yöntem bakımından Musannifek tefsirinin rivâyet tefsiri özelliği gösterdiğine delâlet etmektedir.³⁰ Fakat bununla yetinmeyip dil ve edebiyat gibi enstrümanlardan faydalanması aynı zamanda dirayet tefsiri kategorisinde değerlendirilebileceğini de göstermektedir.³¹ Kurtubî (öl. 671/1273) vb. bazı

²⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B42a-B42b-A80a-A352b.

²⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm, el-Cu'fî, *el-Câmu's-sahîh*, thk. M. Züheyr b. Nâsır, (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001) “*Meğâzî*”, 12.

²⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B3a-B23b-B24b-A260a.

²⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A246a-b.

³⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B35a-A17a-A67b-A68a-A234a-A374b-A66a-b-A81b.

³¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B42a-B44a.

müfessirler ile Halil b. Ahmed'in (öl. 175/791) Kitâbu'l-A'yn'ına atıflar yapmaktadır.³² Hakeza Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) Muvatta'ından da nakillerde bulunmaktadır.³³

Birinci defterde Fâtiha sûresi ile besmelenin tefsirinin yapıldığını, bu sebeple konuyu uzatmaya veya tekrar etmeye gerek olmadığını belirtmektedir. Aynı şekilde birinci defterde kıraatlerle ilgili izahlarda bulunduğunu ifade etmektedir, fakat elimizdeki nüshalarda söz konusu defter hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır. Muhtemelen bundan önceki yazma nüshayı kastetmektedir.³⁴

Tefsirinde tercih veya tenkit maksadıyla bazı görüşleri naklettiğini, fakat daha detaylı bilginin daha önce yazmış olduğu *Hâşiye a'le'l-Keşşâf* adlı eserinde bulunduğunu belirterek diğer eserlerine atıflar yaptığı görülmektedir.³⁵ Bir başka yerde “ و مما رزقناهم و ينفقون.../...Kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar”³⁶ mealindeki âyette geçen “من/min” harf-i cerrinin teb'îydiyye olduğunu belirtirken de yine kendisine ait “*Şerhu'l-Lübâb*” adlı eserine atıfta bulunmaktadır.³⁷ Te'vîl ilmi ile alakalı olarak ğayb konusu bağlamında En'âm sûresi 59. âyeti tefsir ederken “Tefsîr-i kebîr sahibi dedem zikretti ki...” diyerek Râzî'ye atıf yapmaktadır.³⁸

Musannifek tefsirinde öne çıkan özelliklerden biri de “إنَّ القرآنَ يفسرُ بعضه بعضاً”/Elbette Kur'ân'ın bir kısmı bir kısmını tefsir eder”³⁹ kâidesi doğrultusunda Kur'ân âyetlerindeki ince manaların kimi zaman aynı sûreden kimi zaman da farklı sûrelerden âyetlerle tefsir edilmesidir.⁴⁰ Bu sayede âyetler arasındaki irtibat ve anlam farklılıkları muhatabın zihnine yakınlaştırılmaya çalışılmaktadır. Ayrıca pek çok yerde “فان قيل/O halde denilir ise veya düşünülür ise...” şeklindeki ifadelerle akla gelebilecek muhtemel soru ve tereddütler izah edilmeye çalışılarak farazî tefsir de diyebileceğimiz bir anlatım kullanılmaktadır.⁴¹ Hakeza, Yüce Allah'ın iki defa öldürmesi ve diriltmesi konusundaki iki görüşü vererek bunlardan en doğru olanı hakkında tercihte bulunması da bir başka dirayet özelliğini yansıtmaktadır.⁴²

³² Musannifek, *Tefsîr*, vr. B3b-B29a.

³³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B4a.

³⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B4b-B17b.

³⁵ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B15b.

³⁶ el-Bakara 2/3.

³⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B52a.

³⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B16a.

³⁹ Muhammed Huseyn ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.) 2/118.

⁴⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B24b-B25a-A2a-A3b-A4b-A9a.

⁴¹ Bk. Musannifek, *Tefsîr*, vr. B35a-36 a.

⁴² Musannifek, *Tefsîr*, vr. A41b

Musannifek tefsirinde göze çarpan durumlardan biri de hemen her âyeti lügat, nahiv, sarf, me'ânî, beyân ve mantık ilmine taalluk eden yönleriyle izah etmeye çalışmasıdır.⁴³ Tasavvufî anlamda takva kelimesini izah ederken kapsamının genişliğine, Allah'a kulluk ve yakınlık vesilesi her davranışın takva olduğuna değinmekte, verâ' kavramıyla mukayesesini yaparak Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), İbrahim Edhem (öl. 161/778) ve Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi işârî tefsir konusunda meşhur isimlerin görüşlerini nakletmektedir.⁴⁴ Nefsin; cimrilik ve tembellik yapmadan ancak Allah'ı zikretmekle arındırılabilceğini, hayatiyetinin bu şekilde korunabileceğini belirtmektedir.⁴⁵ Müddessir sûresi'ndeki "وَيُؤْتِيكَ فَطْمَازُ" /Elbiseni tertemiz tut"⁴⁶ ifadesini elbise değil de 'davranışlarını güzelleştir, ahlakını süsle' şeklinde yorumlaması Musannifek'teki bir başka işârî tefsir özelliği örneğidir.⁴⁷

Aynı şekilde Musannifek tefsirinin dikkat çeken özelliklerinden bir diğeri de lafızlarda veya kıssalardaki mücmel bırakılan hususların izahında isrâiliyyâtın hemen hemen hiç kullanılmamış olmasıdır. Bir diğere özellik ise kelime anlamlarının izah edilirken Mütenebbî (öl. 354/965) ve A'sâ (öl. 7/629[?]) gibi Arap şairleri ve diğere şairlerden istişhata bulunulmasıdır.⁴⁸

Musannifek'in, ilk dönemlerde olduğu gibi tefsir anlamında te'vîl lafzını kullanması da dikkat çekicidir. Tefsirinin bazı yerlerinde âyet-i kerîmeleri verdikten sonra "تأويله" veya "تأويل قوله" diyerek izahlara başlamaktadır.⁴⁹ Kimi yerde de "تفسير قوله" şeklinde tefsir lafzını kullanarak âyetleri açıklamaktadır.⁵⁰

1.3. Muhteva ve Metodik Özellikleri

Yazma eserler kütüphanesi kayıtlarındaki taramalarımız sonucunda ulaşılmış olduğumuz Konya Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki söz konusu nüshada Musannifek, mushaf sûre sırasına göre bir tefsir yöntemi izlemektedir. Bu minvalde yukarda özellikleri bahsedilen nüshada Sâd sûresi'nden başlayarak Nâs sûresi'ne kadarki sûrelerin tefsirini yapmaktadır. Nüshadaki sûre isimleri ve varak numaraları ise şöyledir: Sâd sûresi (A5a.), Zümer sûresi (A18b.), Secde sûresi (A63b.), Şûrâ sûresi (A78a.), Zuhruf sûresi (A92b.), Duhân

⁴³ Örnek olarak bk. Musannifek, *Tefsîr*, vr. B42a-42b-B44a

⁴⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B46a-B46b-A239b.

⁴⁵ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A350a.

⁴⁶ el-Müddessir 74/4.

⁴⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A285b.

⁴⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A6a-A6b-A46a-A73a-A84b-A285b-A291a-A350a.

⁴⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A285b-A350b-67b-71b-74a-A63a-A64a-A64b.

⁵⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A236b-A296a-A76a.

sûresi (A106b), Câsiye sûresi (A113a.), Muhammed sûresi (A130a.), Fetih sûresi (A139a.), Hucurât sûresi (A149b.), Kâf sûresi (A155a.), Zâriyât sûresi (A163a.), Tûr sûresi (A170a.), Necm sûresi (A174b.), Kamer sûresi (A184a.), Rahmân sûresi (A193a.), Vâkıâ sûresi (A202b.), Hadîd sûresi (A212b.), Mücadele sûresi (A223a.), Haşr sûresi (A230b.), Mümteherine sûresi (A238b.), Saf sûresi (A246a.), Cum'â sûresi (A250a.), Münâfikûn sûresi (A255a.), Teğâbun sûresi (A258a.) Talak sûresi (A262a.), Tahrim sûresi (A267b.), Mülk sûresi (A273a.), Kalem sûresi (A277b.), Hakka sûresi (A284a.), Meâric sûresi (A288b.), Nûh sûresi (A293a.), Cin sûresi (A296b.), Müzzemmil sûresi (A302b.), Müddessir sûresi (A307a.), Kiyâme sûresi (A312a.), İnsan sûresi (A317a.), Mürselât sûresi (A323b.), Nebe' sûresi (A330a.), Nâziât sûresi (A334a.), Abese sûresi (A339a.), Tekvîr sûresi (A343b.), İnfîtâr sûresi (A346b.), Mutaffifîn sûresi (A348b.), İnşikâk sûresi (A351b.), Burûc sûresi (A354b.), Târık sûresi (A357a.), A'lâ sûresi (A359a.), Ğâşiye sûresi (A361b.), Fecr sûresi (A364b.), Beled sûresi (A369b.), Şems sûresi (A372a.), Leyl sûresi (A374a.), Duhâ sûresi (A376a.), İnşirâh sûresi (A378b.), Tîn sûresi (A380a.), Alâk sûresi (A381b.), Kadr sûresi (A383a.), Beyyine sûresi (A384b.), Zilzâl sûresi (A386a.), Âdiyât sûresi (A388a.), Kâri'a sûresi (A389b.), Tekâsür sûresi (A390a.), Asr sûresi (A391b.), Hümeze sûresi (A392a.), Fîl sûresi (A393a.), Kureyş sûresi (A393b.), Mâ'ûn sûresi (A395a.), Kevser sûresi (A396a.), Kâfirûn sûresi (A396b.), Nasr sûresi (A343b.), Tebbet sûresi (A398a.), İhlas sûresi (A399b.), Felâk sûresi (A400b.), Nâs sûresi (A402b.).

Beyazıt Kütüphanesi'nden temin ettiğimiz el yazma nüshasında ise Bakara sûresi'nin ilk beş âyetine değinilmektedir. 56. varakta “انقطعت و انتهت هذه القطعت هنا”/Bu kısım burada kesildi ve sona erdi” denilmektedir. Devamında ise herhangi bir konu başlığı kullanılmaksızın “بسم الله/bismillah” ibaresindeki lafzatullah, isim kelimesi ve baştaki “ب/bâ” harf-i cerrinin izahı yer almaktadır.⁵¹ Her ne kadar Keşfü'z-zunûn'da Musannifek tefsirinin yazı dilinin Farsça olduğu söylenmiş olsa da eser incelendiğinde dil tercihinde herhangi bir ölçütün bulunmaksızın Arapça ve Farsça karışık yazıldığı, Arapça anlatılan konunun bir anda Farsça devam ettiği ve Arapça'nın inceliklerinin izah edildiği yerlerin büyük bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Söz konusu tefsir nüshasına bakıldığında âyetlerin tefsirinde Kur'ân'daki diğer âyetlerin, Hz. Peygamber'in hadislerinin, kimi zaman da sahabe, tâbiîn ve daha sonraki nesillerden görüşlerine itibar edilen kimselerin sözlerinin nakledilerek rivâyet tefsirinde görülen bir yöntemin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında bazı tenkitlerde

⁵¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B56a-B56b.

bulunulması, Arapça, Sarf, Nahiv ve Belâgat esaslarına yer verilmesi tefsirinde dirayet yönteminin izlendiğini de göstermektedir.⁵²

2. Tefsîr-i Musannifek'teki Bazı Ulûmü'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Kâideleri

Tefsir ilmi, konusunun Kur'ân olması ve onunla meşguliyeti sebebiyle diğer ilimlerden kıymetlidir. İslam ilim ve yazın kültüründe diğer alanlardan farklı olarak fıkıh ve hadis gibi bazı ilimlerin usûlü bulunmaktadır. Tefsir ilminde de müfessir açısından bir ustanın elindeki alet edevat niteliğinde de değerlendirilebilecek bazı kâideler vardır. Tefsir usûlü ve tarihi kaynaklarında sayıları farklılık arz eden, bir kısmı Kur'ân'ın lafzı, bir kısmı anlamı, bir kısmı da tarihi içerikli olan bu ilkeler Kur'ân'ı doğru anlayıp yorumlama faaliyetinde önem arz etmektedir.⁵³ Kimi zaman müstakil kitaplarda, kimi zaman da tefsir mukaddimelerinde zikredilen temel ulûmü'l-Kur'ân maddelerinin uygulamalarını Musannifek tefsirinde de görmek mümkündür.

2.1. Esbâbü'n-Nüzûl

Esbâbü'n-nüzûl/nüzûl sebepleri; Hz. Peygamber hayattayken meydana gelen, Kur'an'ın sûre veya âyetlerinin inmesine neden olan soru, olay ve durumlardır.⁵⁴ Kur'ân'ı doğru anlamaya yarayan ulûmü'l-Kur'ân maddelerinden biri olarak kitaplarında bu konuya ayrı bir yer ayıran müfessirler bununla ilgili müstakil eserler de yazmışlardır.⁵⁵ Bir sözün kime, nerede, niçin ve nasıl söylendiği elbette önemlidir. Bu nedenle ilâhî bir kelam olan Kur'ân âyetlerinin hüküm ve delaletlerinin tespitinde onun nüzûlüne neden olan olay ve durumların göz önünde bulundurulması elzendir. Kur'ân'da ahkâm âyetlerinin özel bazı durum ve sebeplere bağlanmış olması o lafızla anlatılan hükümlerin manasının umumî olmasına mâni değildir. Çünkü lafız sebepten daha umumidir.⁵⁶ Tefsir usûlünün önemli konularından biri olması nedeniyle Musannifek de tefsirinde bu konuya değinmektedir. Tefsirinde 281. âyet hariç Bakara sûresi'nin tamamının Medine'de nazil olduğunu

⁵² Bk. Musannifek, *Tefsîr*, vr. A2b.

⁵³ Bk. Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İtkân fi u'lûmi'l-Kur'ân*. thk. F. Ahmed Zemerlî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1427/2007), 448-851; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 21-129.

⁵⁴ Bk. Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, (Dimeşk: Dâru'l-ğavsânî, 1427/2007), 69-71.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi u'lûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-A'rabî, 1376/1957), 1/22.

⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 85.

belirtmektedir.⁵⁷ Sahih hadislerde sabit olduğu üzere ve İslam âlimlerinin açıkladığı gibi Kur'ân'ın ilk nâzil olan sûresi Alâk sûresi'dir. Ayrıca bu durum ilk inen sûrenin Fâtiha veya Müddessir sûresi olduğu şeklindeki düşüncelere de aykırı değildir. Çünkü bu husustaki ihtilaflar bir sûrenin bütünüyle nâzil olup olmadığı konusundadır.⁵⁸

Mekke'deki bir olayı Medenî sûreye; Medine'deki bir olayı da Mekkî sûreye nüzûl sebebi göstermek gibi bazı tefsirlerde şahit olduğumuz bir hata söz konusudur. Buna dikkat eden Musannifek, hezimete uğramış gruptan bahseden Sâd sûresi 11. âyetin Mekke'de nazil olduğunu, fakat olayın Bedir gününde gerçekleştiğini söylemektedir.⁵⁹ Şöyle ki, bağlam yorum ekseninde âyetin sibâkını göz önünde bulundurunca Hz. Peygamber ve Kur'ân aleyhine bir araya gelen müşrik gürûhun maksut olabileceğini ifade etmek de mümkündür.

Musannifek; Haşr sûresi'ni tefsir ederken sûrenin isimlendirilmesi, inmesine neden olan nüzûl ortamı, müslümanlar aleyhine birleşen topluluklar ve bunların müşriklerle ilişkileri gibi konulardan etraflıca bahsederek esbâb-ı nüzûl ilkesinin tatbiki konusunda bir yorum zemini oluşturmaktadır.⁶⁰ Müstakil bir âyetin nüzûl sebebi bağlamında, "Onlar Allah'ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet günü bütün dünya onun avucundadır; gökler de onun kudret elinde dürülüp bükülmüştür. Allah müşriklerin koştukları ortaklardan uzak ve yücedir"⁶¹ mealindeki âyetin Yahudilerden bir rahibin gelerek, "Sen kıyamet gününde Allah'ın; gökleri, yerleri, dağları, ağaçları, toprakları, suları ve bütün mevcudatı eline alıp silkeleyeceğini ve sonra da malik ve hâkim benim, nerede sultanlar, nerede krallar? diye sesleneceğini söylüyorsun" şeklindeki şaşkınlık tavrı üzerine Hz. Peygamber'in gülümseyerek bu haberi tasdik etmesi olayına istinaden nazil olduğunu kaydetmektedir. Burada konuyla ilgili başka âyet ve hadisleri de nakletmektedir.⁶² Bunun gibi Haşr sûresi 5. âyetin, askerî strateji sebebiyle ağaç kesme olayı konusunda kendilerine kısmî izin verilen müslümanları suçlayan müşrikler hakkında nazil olduğunu vurgulamaktadır.⁶³ Aynı şekilde Sad sûresi'nde mücmel "ملا/mele" ifadesine veya âyetin nüzûlüne sebep olarak müşriklerin Ebû Tâlib'e gelip yeğeni Muhammed'i ikaz etmesini

⁵⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B2b.

⁵⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B59b.

⁵⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A4a.

⁶⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A209a-A209b-A210a-A210b.

⁶¹ ez-Zümer 39/67.

⁶² Musannifek, *Tefsîr*, vr. A36a.

⁶³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A211a-A213a.

istemelerinin anlatıldığı rivâyeti nakleder. Fakat rivâyetin kaynağıyla ilgili herhangi bir bilgi vermez.⁶⁴

Musannifek; bazen de sûre ve âyetlerin, isimlerini verdiği bazı özel kişiler hakkında nazil olduğunu belirtmektedir.⁶⁵ Örneğin, Müddessir sûresi 11 ve 25. âyetler ile Asr sûresi'ndeki hakkı/dini anlatan ve sabrı tavsiye eden/sabreden kimse hariç mutlak olarak insanın ziyanda olduğunu belirten âyetin⁶⁶ Velid b. Muğîre veya Kureyş kabilesinden bir genç, Mümtehine sûresi 1. âyetin Hâtib İbn Ebî Beltea, Saff sûresi 2. âyetin de Abdullah b. Ravâha hakkında nazil olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷ Hakeza olay ve nedeni hakkında bilgi vermemekle birlikte Fussilet sûresi 40. âyetin de Ebû Cehil ve Ammâr b. Yâsir (öl. 37/657) hakkında nâzil olduğunu anlatmaktadır.⁶⁸ Musannifek; âyetlerle olaylar arasındaki irtibata ve bu konudaki rivâyetlere de değinerek Cuma sûresi 11. âyetin Hz. Peygamber hutbe irâd ettiği sırada beraberindeki kervanla Şam'dan dönen ve O'nun on iki kişiyle yalnız kalmasına sebep olan Dihye b. Halife (öl. 50/670[?]) hakkında nâzil olduğunu kaydetmektedir.⁶⁹

Kur'ân'ın bazı âyetlerinin, meydana gelen hadiseler veya sorulan sorular üzerine nazil olduğu bilinmektedir. Bu konuda Musannifek; âdetten kesilen, adet görmeyen veya hamile olan bayanların iddet süreleri ve talakları konusunda Hz. Peygamber'e sorulan sorular üzerine Talak sûresi 4. âyetin nâzil olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Hz. Peygamber ile bazı eşleri arasında geçen bir kısım üzücü olaylar üzerine Tahrim sûresi'nin nâzil olduğunu belirtmesi de bu konuda bir başka örnektir.⁷¹

2.2. Ahkâmü'l-Kur'ân

Ahkâmü'l-Kur'ân; Kur'ân'ın ibadetler, muameleler ve cezalar gibi konulardaki hüküm içeren âyetlerini ele alan ilimdir. Kur'ân'da Bakara, Âl-i İmran, Nisâ ve Maide sûreleri gibi sarîh ahkâm âyetleri muhtevî sûreler yanında, kendisinden istinbat yoluyla hüküm çıkarılabilen âyetler de bulunmaktadır. İmam-ı Şâfiî (öl. 204/820) gibi bazı İslam âlimleri Kur'an'ın ahkâm yönüne özel bir önem atfetmişlerdir. Tefsirlerinde bu konulara yer

⁶⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A3a.

⁶⁵ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A64a-A317a-A374b.

⁶⁶ Bk. el-Asr 103/2.

⁶⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A286b-A370a-A217a-A224a.

⁶⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A69a.

⁶⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A232b.

⁷⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A242b.

⁷¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A246a.

veren müfessirler olduğu gibi müstakil ahkâm tefsirleri de kaleme alınmıştır.⁷² Musannifek tefsirinde de Kur'an âyetlerindeki ahkâmın ele alındığı görülmektedir. Örneğin, Zümer sûresi 53. âyeti tefsirinde söz konusu hükmün şirke bulaşmamış bütün günahları kapsadığını ifade etmektedir. Bir sonraki âyette de Allah'ın günahkârlara tövbeyi emrederek bu genel ifadeyi kayıtladığını belirtmektedir.⁷³ Mâ'ûn sûresi tefsirinde de Sa'd b. Ebî Vakkas'a (öl. 55/675), 'Namazdan gafil olanlar, onu terk edenler midir?' diye sorulması üzerine Sa'd'ın: 'Hayır, onlar namaz vaktini geçirip de son anında kılanlardır. Şayet namazı terk etselerdi, terk etmeleri sebebiyle kâfir olurlardı' şeklindeki rivâyetini naklederek herhangi bir değerlendirmede bulunmaması, namazı terk edenlerle ilgili bir hükme de taraf olduğunu ima etmektedir.⁷⁴

Bazı müfessirler Hz. Süleyman'ın, Yüce Allah'ı zikre mani olacak derecede atları sevdiği ve bu durumu fark edince onların ayak ve boyunlarını kestiği konusundaki görüşlerden söz etmektedirler.⁷⁵ Musannifek de Sâd sûresi 33. âyeti bu yönde yorumlamakta, farklı görüşlere yer vererek bu konuda Ferrâ'dan (öl. 207/822) da delil getirmektedir. Bunları Allah'ın izni sonrasında kestiğini ve O'nun bazı şeyleri bir vakitte mubah kılıp, bir başka zamanda da yasaklayabileceğini belirtmektedir.⁷⁶ Aynı şekilde Yüce Allah'ın; Hz. Nuh, İbrahim, Musa ve İsa gibi peygamberlere din kıldığı hükümleri Hz. Muhammed'e de şeriat kıldığını anlatan âyette Hz. Nuh'a tavsiye edilen yasak hükmünün bir kimsenin annesi, kardeşi ve kızıyla evlenmesinin yasaklanması olduğunu belirtmektedir.⁷⁷

Ahkâmü'l-Kur'ân bağlamında Musannifek, Cuma namazıyla ilgili âyetteki "ذکر/zikr"⁷⁸ lafzından maksadın hutbe; "السعی/es-sa'y" in de hızlı yürümek, koşmak ve çalışmak manalarına geldiğini belirtmektedir. Aynı şekilde "وذرُوا البيع/alışverişi bırakın" ifadesinin sarîh emir olduğunu; fakat ulemanın ihtilaf ettiğini, Cuma vaktinde satış yapmanın haramlığı konusunda seleften Mücâhit (öl. 103/721) ve Mâlik b. Enes (öl. 179/795) gibi âlimlerin görüşlerini nakletmektedir. Musannifek'e göre "فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ/yeryüzüne dağılın..." emri vücut değil, ibâha ifade etmektedir. Hakeza ona göre "وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ"

⁷² Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/3-4.

⁷³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A33b.

⁷⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A373b.

⁷⁵ Bk. et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *el-Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, (Dimeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001), 21/196; el-Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Tefsîru'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmî, ts.), 5/93.

⁷⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A9b.

⁷⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A76a.

⁷⁸ el-Cuma 62/10.

الله/Allah'ın lütfundan nasip arayın" lafzı da tıpkı "فَاصْطَادُوا/avlanın"⁷⁹ emrindeki gibi azimet değil ruhsattır.⁸⁰ Cemaatle namaz konusunda da "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادِكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ..."⁸¹ /Ey iman edenler! Mallarınız da çocuklarınız da sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın..."⁸¹ mealindeki âyetin, 'cemaatle namazdan alıkoymasın' şeklinde tefsir edildiğini belirtmektedir.⁸²

Musannifek; hitabın hususi, hükmün umumi olması gibi Kur'ân'daki metodik bir ilkeye de değinmekte ve Kur'ân'da haber lafzında nehiylerin de bulunduğunu belirtmektedir.⁸³ Buraya kadarki örneklerin; Musannifek'in Kur'ân'daki ahkâm âyetlerini beyan ettiğini, eserinin kapsam açısından müstakil bir ahkâm tefsiri olmasa bile onun Kur'ân'ın ahkâm âyetlerinin tefsiri konusundaki yaklaşımını ortaya koyduğunu ifade edebiliriz.

2.3. Nâsîh-Mensûh

Nesih, sözlükte "izale etmek, kaldırmak, değiştirmek, nakletmek" anlamındadır.⁸⁴ Neshin terim anlamı da bir ayetin hükmünün diğeriyle ortadan kaldırılmasıdır.⁸⁵ Âyetleri tefsirinde nesh konusuna da değinen Musannifek; bir kısmını verdiğimiz, "لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ...⁸⁶ /...Bizim yaptıklarımız bize, sizin yaptıklarınız size. Sizinle bizim aramızda tartışmaya gerek yok..."⁸⁶ mealindeki sorumluluğu, doğruluğu, tebliği, tahammülü ve sabrı emreden âyetin; kıtal/seyf âyeti ile neshedildiğini belirtmektedir.⁸⁷ Söz konusu âyetin yorumunun da 'sizin deliliniz ile bizimki aynı düzeyde değildir. Bizimki derin ve kapsamlı sizinki ise tutarsız ve dayanaksızdır' şeklinde olduğunu kaydetmektedir.⁸⁸ Aynı şekilde konu bağlamında kendilerine fey' verilecek kimselerden söz eden Haşr sûresi 7. âyetin, ganimetlerden bahseden Enfâl sûresi'ndeki âyet ile nesholunduğunu ifade etmektedir. Çünkü zekât, malın zenginler arasında dönüp dolaşan bir meta olmasına engel

⁷⁹ el-Mâide 5/2.

⁸⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A231a-232b.

⁸¹ el-Münâfikûn 63/9.

⁸² Musannifek, *Tefsîr*, vr. A235b.

⁸³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A240a-A243a.

⁸⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir v.dğr., (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), "nsh" md., 6/4407

⁸⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/29; Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr*, 57.

⁸⁶ eş-Şûrâ 42/15.

⁸⁷ "فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ..." (et-Tevbe9/5).

⁸⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A77b.

olmak üzere emredilmiştir. 'Allah Resûlü de zekât almaktan menolunmuştur' şeklinde konuyu izah etmektedir.⁸⁹

Kimi kaynaklarda dini hükümlerdeki tedricîlik olarak belirtilen hususu Musannifek, nesh kavramıyla ifade etmektedir. Namazın öncelikle gece namazı olarak farz kılındığını, Hz. Peygamber ve ashabının ayakları şişene dek namaz kıldıklarını, fakat bir süre sonra bu durumun ikişer rekât halinde kılınan ve sonra da ziyadeleştirilen beş vakit namaz emriyle nesholunduğunu ifade etmektedir.⁹⁰ Hakeza Müzzemmil sûresinin, inananları zorda bırakan ilk âyetlerinin sûrenin son âyetleri ile nesh edildiğini belirtmektedir.⁹¹

Musannifek'in tefsir nüshasında yer almadığı için nesih bağlamında tartışma konusu olan Bakara sûresi 106 ve Nahl sûresi 101. âyetler hakkındaki yorumlarını bilemiyoruz. Fakat buradaki örnekler sadedinde şunu ifade edebiliriz ki, Musannifek; Kur'ân'ın önceki şeriatleri neshetmesi yanında kendi içerisinde bazı hükümlerde de neshin mümkün olabileceğini düşünmektedir.

2.4. Kısasü'l-Kur'ân

Kısas; izini sürmek, takip etmek, hikâye etmek ve açıklamak anlamlarındaki kıssa/قصة kelimesinin çoğuludur.⁹² Kısasü'l-Kur'ân; gaybî ve tarihi olaylar, durumlar ve haberler ile Kur'ân'ın nüzulü dönemindeki hadiselerden bahseden Kur'ân pasajlarını inceleyen ilimdir.⁹³ Musannifek, Kur'ân'ın isimlerini zikrederken bunlardan birinin de "kasas" olduğunu belirtmektedir. Âl-i İmrân 62 ve Yûsuf sûresi 3. âyetlerde geçen "القصاص/el-Kasas" kelimelerini buna delil olarak göstermektedir. Musannifek'in belirttiğine göre Kur'ân, önceki ve sonrakilerin haberlerini ihtiva etmektedir. Kur'ân'daki kıssaların maksadı da onların yolunu izlemek ve onlardan ibret almaktır. Kıssa lafzı, âyette bu anlamda kullanılmaktadır.⁹⁴

Allah'ın hikmeti ve muradı gereği Kur'ân'da bazı âyetler mücmel olarak ifade edilmiştir. Özellikle kıssalarda gördüğümüz bu metotla zaman, mekân veya olayın kahramanı hakkında bilgi vermek ya da ayrıntıdan bahsetmek yerine âyet fehvasındaki ilgili mesaja vurgu yapılmaktadır. Buna rağmen farklı kültürlerle karşılaşılması veya merak duygusu insanları kıssalardaki mezkûr boşlukları doldurma çabasına sevk etmiştir. Bu

⁸⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A212a.

⁹⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A280b-A285a.

⁹¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A284b.

⁹² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luga*, thk. Abdülgafûr Attâr, (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), "kss" md., 3/1051.

⁹³ Bk. Muhsin Demirci, *Tefsîr Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV, 2017), 158.

⁹⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B30a; el-Kasas 28/11.

minvalde sahabe dönemi ve özellikle hicrî birinci asrın ikinci yarısından itibaren yani tâbiîn dönemiyle birlikte isrâiliyyât tabir edilen bilgilerin Kur'ân tefsirine girdiği görülmektedir. Ekseriyetle rivâyet tefsirlerinde karşılaşılan bu durumu Musannifek'te de kısmen görmek mümkündür. “وَأَقْبَتْنَا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ” /Andolsun biz Süleyman'ı bir sınavdan geçirmiş, tahtının üstüne bir ceset koymuştuk; sonra o bize yöneldi”⁹⁵ mealindeki âyeti tefsirinde, S'alebî (öl. 427/1035), Mâverdî (öl. 450/1058) ve Kurtubî'de (öl. 671/1273) de anlatılan söz konusu cesedin kime ait olduğu, Hz. Süleyman'ın yüzüğünü alan cinnînin ismi, kaybolan yüzüğün bulunduğu mekân ve daha başka konularda sıhhati şüpheli bazı rivâyetler aktararak tefsir edilmektedir. Bu durum Musannifek'in Kur'ân'daki kıssalara yaklaşım tarzını da ortaya koymaktadır.⁹⁶ Bir başka yerde de âyet metninde hâss bir isim olarak belirtilmemesine rağmen Kur'ân'daki “نَفْسٍ وَاحِدَةً” /nefs-i vâhıde”⁹⁷ ifadesini Hz. Âdem ve onun eşi Havva olarak izah etmiştir.⁹⁸ Yeryüzü, sarsılmaz dağlar ve dünya üzerindeki muhtaç olduğu besinlerin yaratıldığı günlerin isimleri bağlamında Abdullah b. Selâm'ın (öl. 43/663-64) görüşünü nakletmektedir.⁹⁹ Canlıların Cuma günü yaratıldığını, Hz. Âdem'in de Cuma gününün son anlarında var edildiğini ve kıyametin o günde gerçekleşeceğini belirtmektedir.¹⁰⁰

Musannifek; Hz. Yunus'un kavmine azap inmek üzereyken onların, kendi içlerinde bulunan ilim sahibi bir kimseye müracaat etmeleri üzerine Hz. Yunus'un kızgınlıkla kavmine dönerek azaptan korunmaları için “يَا حَيُّ جِبِّنْ لَا حَيَّ وَبَا حَيُّ يَا مُحْيِي الْمَوْتَى وَبَا حَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ” /Ey kendisinden başka hiçbir diri olmayan! Ey ölüleri dirilten diri, Ey kendisinden başka ilah olmayan diri” anlamındaki sözleri söylemelerini istediği ve neticede azabın kaldırıldığını anlatmaktadır. Taramalarımız neticesinde kıssayla ilgili aktarılan mezkûr sözlerin kaynağına ilişkin tefsir ve hadis literatüründe benzer aktarımlara ulaşılmıştır.¹⁰¹

⁹⁵ Sâd 38/34.

⁹⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A10a; Ayrıca bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 8/207; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd., (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1383/1964), 15/202.

⁹⁷ ez-Zümer 39/6.

⁹⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A20b.

⁹⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A60a.

¹⁰⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A61b.

¹⁰¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A75a. Rivâyetin kaynaklarıyla ilgili bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15/210; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 17/303.

2.5. Mekkî-Medenî

Kur'ân âyet ve sûrelerinin bir kısmı Mekke, bir kısmı da Medine'de nâzil olmuştur. Ağırlıklı görüşe göre hicretten önce inenler Mekkî, hicretten sonra inenler de Medenî'dir.¹⁰² Diğer kutsal kitapların aksine defaten değil, peyderpey nazil olan Kur'ân'ın bu özelliğinin pek çok hikmeti bilinmekle birlikte onun doğru anlaşılması ve yorumlanmasına da etkisi inkâr edilemez. Musannifek, Müddessir sûresi'nin Kur'ân'ın ilk nâzil olan sûrelerinden biri olduğunu belirtmektedir.¹⁰³ Bununla birlikte kendisi, sûre ve âyetleri tefsirinde onların Mekkî veya Medenî olduklarına işarette çoğunlukla hassas davranmış değildir. Hal böyleyken onun naklettiği sebab-i nüzûl rivâyetlerinden sûre ve âyetlerin nüzûl yeri konusunda bir fikir de ortaya çıkmaktadır. Örneğin, Musannifek'in, “ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا ” *İnkârcılar dediler ki: Bu Kur'ân'a kulak vermeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırsınız*”¹⁰⁴ mealindeki âyette belirtilen sözün; Hz. Peygamber Kur'an okuduğunda ıslık çalıp el çırparak ona engel olmalarının istendiğini, bunun Ebû Cehil tarafından talep edildiğini belirtmesi âyetin Mekke'de nazil olduğunu göstermektedir.¹⁰⁵ Aynı şekilde Kalem sûresi'nde; olur olmaz yere yemin eden, sürekli ayıplayıp kusur arayan, laf taşıyan, kabalık, aşağılık, günahkârlık ve soysuzluk niteliklerinden sözü edilen kişinin Velid b. Muğîre olduğunu belirtmesi; mesaj, olay, kişiler ve mekân unsurları çerçevesinde meseleye bakıldığında mezkûr sûrenin Mekke döneminde nazil olduğu kanısında olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶

Musannifek'in sûre başlarında nüzûl yerlerini belirtmekte tesâhül gösterdiğini ifade etmiştik. Bununla birlikte tespit edebildiğimiz bir yerde Duhâ sûresi'nin Mekke'de nâzil olan üçüncü sûre olduğunu; burada ilk nâzil olan sûrenin Alâk, ikincisinin Kalem ve üçüncüsünün de Duhâ olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷

2.6. Fezâilü'l-Kur'ân

Kur'ân sûrelerinin değeri, üstünlüğü ve özellikleri bağlamında Kur'ân'ın faziletleri hususu gerek tefsirlerde gerekse tefsir usûlü eserlerinde ulûmü'l-Kur'ân'ın temel başlıklarından biri olarak yer almaktadır. Öncelikle şu ifade edilmeli ki, “Allah'ın kelamı

¹⁰² Süyûtî, *el-İtkân*, 35.

¹⁰³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A285a.

¹⁰⁴ el-Fussilet 41/26.

¹⁰⁵ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A65b.

¹⁰⁶ Bk. el-Kalem 68/10-16; Musannifek, *Tefsîr*, vr. A257b.

¹⁰⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A354b.

olan Kur'an'ın diğer sözlere üstünlüğü; O'nun, mahlûkata üstünlüğü gibidir."¹⁰⁸ Bununla birlikte Kur'an'ın kendi içerisindeki faziletten söz edilecekse sûre ve âyetlerinin nüzülü, hususiyetleri, muhtevası ve bunlara mahsus rivâyetler açısından meseleye yaklaşılmalıdır.¹⁰⁹

Pek çok tefsir usûlü kaynağında görüldüğü üzere Musannifek de el-Kur'ân, el-Kitap, el-Furkân, en-Nûr, ez-Zikr, er-Rûh, eş-Şifa ve el-Mesânî gibi kimisi sıfat kimisi de müstakil olarak zikredilen Kur'ân isimleri ile bunların anlam ve iştikaklarına değinmektedir.¹¹⁰ Bakara sûresi'nin faziletiyle ilgili İbn Hibbân'ın (öl. 354/965) Sahîh'inden şu rivayeti nakletmektedir: "إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ سَنَامًا، وَإِنَّ سَنَامَ الْقُرْآنِ الْبَقْرَةَ، مَنْ قَرَأَهَا فِي بَيْتِهِ لَيْلًا لَمْ يَدْخُلِ الشَّيْطَانُ بَيْتَهُ ثَلَاثَ لَيَالٍ، وَمَنْ قَرَأَهَا نَهَارًا لَمْ يَدْخُلِ" /Her şeyin bir zirvesi vardır. Kur'ân'ın zirvesi de Bakara sûresi'dir. Kim onu gece okursa üç gece şeytan onun evine giremez. Kim de onu gündüz okursa üç gün şeytan onun evine giremez."¹¹¹ Aynı şekilde sûre hususiyetleri bağlamında Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) Muvatta'ından,¹¹² Dârimî'nin (öl. 255/869) Sünen'inden,¹¹³ İbn Abdî'l-Berr'in (öl.463/1071) el-İstî'âb'ından¹¹⁴ bazı rivâyetleri aktardığı da görülmektedir.

Zümer sûresi'nin tefsirinde sûrenin fazileti ile ilgili olarak Vehb b Münebbih'ten (öl. 114/732) rivâyetle, "من أحب أن يعرف قضاء الله عز وجل في خلقه فليقرأ سورة الغرف" /Allah'ın mahlûkatı hakkındaki hüküm ve takdirini bilmek isteyen Ğuraf/Zümer sûresi'ni okusun" denildiğini nakletmektedir.¹¹⁵ Hz. Peygamber'in gece namazlarına kalkıp da namaza başladığında Zümer sûresi 46. âyetini okuduğunu belirtmektedir.¹¹⁶

"المثاني/el-mesânî"¹¹⁷ kelimesinin izahında mana bakımından iki vecih bulunduğunu ifade eden Musannifek, gerçekleri dile getirmek üzere Kur'ân'da kıssa, hüküm ve misallerin farklı yerlerde tekrarlandığını; va'd, va'id, cennet, cehennem, dünya ve ahiretin zikri gibi konu ve kavramların birbiri ardınca eşleştirildiğini belirtmektedir.¹¹⁸ Psikolojik rahatsızlık, nazar ve kem gözlerden muhafaza için Kalem sûresi 51. âyetin okunabileceğini, ilgili âyetin bu nevi hastalıklardan da korunmadaki faziletini ifade etmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla bu ve

¹⁰⁸ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/433.

¹⁰⁹ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 784.

¹¹⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B27a-B34b.

¹¹¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B3b; İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beirut, Muessesetü'r-Risâle, 1993/1414) "Kırâatü'l-Kur'ân", 46.

¹¹² Musannifek, *Tefsîr*, vr. B4a.

¹¹³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B3b.

¹¹⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B4a.

¹¹⁵ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A19a.

¹¹⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A32a.

¹¹⁷ ez-Zümer 39/23; el-Hicr 15/87.

¹¹⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A26a.

¹¹⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A261b.

benzeri rivâyetlerden hareketle konuyu değerlendiren Musannifek'in, fezâilü'l-Kur'ân ilkesini tefsirinde göz ardı etmediğini söylemek mümkündür.

2.7. Hurûf-ı Mukattaa

Kur'ân'da yirmi dokuz sûrenin başında kimi zaman müstakil bir âyet kimi zaman da içerisinde bulunduğu âyetin bir cüz'ü olarak mukattaa harfleri bulunmaktadır. Bunların yorumu ve durumu hakkında farklı görüşler mevcuttur. Musannifek de Bakara sûresi'ni tefsirinde Kûfe ve Basralıların bu konudaki görüşlerine ve "قلنا/kulnâ" tabiriyle sûre ve âyetler hakkındaki bilginin "sem'â"ya dayandığını ve tevkifi olduğunu belirterek kendi görüşüne yer vermektedir.¹²⁰ Usûl erbabının bunları birkaç mana çıkarılabilen müteşâbih lafızlardan saydıklarını, sahabe ve selefte göre hurûf-ı mukattaa'nın Allah'ın ilminden başkasının ihata edemeyeceği Kur'ânî bir sır olduğunu ve Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki vakf-ı lâzımın yerine göre iki görüşün ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹²¹ Bunlardan ikinci görüşe göre ise düşünme ile ilgili âyetler, haber/hadis ve aklî deliller hurûf-ı mukattaa'yı anlamaya veya bunların anlamlandırılabilmesine delalet etmektedir.¹²² Ayrıca hurûf-ı mukattaa bağlamında "الم/elif lâm mîm" in sarf, nahiv, mantık ve meânî noktasında izahını yapan Musannifek mezkûr lafzın i'râbıyla ilgili muhtemel farklı görüşlere de değinmektedir.¹²³ Musannifek'in belirttiğine göre İbn Abbâs'tan rivâyetle bir görüşe göre de "الم/elif lâm mîm" Allah'ın isimlerindedir. Yüce Allah, şanı ve değeri sebebiyle bununla kasmde bulunmaktadır. Harfu'l-kasem mahzuftur. Cevâbu'l-kasem ise "ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ..." /İşte kitap; onda asla şüphe yoktur."¹²⁴ mealindeki âyettir. Âl-i İmrân, Ankebût, Lokman, Rûm ve Secde sûresi gibi "الم/elif lâm mîm" in geçtiği diğer sûrelerde de durum böyledir.¹²⁵

Musannifek, hurûf-ı mukattaa'nın cümmel/ebced hesabı gibi harflerin sayılara delaleti ve ümmetlerin ecelleriyle ilgili rivâyetlere yer verir ki aynı rivâyetleri hem Râzî'de hem de diğer kaynaklarda görmek mümkündür.¹²⁶ Musannifek, sûrelerin evvelinde geçen hurûf-ı mukattaa konusunda farklı rivâyetlerin nakledildiğine işaret etmektedir. Kendisi de

¹²⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B5a.

¹²¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B6b; B7a.

¹²² Musannifek, *Tefsîr*, vr. B9b; bu görüşle ilgili şu âyetlere yer vermektedir: el-Mâide 5/15; en-Nisâ 4/82-83; Muhammed 47/24; eş-Şuarâ 26/194-195.

¹²³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B6a-B18a-B18b-B19a-B20b.

¹²⁴ el-Bakara 2/2.

¹²⁵ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B14a.

¹²⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B15a; Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/7-254; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü'ş-şihâb alâ tefsîri'l-Beyzâvî*, (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 1/171; Muhammed b. Abdulazîm, ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2005), 1/162-190-231.

tefsirinde bunlara değinmeden geçmemektedir. Bu bağlamda Kalem sûresi'ndeki “ن/nûn” lafzı hakkında İbn Abbâs'ın; yazı yazılan “divit” dediğini, bazılarının da yeryüzünün, üzerinde bulunduğu bir “balık” olduğunu belirttiklerini anlatmaktadır.¹²⁷

2.8. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem, kendisinde kapalılık olmayan, manasına delaleti açıkça anlaşılabilen; müteşâbih ise benzerlik ve kapalılık gibi nedenlerle manasına delaleti açıkça anlaşılabilen âyetler için kullanılan bir terimdir.¹²⁸ Âl-i İmrân sûresi'nde Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihâtının bulunduğu belirtilmektedir.¹²⁹ Kur'ân'ın her âyeti anlaşılabilirlik bakımından eşit derecede değildir. Bazı âyetler başka bir delile ihtiyaç göstermeyecek derecede akli bir delaletle anlaşılacak derecede açık ve anlaşılır iken bazı âyetler bu noktada başka birtakım delillerin bulunmasını gerektirmekte, başka benzer manalara da yorumlanabilmektedir. Bu yüzden Hz. Ali (öl. 40/661), Abdullah b. Abbâs'ı (öl.68/687) haricilerle tartışmaya gönderirken zûvücûh özelliğinden dolayı onlara Kur'ân'dan değil, sünnetten delil getirmesini istemiştir.¹³⁰

Arş, kürsî ve istiva gibi konular müteşâbihâtındadır. Musannifek, Sâd sûresi 34. âyetteki Hz. Süleyman'ın tahtı/yatağı ile ilgili Bakara sûresi'ndeki “الكرسي/el-kürsî” lafzına atıfta bulunarak müteşâbih olan bu kavramı bazı kelimelerin “ilim” olarak tevil ettiklerini ve bunu da “ولا يكرسى علم الله انسان” şeklinde söylediklerini belirtmektedir.¹³¹ Zümer sûresi'nde de “ينزل الله عز وجل على كرسية لفصل القضاء” ibaresiyle Allah'ın, nebi ve şehitleri de şahit getirerek kitabı ve adalet terazilerini de ortaya koyacağı bir günde aralarında adaletle hükmedeceği esnada tahtından inmesinden söz etmektedir.¹³²

Musannifek, Mü'min sûresi 7. âyeti tefsirinde ise arşı taşıyan melekler ve onların özellikleriyle ilgili bazı hadis kaynaklarında ve Taberî (öl. 310/922), Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) gibi müfessirlerin tefsirlerinde detaylı bilgiler

¹²⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A255b.

¹²⁸ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Dersaâdet, ts.), 282.

¹²⁹ Âl-i İmrân 3/7.

¹³⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B45a-B45b.

¹³¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A9b.; “Kürsî” kelimesini diğer bazı müfessirler de “Allah'ın ilmi” şeklinde tefsir etmektedir. (Bk. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 2/161.

¹³² Musannifek, *Tefsîr*, vr. A37a.

veren rivâyetleri aktarmaktadır.¹³³ Allah'ın ilk önce arşı yarattığını belirten rivâyeti naklederken onun mahiyeti ve oluşumu ile ilgili açıklamalara da değinmektedir.¹³⁴

Fussulet sûresi'ndeki "... استَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ.../Sonra semaya yöneldi..."¹³⁵ ifadesindeki "istiva" tabirini, Allah'ın henüz duman halindeki göğü desteklemesi ve yükseltmesi şeklinde izah etmektedir. Bu bağlamda Allah'ın yeryüzünü yaratması sonrasında gökyüzünü yarattığını; rızıkların takdiri, dağların yerleştirilmesi, canlılar, nehir ve ağaçların yaratılmasının ise gökyüzünden sonra olduğunu belirtmektedir.¹³⁶ Hâlbuki Kur'ân'ın diğer âyetlerinde gökyüzü ve yeryüzünün yaratılış önceliği farklı şekillerde geçmektedir. Çünkü söz konusu âyetlerde kronolojik sıralamadan ziyade sadece Allah'ın nimetleri sıralanmak istenmektedir.¹³⁷

2.9. İ'câzü'l-Kur'ân

İ'câz, âciz ve zayıf bırakmak demektir.¹³⁸ Kur'ân terkihiyle birlikte kullanıldığında muhteva ve edebî özellikleri bakımından onun bir benzerinin meydana getirilemeyeceğini anlatan ilmi ifade etmektedir. İslam âlimleri Kur'ân'ın nazım, dil, üslup, lafız ve mana gibi belâgat ve i'câz yönlerini araştırmışlar, bu konuda üstün edebî eserler yazmışlardır. İlâhî bir kelim olmasa, naziresinin yapılamaması ve muhaliflerine meydan okuması Kur'ân'ın mu'cize olduğuna delalet etmektedir.¹³⁹ Musannifek'e göre de i'câz, Kur'ân'ın bir özelliğidir. Bu konuda herhangi bir şüpheye de mahal yoktur. Buna işaret eden delillerden birisi de Hz. Peygamber'in daha önce ne bir kitap okumuş, ne de yazı yazmış olmasıdır.¹⁴⁰ Kur'ân'ın i'câzını, onun bir beşer sözü olmadığını, kuvvetli ve kudretli bir yaratıcının kelim olduğunu gösteren bir başka delil ise sûre başlarındaki hurûf-ı mukattaalardır.¹⁴¹ Musannifek, Kur'ân'ın i'câzı bağlamında "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" /Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı

¹³³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A40a; Bk. Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 21/354; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-A'rabî, 1407/1986), 4/151; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/487; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-A'rabî, ts.), 12/299; 24/45.

¹³⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A61a.

¹³⁵ el-Fussilet 41/11.

¹³⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A60b-61a.

¹³⁷ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, (İstanbul: İnsan, 1997), 7/31.

¹³⁸ Cevherî, *Tâcü'l-luga*, "acz" md., 3/883.

¹³⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüşşâfi Muhammed, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, 1422/2001), 1/52.

¹⁴⁰ el-Ankebût 29/48.

¹⁴¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B13b-14a.

kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”¹⁴² mealindeki âyeti zikrederken; şayet yeryüzünü su kaplasa, bütün mushaflar suya düşse bile Kur’ân’ın silinip yok edilemeyeceğini belirtmektedir. Bunun bir kinaye olduğuna da değinen müellif onu ezberleyen hafızların zihin ve gönüllerinde Kur’ân’ın daima korunacağını, eserinin yeryüzünden silinemeyeceğini, tebdil, tağyir ve tahrifin ona asla sirayet edemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁴³

Kur’ân’ın edebî üslûbu, belâgat ve îcâzî özellikleri de onun îcâzını gösteren unsurlardandır. Tefsirinde Kur’ân’ın îcâzî yönlerine işaret eden Musannifek Bakara sûresi’ndeki “و مما رزقناهم ينفقون.../...Kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar” mealindeki âyetteki “من/min” harf-i cerrinin teb’îydiyye olduğunu belirttikten sonra burada mef’ûlün fiilden önce gelmesinde tahsis ve kasr gibi bir nükte bulunduğunu anlatmaktadır.¹⁴⁴ Yani sadece rızık olarak verilenlerden infak edilmeli, bunlar dışındakiler infak kapsamından çıkarılmalıdır. İnfak ise rızkın tamamından değil bir kısmından yapılmalı; Allah ve insanlar tarafından kınanmamak, itaba uğramamak için tedbirli olunmalı, israf edilmemelidir.

Kur’ân, belagât ve îcâzî özellikleriyle bütün edebî eserlerin zirvesindedir. Bu durumun göz ardı edildiği her türlü anlama yaklaşımı Kur’ân’ın gerçek manasını kavrama noktasında kısır ve yetersiz kalacaktır. Kur’ân’ın îcâzına işaret eden Musannifek bu bağlamda hazif, ihtisar, takdim-te’hîr, izmâr ve kinaye gibi me’ânî ve bedî ilmiyle ilgili edebî sanatlara da değinmektedir. Mü’min sûresi 35. âyetteki “كَبُرَ مَقْتًا”/nefrete sebep oldu” ifadesinde izmâr olduğunu, te’vîlinin de “كبر جدالهم و قولهم مقتًا”/tartışma ve sözleri nefrete sebep oldu” şeklinde olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁵

Bir karine ve delile istinaden, zikredilen kısmın maksadı anlatmaya yeterli olması sebebiyle sözün tamamı veya bir kısmının cümleden düşürülmesine hazif denilmektedir.¹⁴⁶ Bu anlamda Musannifek, bazı âyetlerdeki haziflere de değinmektedir. “أَفَمَنْ يَبْتَغِي بَوَجهِهِ سُوءَ الْعَذَابِ”/Kıyamet gününde o şiddetli azaba karşı kendini (çaresizlikten) yüzüyle korumaya çalışan kişi mi...”¹⁴⁷ mealindeki âyette hazif bulunduğunu ve cevaben te’vîlinin de kıyasın tamamlayıcı unsuru olması bakımından “كمن يأتي امنًا يوم القيامة”/Kıyamet gününde güven içinde

¹⁴² el-Hicr 15/9.

¹⁴³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B23a.

¹⁴⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B53b.

¹⁴⁵ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A56b; Ayrıca bk. A11a-A30a-A41a-A43a-A47a-A267a.

¹⁴⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3/102.

¹⁴⁷ ez-Zümer 39/24.

gelen kişi gibi mi..." şeklinde olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁸ Kur'ân'ın pek çok yerinde cevabı mahzûf ifadelerin bulunduğunu belirten Musannifek, Tekasür sûresi'ndeki " كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ /Hayır, keşke kesin bir bilgiyle bilmiş olsaydınız"¹⁴⁹ mealindeki âyetin cevabının da 'Çoklukla övünmek sizi oyalamazdı' şeklinde hafzedildiğini belirtmektedir.¹⁵⁰ Yine Fîl sûresi'ndeki "الم تر /görmedin mi?" ifadesinin Kur'ân'ın pek çok âyetinde olduğu gibi "العلم/el-ı'lm" den kinâye olduğunu belirtmektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla bu ve benzeri örnekler i'câzü'l-Kur'ân konusunun Musannifek'in tefsirinde önem atfedilen ulûmü'l-Kur'ân maddelerinden biri olduğunu göstermektedir.

2.10. Ahrufü's-Seb'a ve Kırâat-i A'shara

Kur'ân'ın anlam zenginliği ve derinliğinin boyutlarından biri de kıraatlerdir. Yedi kıraatin dışındakileri şâz kabul eden Musannifek, tefsirinde zaman zaman kıraat farklılıklarına temas ederek bir kısım anlam inceliklerine işaret etmektedir.¹⁵² Bakara sûresi'ni tefsirinde "الم/elif lâm mîm" in okunuşu bağlamında, Fâtiha sûresi'ni tefsir ettiği birinci defterde kıraat-ı seb'a'nın tevatüre bağlı olduğunu anlattığını belirtmektedir.¹⁵³ Bu bağlamda yer yer kıraatlere de değinen Musannifek, "إِشْتِ كِتَابَ لَا رَبِّبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ /İşte kitap; onda asla şüphe yoktur. O, günahattan sakınanlar için bir rehberdir." mealindeki âyetteki kıraatleri şöyle sıralamaktadır:

a) Âyetteki "هُدًى /hüden" ifadesindeki "ه/hâ" harfinin "و/vâv" sız olarak dammeli okunması ki bu evlâ olan kıraat olup Zührî (öl. 124/742) ve ona tabi olanların kıraatidir.

b) İbn Kesîr'in (öl. 120/738) "فِيهِ/fihî" şeklinde "ي/yâ" harfinin eklenip gösterilmesiyle okumasıdır.

c) "فِيهِ/fihû" şeklinde "و/vâv" harfi eklenip "ه/hâ" harfini dammeli okumaktır.

d) Bir diğer kıraat şekli de "هُدًى/fihî hüden" lafzındaki "ه/hâ" harflerinin idğam edilerek "فِيهِ/fihhüden" şeklinde okunmasıdır.

e) Beşinci bir okuyuş da "ي/yâ" sız olarak "هُدًى/fihî huden" şeklinde "ه/hâ" harfini kesreli okumaktır.¹⁵⁴

¹⁴⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A26b.

¹⁴⁹ et-Tekâsür 102/5.

¹⁵⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A369b.

¹⁵¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A371b.

¹⁵² Bk. Çelik, "Fatih Sultan Mehmet Han", 1/153.

¹⁵³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B17a.

¹⁵⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. B41a.

Musannifek, Mü'min sûresi 19. âyeti tefsirinde Mekke kıraat imamlarından biri olarak meşhur olmasına rağmen yedi ve on kıraat ile ilgili kaynaklarda kıraati pek tercih edilmeyen İbn Muhaysın'ın (öl. 123/741) "خائنة/hâine"¹⁵⁵ kelimesini "خيانة/hıyâne" şeklinde okuduğu ile ilgili görüşüne yer vererek her hangi bir değerlendirmede de bulunmamaktadır.¹⁵⁶ Bir başka yerde de "وَالْعَصْرُ" ve "بِالصَّبْرِ" lafızlarının İbn Mes'ûd (öl. 32/652) ve bir kısım Kûfelilerin kıraati olarak vakıf halinde "وَالْعَصْرُ" ve "بِالصَّبْرِ" şeklinde okunduğunu belirtmektedir.¹⁵⁷ Kevser sûresi'ndeki "أَعْطَيْنَاكَ/a'taynake" lafzının "أَنْطَيْنَاكَ/entaynâke" şeklinde de okunduğunu söyler fakat okuyan kişi veya manaya etkisi konusunda hiçbir görüş belirtmez.¹⁵⁸

Kur'ân'ın nüzülü ve metinleşme sürecine atıfta bulunan Musannifek, Şûrâ sûresi 1 ve 2. âyetler bağlamında İbn Mes'ûd'un (öl. 32/652) şahsî mushafında söz konusu âyetlerin "ع/a'yn" harfinin hazfi ile "حَمْسَق/hâ-mîm-sîn-kâf" biçiminde yazıldığını ve İbn Abbâs'ın (öl. 68/687) kırâatinin de bu şekilde olduğunu anlatmaktadır.¹⁵⁹ Dil açısından en meşhur ve güzel okuyuş şekline işaret ederek mushaflardaki bazı kelimelerin harflerinin hazfedilmesiyle birlikte farklı kıraatlerin bulunduğunu da belirtmektedir.¹⁶⁰ Cuma sûresi'ndeki "فَاسْعَوْا/fes'a'v"¹⁶¹ kelimesini Hz. Ömer (öl. 23/644), İbn Mes'ûd (öl. 32/652) ve başkalarının "فَامَضُوا/femdû" şeklinde okuduklarını, hatta İbn Mes'ûd'un "فَاسْعَوْا/fes'av" okunuşunu inkâr ettiğini ve 'şayet öyle okusaydım ridam düşene kadar koşardım' dediğini ifade etmektedir.¹⁶²

Kıraatlerdeki anlam farklılıklarına değinen Musannifek, Âsım'dan (öl. 127 /745) bir rivâyette, Tahrîm sûresi'ndeki "صَدَقْتُ/saddekat" lafzının "صَدَقْتُ/sadekat" şeklinde; yine aynı âyetteki "بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ/Rabbinin kelimeleri ve kitapları"¹⁶³ ifadesinin "بِكَلِمَةٍ رَبِّهَا وَكُتَابِهِ/Rabbinin kelimesi ve kitabı" şeklinde de okunduğunu ifade etmektedir. Buna göre de kelime lafzından Hz. İsa'nın kul ve peygamberliği; kitap lafzından da İncil'in anlaşılmasının uygun olabileceğini; cemî/çoğul okunduğu takdirde de Hz. Meryem tarafından İncil, Tevrat ve Zebur'un kabul edildiğinin anlaşılacağını belirtmektedir.¹⁶⁴

¹⁵⁵ el-Mü'min 40/19.

¹⁵⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A43b.

¹⁵⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A369b.

¹⁵⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A374b.

¹⁵⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A73b; İki sahâbi arasındaki farklı kıraat anlayışına Haşr sûresi tefsirinde de değinmektedir. Bk. Musannifek, *Tefsîr*, vr. A212a.

¹⁶⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A82a.

¹⁶¹ el-Cuma 62/10.

¹⁶² Musannifek, *Tefsîr*, vr. A231b.

¹⁶³ et-Tahrîm 66/12.

¹⁶⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A250b.

2.11. Vücûh ve Nezâir

Kur'an'da geçen bir kelimenin farklı yerlerde kazandığı çeşitli manaları inceleyen bilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adına vücûh ve nezâir denilmektedir.¹⁶⁵ Kur'ân tefsirinin kelime izahlarıyla başladığı düşünülmektedir. Bu anlamda hicrî ikinci asırdan itibaren Kur'ân'da geçen bu özellikteki kelimeleri inceleyen, vücûh ve nezâir konusuna özel önem veren eserlerin yazıldığı görülmektedir. İlahî muradın yüklendiği en küçük anlam öbekleri olan Kur'ân lafızlarının doğru anlaşılabilmesi için bu durumun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Vücûh, birden fazla manada kullanılabilen müşterek lafızdır. Bir başka ifadeyle yazılışı/hattı aynı lafzın farklı yerlerde muhtelif anlamlar ifade etmesidir. Nezâir ise aynı lafızlara sahip kelimelerin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasıdır.¹⁶⁶ Bu bağlamda Sâd sûresi'ndeki “رَحْمَةً رَّبِّكَ/Rabbinin rahmet hazineleri”¹⁶⁷ ifadesinde geçen “رحمة/rahmet” kelimesinin burada “رسالة/risâlet” anlamında olduğunu belirten Musannifek, bu düşüncesini başka âyetlerle de desteklemektedir.¹⁶⁸ Mü'min sûresi'nde ise kalp ve bedenlere canlılık veren “الروح/er-rûh” kelimesinin “الوحي/el-vahy” anlamında olduğunu belirttikten sonra diğer âyetlerden örnekler vermektedir.¹⁶⁹ Kur'ân'da farklı manalarda kullanılan kelimelerden biri de “vahy/وحى” dir. Bu duruma dikkat çeken Musannifek “الوحى/evhâ” fiilinin takdir etmek, düzenlemek ve emretmek anlamında olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁰ Bu noktada Şûrâ sûresi'ni tefsirinde “الروح/er-rûh” kelimesinin vahy anlamına geldiğini; ruhların bedenler için can olduğu gibi kalbe hayat vermesinden ötürü kitabın da rûh olarak isimlendirildiğini kaydetmektedir.¹⁷¹

Genellikle tefsir usûlü eserlerinde nezâir kavramı bağlamında “النار/en-nâr”, “الجحيم/el-cehîm”, “السقر/es-sakar” ve “الحطمة/el-hutame” lafızlarının cehennem anlamında nezâir konusunun örnekleri olduğu belirtilmektedir.¹⁷² Musannifek de cehennemın altıncı kapısına; kıran, parçalayan ve öğüten manasında “الحطمة/el-hutame” isminin verildiğini; hatta çok yemek yiyerek adeta her şeyi öğüten insana da “الحطمة/el-hutame” denildiğini

¹⁶⁵ Farklı tanımlamalar için bk. Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci”, *Bilimname*, 14/1, (2008), 7-33.

¹⁶⁶ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 346.

¹⁶⁷ Sâd 38/9.

¹⁶⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A3b.

¹⁶⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A42b.

¹⁷⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A61b.

¹⁷¹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A87a.

¹⁷² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: TDV., 1997), 185; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

belirtmektedir.¹⁷³ Bir başka yerde de benzer örneklerinin Kur'ân'ın pek çok yerinde bulunabileceğini belirterek “يؤس/yeûs” ve “قنوط/kanût” kelimelerinin lafız olarak birbirinden farklı; fakat anlam bakımından birbirinin aynı olduklarını kaydetmektedir.¹⁷⁴

2.12. Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Suver

Münâsebet; yakınlık, benzerlik ve uyumluluk anlamında bir kelimedir. Kur'ân'ın âyet ve sûreleri arasındaki mana, umum-husus, zıtlık-benzerlik ve sebep-sonuç gibi aklî ve hissî bazı konulardaki irtibata münâsebâtü'l-ây ve's-suver denilmektedir.¹⁷⁵ Kur'ân'ın nüzûl sürecinin çeşitli zamanlarda ve birtakım sebeplere binaen tamamlanmış olması, onun kendi içerisindeki irtibat ve bütünlüğe dikkat edilmesini gerektirmektedir. Her ne kadar âyet ve sûrelere ayrılmış olsa da Kur'ân'ın kendine özgü hususiyetlerinden biri de söz konusu bölümler arasındaki münasebettir. Bu bağlamda Musannifek, Kureyş sûresi'ndeki “لِإِلَافٍ/li-îlâfi”¹⁷⁶ lafzının başındaki “ل/lâm” harfinin bir önceki sûre ile irtibatına delalet ettiğini ifade etmektedir. Ona göre buradaki “ل/lâm” harfi, sözü öncesine bağlamak/sıla içindir. Yani, 'Ashâb-ı Kureyş'in yazın Yemen'e, kışın da Filistin'e yapmış oldukları kervan yolculuklarındaki güvenliklerini sağlamak için Allah, Ashâb-ı fil'e böyle yaptı. Onları Ashâb-ı fîl korkusundan korudu. O halde onlar Allah'a ibadet etsinler' denilmektedir. Belki de bu durumdan olsa gerek Hz. Ömer (öl. 23/644) akşam namazının ikinci rekâtında bu iki sûreyi birleştirerek okumuştur.¹⁷⁷

Sûre ve âyetler arasındaki anlam ve üslup irtibatı tefsirlerde yer yer değinilen konulardandır. Musannifek, Asr sûresini tefsirinde bu sûrenin Tin sûresine benzediğini kaydetmektedir.¹⁷⁸ Bir başka yerde de Fussilet sûresi 36. âyet ile İsrâ sûresi 53. âyet arasında lafız ve mana irtibatı bakımından karşılaştırmaya değer bir benzerlik olduğunu belirtmektedir.¹⁷⁹ Aynı şekilde Musannifek'e göre Kiyâme sûresi'nin başındaki “لَا/lâ”, sıla veya yeniden dirilmeyi inkâr edenlerin düşüncelerini red anlamına gelmektedir. Çünkü Kur'ân'ın bir kısmı diğer kısmıyla ittisal halindedir.¹⁸⁰ Âyetlerdeki atıf ve edat gibi lafzî unsurlar ile anlam akışındaki aklî zorunluluklar bunun açık göstergelerindedir.

¹⁷³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A370b.

¹⁷⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A71b.

¹⁷⁵ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 695.

¹⁷⁶ el-Kureyş 106/1.

¹⁷⁷ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A372b.

¹⁷⁸ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A369b.

¹⁷⁹ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A68a.

¹⁸⁰ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A290a.

2.13. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Mübhem; anlam ve mahiyeti belirtilmeyen, kapalı ve gizli olan şey demektir.¹⁸¹ Mübhemâtü'l-Kur'ân ise ifade ve üslûba zenginlik katmak, meşhur ve malum olan faili beyana ihtiyaç duymamak, bir yerde açıklandığı için diğer yerde açıklamaktan istiğna etmek gibi hikmet ve gerekçelerle Kur'ân'da varlıkların ism-i işâret, ism-i mevsûl ve zamirlerle ifade edildiği yerleri araştırma konusu edinen ilimdir.¹⁸² Kur'ân'ın bu hususiyetteki âyetlerine de değinen Musannifek; Fussilet sûresi 29. âyette inkâr edenleri saptırdığı anlatılan ve ism-i mevsulle (الَّذِينَ) işaret edilen cin ve insandan maksadın iblis ile Âdemoğlu Kâbil olduğunu ifade etmektedir.¹⁸³ Aynı şekilde 33. âyetteki “من/men” ism-i mevsûlü ile anlatılan Allah'a çağırın kişinin; peygamber, âlim veya hayra davet eden her kişiye şamil olduğunu beyan etmektedir. Burada kastedilenin müezzinler olduğunu belirten Hz. Aişe (öl. 58/678) rivâyetini de nakletmektedir.¹⁸⁴

Bir kısmı ismi, bir kısmı da sıfatı olmak üzere Kur'ân; Furkân, Kitâb ve Zikir gibi farklı lafızlarla kendinden bahsetmektedir.¹⁸⁵ Bununla ilgili olarak Musannifek, Teğâbün sûresi 7. âyette ism-i mevsûl ile Kur'ân'dan söz edildiğine, onun bir isminin de “النور/en-Nûr” olduğuna işaret etmektedir.¹⁸⁶

Sonuç

Yüce Allah tarafından insanlara gönderilen Kur'ân, azim ve kerim bir kitaptır. Kur'ân, nâzil olduğu dönemden itibaren tekrar tekrar okunan; lafzı, manası, dili ve belâgat özellikleri gibi yönleriyle sürekli araştırılan bir kaynaktır. İlmî, nazarî ve fiilî noktalarda Kur'ân'a gösterilen azami hassasiyet neticesinde insanların ve çağların özellikleriyle paralel olarak farklı Kur'ân anlayış ve yorumları ortaya konmuştur. Bu minvalde kimi zaman özel gayretler, kimi zaman da komisyon veya idari tasarruflarla yürütülen faaliyetler sonucunda muhtelif eserler kaleme alınmıştır. Osmanlı dönemi müfessirlerinden Alâüddîn Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî(Musannifek) (öl. 875/1470) de böyle bir gayret içerisine girerek elimizdeki nüshalar üzerinden değerlendirmeye çalıştığımız mezkûr tefsirini kaleme almıştır.

¹⁸¹ Cevherî, *Tâcü'l-luga*, “bhm” md., 5/1875.

¹⁸² Süyûtî, *el-İtkân*, 765-783.

¹⁸³ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A66a.

¹⁸⁴ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A67a-b.

¹⁸⁵ Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/94; Süyûtî, *el-İtkân*, 135.

¹⁸⁶ Musannifek, *Tefsîr*, vr. A237b.

Erken yaşlarda eser yazmaya başlayan Musannifek; hızlı yazma yeteneği, muhakeme gücü, ilmî derinliği, birikimi, meseleleri ele alış biçimi ve gayretiyle şerh, telif ve derleme türlerinde eserler yazmıştır. Aldığı eğitim, dönemin yazın kültürü ve siyasi idarenin etkisiyle eserlerini Arapça ve Farsça kaleme almıştır. Bu durumun yansımalarını tefsirinde de görmek mümkündür. Tefsirinde hem dirayet hem de rivâyet yönteminin izlerini görebildiğimiz Musannifek, belâgat konuları ve edebî izahlarıyla da oldukça dikkat çekicidir. Tefsirinde sade bir dil kullanmakta, tekrarlar ve sözü uzatacak gereksiz izahlardan da kaçınmaktadır. et-Tefsîr ve'l-müfessirûn gibi yakın dönem meşhur tabakat kitaplarında isminden bahsedilmemiş olsa da Katip Çelebi, Tâşkoprîzâde ve Bursalı Mehmed Tahir'in eserlerinde Musannifek'ten söz ettikleri görülmektedir.

Bu araştırmamızda her biri ayrı bir bilimsel çalışma konusu olan ulûmü'l-Kur'an maddelerini detaylıca değerlendirmekten ziyade bunlarla ilgili olarak Musannifek'in Kur'an'ı tefsir metodu ve yaklaşımındaki tespitlerimizden örnekler verilmeye çalışılmaktadır. Araştırmamızın başından itibaren ifade edilen bütün bu bilgiler bize Musannifek'in Kur'an tefsirindeki yetkinliğini, yazmış olduğu tefsirin zamanın şartları içerisinde ulûmü'l-Kur'an ve tefsir usûlü açısından üstün konumunu göstermektedir. Ulûmü'l-Kur'an maddeleri elbette buradakilerden ibaret değildir. Fakat burada Musannifek hakkında yeterli kanaat oluşturacağı düşünülerek makale sınırları çerçevesinde sayıları farklılık arz eden pek çok ulûmü'l-Kur'an konusundan sadece bir kısmına yer verilmektedir. Tamamına yakını dikkatle okumaya çalıştığımız Musannifek'e ait yazma tefsir nüshaları; konusu, muhtevası ve üslûbu bakımından ilmî araştırmaya değer niteliktedir. Farsça ve Arapça olarak kaleme alınan ilgili tefsir nüshasında Kur'an'ın yetmiş beş sûresi ve Bakara sûresinin beş âyetinin tefsirine yer verilmektedir. Bir tefsir eseri olması sebebiyle her ne kadar Esbâbu'n-nüzûl, Vücûh ve Nezâir, Fezâilü'l-Kur'an, Mekkî-Medenî, Kısasü'l-Kur'an, Hurûf-ı mukattaa ve İcâzü'l-Kur'an gibi Kur'an ilimleri ve usûl konuları hususi başlıklar altında ele alınmamış olsa da söz konusu maddelere yapılan atfların âyetleri tefsirde önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Araştırmalarımıza dayanarak sonuçta şunu ifade edebiliriz ki, eserlerinden de anlaşılacağı üzere Musannifek velût bir şahsiyettir. Mezkûr ana ve alt başlıklar noktasında Musannifek; kaynak, üslup ve yöntem bakımından klasik tefsir geleneğini devam ettirmiş, Kur'an'ı anlama ve yorumlamakta ulûmü'l-Kur'an ve tefsir usûlünün temel konularını tefsirine uygulamıştır.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-A'rabî. ts.
- Bangi İsmail. *Farsça Dilbilgisi*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1390/1971.
- Başkan, Yahya. "Siyasi Mekân Değişikliğinin Eser Telifine Yansımaya Bir Örnek: Musannifek". *Doğu Araştırmaları*. 10/1 (Ocak 2012), 117-122.
- Bedeva, Abdullah. *Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Bistâmî Musannifek'in Kaside-i Bürde Şerhi'nin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâ'limu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi/Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm, el-Cu'fî. *el-Câmu's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Tâhir, Bursalı Mehmed. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire. 1333/1914.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, 11. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luga*, thk. Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çelik, Ersin. "Fatih Sultan Mehmet Han'ın Emriyle Yazılan Farsça Tefsir". *Osmanlı Döneminde Tefsir*. ed. Hidayet Aydar v.dğr., 131-160. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 65. Basım, İstanbul: İFAV, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2017.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh. *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-efsîr*. Dimeşk: Dâru'l-ğavsânî, 1427/2007.
- Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâfî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. A. Abdüşşâfî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, 1422/2001.
- Hanbelî, Ebü'l-Ferec Abdü'l-Hayy b. İ'mâd. *Şezerâtü'z-zeheb fi ehbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir el-Arnâût. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1413/1993.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-şihâb alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büsî. *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Beyrut:Muessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir v.dğr., Kahire: Dâru'l-meârif, ts.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci". *Bilimname*. 14/1, (2008), 733.
- Karaver, Ümit. "Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve Tefsir Alanındaki Çalışmaları". *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*. ed. Harun Abacı vd 69-109. İstanbul: İsar, 2019.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırî, 1383/1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîru'l-Kur'ân(en-Nüket ve'l-uyûn)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmî, ts.
- Mevdûdî. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1417/1997.

- Öztürk, Mustafa. "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış". *Osmanlı Toplumunda Kur'ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I.* ed. Bilal Gökçür v.dğr., İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1422/2002.
- Salih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersâadet, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi u'lûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1427/2007.
- Şâhrûdî (Musannifek), Alâüddin Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî. *Tefsîru Musannifek*. Konya İl Halk Kütüphanesi, 3759: 1a-403b. Konya Yazma Eser Kütüphanesi.
- Şâhrûdî (Musannifek), Alâüddin Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî. *Tefsru Musannifek*, Veliyyuddîn Efendi, 169: 1a-86b. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmulî. *el-Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. Dımeşk: Muessesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Taşdelen, Sinan. *Musannifek Alaaddin Ali Bin Muhammed'in Mevlânâ'nın Mesnevî'si ile İlgili Risâlesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Tâşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'İlmî, 1405/1985.
- Tâşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-Nu'mânî fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-'Osmânî*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, ts.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Musannifek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-A'rabî, 1407/1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fi u'lûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütubi'l-A'rabî, 1376/1957.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 15. Baskı, Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1422/2002.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2005.



Cumhuriyet Dönemi Dinler Tarihi Çalışmalarında Antropolojik Bakış Açısı

Anthropological Perspective on the History of Religions Studies in the Republican Period

İsmet TUNÇ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of History of Religions
Şırnak, Turkey

tuncismet@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4767-8412>

Ali Osman KURT

Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı
Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Studies, Department of History of Religions
Ankara, Turkey

aliosman.kurt@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 **Sayı / Issue:** 25 **Sayfa / Pages:** 628-656

Atıf / Cite as: Tunç, İsmet - Kurt, Ali Osman. "Cumhuriyet Dönemi Dinler Tarihi Çalışmalarında Antropolojik Bakış Açısı" [Anthropological Perspective on the History of Religions Studies in the Republican Period]. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 628-656. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.800203>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Türkiye’de dinler tarihinin geçmişi oldukça yakın bir zamana tekabül etmektedir. Cumhuriyetin kuruluş yıllarında din, üzerinde en fazla durulan konuların başında gelmektedir. Din üzerine tartışmalar daha çok din-devlet ilişkisi ve bunun toplum üzerindeki etkisi ile alakalı olmuştur. Konuyla ilgili çeşitli görüş ve değerlendirmeler bulunmakla birlikte dinin toplumsal bir gereklilik olduğu düşüncesi kabul görmüş ve bunun yasal zemine oturtulması yönünde bazı çalışmalar yapılmıştır. Bu kapsamda din eğitimi milliyetçilik ekseninde gelişen bir seyir izlemiştir. Dinler tarihi de bu seyrin bir parçası olarak kendine has bir yol çizmiştir. Bu çalışmada Türkiye’de dinler tarihine kaynaklık eden çalışmalar ve dinler tarihi çalışmaları ile antropoloji arasındaki ilişki incelenmiştir. İlahiyat alanında ön plana çıkan dinler tarihi ile seküler bir bilim olarak bilinen antropoloji ilişkisinin Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılan kültürel ve dinî olguların tespitine yönelik çalışmalara yansımaları ele alınmıştır. Bu bağlamda, çalışmada öncelikle antropolojinin Türkiye’deki görünürlüğü ve ulus devlet inşasındaki rolünün anlaşılması önem arz etmektedir. Din üzerine yapılan tartışma ve araştırmalar ile Anadolu coğrafyasından elde edilen etnografik verilerin dinler tarihi çalışmalarındaki yansımaları ve Türkiye’de dinler tarihçiliğinin başlangıç itibariyle hangi temel ilkelere dayandığını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu çalışma Cumhuriyet dönemi dinler tarihçiliği ile ilgili sınırlı sayıdaki şahsiyetler ve eserleri özelinde işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Antropoloji, Etnografya, Türk Dini Tarihi, Hikmet Tanyu.

Abstract

The studies on the history of religions in Turkey are fairly new. During the foundation years of the Republic, religion was one of the most emphasized subjects in general. The debates on religion have mostly been about the religion-state relationship and its impact on society. Although there are various opinions and evaluations on the subject, the idea that religion is a social necessity has been accepted and some studies have been done to put it on a legal basis. In this context, religious education followed a course that developed in the axis of nationalism. History of religions has also made its own path as a part of this course. In this study, the relationship between anthropology and the studies of the history of religions and their sources in Turkey are examined. The reflection of the relationship between the history of religions, which come to the fore in the field of theology, and anthropology, which is known as a secular science, on studies conducted to determine the cultural and religious phenomena in the first years of the Republic are discussed. In this context, it is important to understand the first occurrence of anthropology in Turkey and its role in building a nation-state. This study aims to reveal the reflections of the discussions and research made on religion and ethnographic data on the history of religions, obtained from Anatolia, and basic principles of the beginning of religious historiography in Turkey. This study is focused on a limited number of personalities and their works on the history of religion in the Republican period.

Keywords: History of Religions, Anthropology, Ethnography, Turkish Religious History, Hikmet Tanyu.

Extended Abstract

In the first studies on the history of religions in Turkey, researchers have largely benefited from the data provided by anthropology. The positivist understanding seems to be dominant in most of the early anthropology studies. In this context, this study draws attention to the extent of effectiveness of the anthropological perspective of the history of Religions studies conducted in the first years of the Republic of Turkey. At the same time, it is seen that studies on the history of religions, along with other fields, use this perspective in the process of building a nation-state. The study includes an assessment of a limited number of works carried out in the scope of the history of religions in the first years of the Republic of Turkey.

The history of religions studies in Turkey have been introduced in the late Ottoman period. As a result of the relations of the Ottoman Empire's intellectual class with Europe, various issues about human history have begun to be discussed in society. In time, works that will be counted as the first religious history studies were written. These were mostly done by those who were aware of the history of religions in the West. The methods and techniques used in scientific research were ignored in these studies. However, it is seen that more systematic and scientific studies were carried out after the establishment of the Republic. Studies on various traditional religions have emerged as a part of the history of religions classes. Likewise, religions belonging to certain regions are seen to be the subject of books. These studies are written from an anthropological point of view, especially just as in the west.

With the establishment of the Republic, various investigations were launched regarding Turkish culture and its source. The findings regarding Turkish culture in a wide geography from Central Asia to the prehistoric periods of Anatolia have been examined and various theories have been put forward. Especially, it has been suggested that Turks have an older history than many nations. During this period, thinkers such as Yusuf Akçura and Ziya Gökalp frequently wrote articles on Turkishness and made a description of an ideal society. In this process, religion is one of the most important topics of discussion. Various discussions have been made about the place of religion in the new state system. In this process, efforts were made to help the history of religions gain an institutional identity as a scientific discipline. Studies on religious issues have been carried out in parallel or intertwined with studies on the history of Turks. Therefore, anthropology and anthropological perspective have been visible in the history of religions as well as in other fields. Some religious history studies in this period support the process of building a nation-state. For example, historians of religions such as Ömer Hilmi Budda have preferred to express their thoughts in the field of religion through Turkishness. According to this, Turks have been the source of many civilizations in the past. These thoughts have been kept on the agenda with state-sponsored projects such as the Sun Language Theory and the Turkish History Thesis. Şemseddin Günaltay carried out important studies on the beliefs of the Turks before they converted to Islam. He tried to explain the old beliefs of Arabs using mostly anthropological data. After Günaltay, Georges Dumézil, an important person in making the history of religions a scientific discipline in Turkey, has come to the fore. He interpreted the history of religions with anthropological data and made the Circassians and their subgroups a study subject. Therefore, anthropology is widely seen in Dumézil's works. Subsequently, with Annemarie Schimmel and Hikmet Tanyu, who was trained by him, the history of religions became institutionalized by scientific and systematic studies. Tanyu skillfully used ethnographic data in his works. He benefited from the works of ethnologists and anthropologists of the period and made similar studies by considering religious culture. In this context, Tanyu interpreted a phenomenon not only in terms of the history of religions but also in terms of ethnography and anthropology. Tanyu established the connection of the culture he was in with the past and integrated the

religion of Islam and national feelings in the same works. This method has led to the formation of a school on Turkish Religious History. Turkish Religious studies carried out today continue in this direction.

Giriş¹

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Avrupa'dan neden geri kalındığı üzerine çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Eğitim almak için Avrupa'ya gönderilen ya da sürgün edilen iyi eğitilmiş Osmanlı aydınları, Avrupa'nın sanayileştiği bir dönemde geri kalmışlığın nedenini Osmanlı'nın teokratik düzene sahip olmasına bağlamışlardır.² Bu aydınlar devletin mevcut idare şeklini bir sorun olarak görmüş, bunun esnetilmesini ya da değişmesini talep etmişlerdir. Avrupa'da antropoloji biliminin, dinî görüş ve eylemlerin dışında bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkması, Osmanlı aydınının da dikkatini çekmiştir. Sosyal Darwinist düşünce, biyolojik evrim odaklı tartışmaların başladığı dönemden II. Meşrutiyet'in ilanına kadar aydın sınıfı arasında tartışıldığı halde, geniş toplum kesiminde açıkça gündem olmamıştır. Dolayısıyla bu düşüncenin aydın sınıfı arasında da olsa Batı ile eş zamanlı olarak Osmanlı'da da başladığı anlaşılmaktadır.³

Türkiye, örnek aldığı Batı toplumlarında olduğu gibi yeni bir düzen için laiklik ilkesini benimsemiştir. Türkiye'de laiklik düşüncesi Osmanlı'nın son dönemlerinde yeni arayışlara yönelen İttihat ve Terakki kadrolarınca bir çözüm olarak sunulmuştur.⁴ Türkçülüğün iyi bir seçenek olarak görülmesinde Osmanlı'nın güçlü oluşundan memnun olmayan Avrupalıların Türkler hakkındaki olumsuz kanaatleri etkili olmuştur. Osmanlı aydınlarının yaptığı araştırmalar Türklerin köklü bir geçmişe sahip olduklarını göstermekteydi. Yine, geçmişte Osmanlı topraklarını gezen ve şahit oldukları iyi izlenimleri yazan gezginlerin yazdıkları da Osmanlı aydınının ilgisini çekmiştir. Bunun yanında İslam öncesi dönemde Türklerin oldukça köklü bir medeniyete sahip olduklarına dair yazılanlar da aydın kesiminin geçmişe olan ilgisini arttırmıştır. Bu yönde birçok önemli çalışmada, Osmanlı Türklerinin haricinde etnik olarak Türk olan diğer Asya halklarından da övgüyle bahsedilmiştir.⁵

Ziya Gökalp'e göre Türkçülük, Anadolu'da ortaya çıkmadan önce Avrupa'da, ilkin Türk ürünlerine duyulan ilgiyle, ikincisi ise Türkoloji çalışmalarıyla bilinmekteydi. Böylece

¹ Bu çalışma "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmalarında Antropolojinin Etkisi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Impact of Anthropology on the Studies of History of Religions in Turkey" (PhD Dissertation, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara/Turkey, 2019).

² Dönemin düşünce biçimi ve yapısı hakkında ayrıntılar için bk. Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994); Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, çev. Hayrullah Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972); Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016).

³ Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 3.

⁴ Mohammed Arkoun, "İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı", *Cogito* 1 (1994), 57.

⁵ David Kushner, *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*, çev. Şevket Serdar Türet vd. (İstanbul: Kervan Yayınları, 1979), 12-13.

Orta Asya'da görülen Türk kültürünün geçmişe uzanan izlerini görmek mümkün olmuştur. Gökalp, Türklerin yüksek medeniyet inşa ettiklerini ve sahip oldukları geçmişin aydınların ruhlarını etkisi altına aldığını ifade etmektedir.⁶ Avrupa'da olduğu gibi çok uluslu imparatorlukların yerine kurulan devletler gibi Türkiye Cumhuriyeti de belli bir etnisiteye dayandırılarak kurulmuştur. Böylece Türkçülük düşüncesinin kültürel boyuttan politik boyuta aktarılması milliyetçi tezler öne süren Ziya Gökalp (1876-1924) ve Yusuf Akçura (1876-1935) gibi aydınların görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. İleride oluşturulması düşünülen ideal toplum tipi olarak milliyetçi ve aynı zamanda pozitivist anlayışın hâkim olduğu, dinin daha çok insan için içsel bir ihtiyaç olarak algılandığı, ibadetin anlaşılabilmesi için Türkçe yapılması gibi çözüm önerileri dile getirilmiştir.⁷ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* isimli makalesinde, Türklük dışında Osmanlı topraklarının bir arada tutulmasının imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre ırk üzerinden birleşmek, din üzerinden birleşmeye oranla daha olanaklıdır.⁸ Akçura, kültürel, tarihî ve dil bakımından Türklerin bir olmasına vurgu yapmıştır. Onun ırk tanımında fiziksel ve biyolojik unsurlardan ziyade, antropolojik çalışmaların vurguladığı ortak kültürel miras ve aynı siyasal tercihleri paylaşma gereğinin duyulmadığı *budun*⁹ kavramı ön plana çıkmıştır.¹⁰

Çoğunluğu pozitivist düşüncede olan modernist, Osmanlıcı, İslamcı olan Jön Türkler tarafından sürdürülen din, iman, etnik kimlik gibi kavramlar üzerinden tartışmalardan ilk olarak Ziya Gökalp kendini ayrı bir yere konumlandırmıştır. O hem Türkçülüğü hem de medeniyeti imanın dayanağı kabul ederek Türklüğü Türkçülüğe dönüştürme yoluna gitmiştir. Böylece, medeniyet tıpkı bir din gibi görülmüş ve ona gönülden güvenmek ve inanmak gerektiği savunulmuştur. Gökalp medeniyet ve milli kimliği bölünmez bir bütün olarak düşünmüştür. Dolayısıyla Avrupa ile birleşmek ve milli kimliği muhafaza etmek için “dini inanç” yerine “milli ve modernist inanç” modelinin benimsenmesini gerekli görmüştür.¹¹ Gökalp, Batı medeniyetine girmekle ne Türklükten ne de Müslümanlıktan bir şey

⁶ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Varlık Yayınları, 1969), 7-8.

⁷ Konu hakkında o dönemin Türkçe ibadet ve uygulamadaki örnekler için bk. Düccane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998); Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*.

⁸ Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976), 33-35.

⁹ Aralarında dil, kültür ve soyca bir bağ olan toplulukları ifade eder. Ulus, millet anlamına gelir. Türkçe literatürde *ırkiyat* ve *halkbilim* olarak da kullanılır. TDK, “budun”, Türkçe Sözlük, 10. Baskı (Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları: 2005), 318.

¹⁰ François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*, çev. Alev Er (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 43-44.

¹¹ Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması. Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Şiar Yalçın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 600-601.

kaybedilebileceğini ifade ederek, medeniyet değiştirmenin din değiştirmek anlamına gelmediğini ifade etmiştir.¹² Gökalp, cumhuriyetin temel politikalarının oluşmasında en belirleyici kişilerden biri olduğu gibi görüşleri Mustafa Kemal üzerinde etkili olmuştur.¹³

Cumhuriyetin kurulma aşamasında, dini söylemin ötesinde bilimin ön ayak olduğu ve kültürün dini boyutunun da ihmal edilmediği bir milli kimlik inşası sağlanmaya çalışılmıştır. Antropoloji bilimi ulus devlet sürecinde devletin temel politikaları doğrultusunda yapılan çalışmalarda etkin biçimde kullanılmıştır. Antropolojik bakış açısı hem milli kimliğin inşasındaki verileri sağlama hem de bunların kültürel alandaki yansımalarını yorumlamada kullanılmıştır. Çünkü Avrupa’da bu yönde belli ilerlemeler sağlanmıştır. Bu kapsamda Türkiye’de istenilen, bu yöntemin kullanılması ile belirlenen gelişmişlik ölçütlerini sağlamak ve bu yönde gelişme göstermektir. Dolayısıyla dinler tarihi alanındaki çalışmalarda da ulusa ve milli kültüre vurgu yapan bir bakış açısı ön planda tutulmuşumdan başarılan en öncelikli husus, Türk ulusunun, indekslerin tarif ettiği beyaz ırka eşit olduğunun kanıtlanmış olmasıdır. Bundan sonraki süreç bu anlayışın üzerine inşa edildiği için, bu konudaki her çaba kimliğin birliğini ve yüceliğini vurgulamak için yapılmıştır.¹⁴

1. Cumhuriyet Dönemi Ulus Devlet İnşa Süreci: Din, Kültür ve Antropoloji

Osmanlı Devleti’nden sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nde ulus devlet inşa sürecinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Buna göre Türk milletinin ve Anadolu’da yaşamış geçmiş medeniyetlerin ait ırksal özellikler ve dini inançların ortaya tespitine yönelik birtakım araştırmalara gidilmiştir. Bu yöndeki arayışların bir sonucu olarak kurulan *Türk Antropoloji Enstitüsü*’nün temel amacı, Türklerin diğer milletler arasındaki yerinin belirlenmesidir.¹⁵ Söz konusu çalışmalar için de bu alanda çalışacak kişiler Avrupa’ya gönderilerek, farklı ülkelerde antropoloji eğitimleri almaları sağlanmıştır.¹⁶

Fizik antropoloji yoğunluklu başlayan antropoloji enstitüsü çalışmaları, daha sonra Türk Tarih Kurumu’nun da aktif katılımıyla çeşitli bilimsel çalışmaların yapıldığı bir merkeze dönüştürülmüştür. Özellikle arkeolojik kazılar aracılığıyla Türklerin eski inançlarına yönelik

¹² Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 13.

¹³ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (İstanbul: Pegem Akedemi, 2011), 310.

¹⁴ Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Arı İnan (ed.) (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 256. Afet İnan, *Türkiye Halkının Antropolojik Karakteri ve Türkiye Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947), 5.

¹⁵ Şevket Aziz Kansu, *Türk Antropoloji Enstitüsü Tarihçesi* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 1.

¹⁶ Remzi Demir-Doğan Atılğan, *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Türkiye’de Beşeri Bilimlerin Yeniden İnşası* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2008), 37.

çalışmalar yapılmıştır. Bu merkez Osmanlı Devleti'nin yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslaşma çabalarını bilimsel açıdan destekleme görevi görmüştür. Yerli ve yabancı bilim kuruluşlarıyla ortak çalışmalar yapılmış, enstitünün "birinci ve öncelikli hedefi" Türklerin fiziki özelliklerinin belirlenmesi ve Batı toplumları tarafından belirlenen, toplumların gelişmişlik seviyesine göre oluşturulan sınıflamaya dahil olmak olarak belirlenmiştir. Bu bakımdan 1930'lu yıllar boyunca devam eden çalışmalar *Türk Tarih Tezi*¹⁷ ve *Güneş Dil Teorisi*¹⁸ gibi yeni uğraşlara yol açmış, devlet destekli 64.000 kişinin fizik antropoloji yöntemleriyle ölçüm yapılarak bilimsel bir çalışmaya tabi tutulmaları dünyada büyük yankı uyandırmıştır. Buna göre şüphesiz Anadolu insanı Avrupa insanından aşağı bir ırk değil, hatta o halklara kaynaklık ettiği için daha üstün konumda düşünülmüştür.¹⁹

Yeni ulus için gerekli olan bilimsel veriler ve var olan düşünsel ortam, hilafet ve saltanatın olmadığı, elde edilen başarıların geçmişle bağlantılı olarak sağlam dayanakları olan milli tarih anlayışına göre sürdürülmüştür. Bu durumda İslam öncesi geçmişe büyük ilgi gösterilmiş, bundan dolayı arkeolojik kazılara öncelik verilerek, tarih gittikçe uzak geçmişte aranmış ve tarih kitaplarındaki Nuh Peygamber'in mitolojik anlatımına dayanan söylenceler yerine antropoloji ve arkeolojinin bulguları daha uygun kabul edilmiştir. Bilimin mutlak kanıtlar üzerine kurulması ve gerektiğinde yanlışlanabilir olması düşüncesi hâkim bir anlayış olarak sürdürülmüştür.²⁰ Böyle bir bilim anlayışı yeni kurulan cumhuriyetin vatandaşlarının

¹⁷ Sistematik Türkçülük çalışmaları sonucunda gelişen ve olgunlaşan, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında savunulan düşünceler bütünü. Bu dönem boyunca, Tarih Kongreleri, Dil kurultayları, Arkeoloji müzeleri, düzenli hâle getirilen çivi yazılı tablet koleksiyonlarıyla Anadolu'ya ait tarihsel ve kültürel geçmiş gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmıştır. Anadolu'daki en eski medeniyetlerin Orta Asya'dan gelen Türkler tarafından kurulduğunu savunan Türk Tarih Tezi bu çalışmalarda temel teorik dayanaktır. Özellikle Sümer ve Hitit medeniyetlerine özel önem verilmiştir. Çünkü Anadolu coğrafyası ile Yakındoğu uygarlıkları arasında Türklerle en fazla benzerlik gösteren uygarlık Sümer ve Hitit uygarlıklarıdır. Türkiye'ye davet edilen Sümer ve Hitit uzmanlarının katkılarıyla DTCF'de Hititoloji ve dünyadaki tek örneği olan Sümeroloji kürsüsü kurulmuştur. Etibank, Sümerbank gibi kuruluş isimleri Mustafa Kemal tarafından verilmiş ve halk tarafından da bilinmesi sağlanmıştır. Bk. Ulaş Töre Sivrioğlu, *Tek Parti Döneminde Orta Asya ve Sümer-Hitit Araştırmaları* Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010). Anadolu halkları ve geçmiş kültürlerle Türk aile yapısının Sümer ile olan bağlantısının kurulmaya çalışılmasında, *Gılgamış Destanı* önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Böylece Sümer aile yapısı doğrudan karı-koca ilişkisi üzerine kurulu ve kutsal geleneksel örüntülerle bezenmiş bir nitelik göstermektedir. Bk. Mahmut Tezcan, *Türk Aile Antropolojisi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 15.

¹⁸ Güneş Dil Teorisi fikri, aslen Polonyalı olan ve Osmanlı'ya sığınarak Mustafa Celaleddin adını alan Constantin Borzecki'nin Türklerin ırksal üstünlüklerine vurgu yaptığı çalışmasında, Latin dilinin ve uygarlığının Türk kökenli olduğu savını dillendirmesine dayanmaktadır. Bk. Süreyya Su, *Hurafeler ve Mitler: Halk İslâmında Senkretizm* (İstanbul: İletişim Yayınları., 2011), 71.

¹⁹ Nazan Maksudyay, *Türklüğü Ölçmek* (İstanbul: Metis Yayınları, 2007), 55-56; Suavi Aydın, "Türkiye Antropolojisi", *Antropoloji Sözlüğü*, ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 821.

²⁰ Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji* (İstanbul: Doğan Kitap, 2015), 70-71.

kimlik tanımlarında fayda sağlayacağı düşünülmüştür. Kısmen başarılı olan bu uygulamalar çoğunlukla zorlama bilimsel öğretiler üzerinden yürütülmeye çalışılınca zamanla etkinliğini yitirmiş ve antropoloji Türkiye’de ırk bilimi olarak tanımlanmaktan kurtulamamıştır.

Mustafa Kemal’in hayatını kaybetmesi ve çok partili hayata geçilmesi sonrasında başta *Güneş Dil Teorisi* gibi bazı devlet politikalarından vazgeçilmiştir. Fakat dönemin bilim anlayışı sonraki bilimsel çalışmaları da etkilemiştir. Örneğin İbrahim Kafesoğlu 1970 tarihli *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri* adlı eserinde, tarih biliminin sayısız halklara ait bilgiler verdiğini, şüphesiz Türklere ait müstesna bilgiler aktardığını yazmaktadır. Yine Türkler hakkında kötü ifadeler kullanılmasına rağmen, Türk milletinin insanlık tarihi içinde şerefli bir yerinin olduğundan şüphe duyulmadığı dile getirilmektedir. Kafesoğlu’na göre Türkler dünyanın en eski ve en büyük milletlerinden biridir ve son yollarda Orta Asya’da yapılan arkeolojik kazılar da tarihimizi milattan önceye kadar götürmektedir. Yaklaşık beş bin yıl kesintisiz bir medeniyet inşası içinde olmak her ulusa nasip olmamıştır. Bu da devletin gücünün bir göstergesidir ve geçmişin bu dönemlerinde Avrupa’daki milletler tarih sahnesinde değillerdir. Hatta Çin, Hint, eski Yunanlar, Romalılar, İranlılar ve daha başkaları da tarih sahnesine çıktıklarında Türklerle temas kurmuşlar ve Türklerden medeniyet unsurlarını almışlardır.²¹ Kafesoğlu dönemin uluslaşma çabalarının sonucu olarak belli bir düşünce içinde ulus devlet tarifi yapmaktadır. Aynı şekilde Cumhuriyet döneminin ilk dinler tarihçisi Fransız asıllı Georges Dumézil’in öğrencisi olan Hilmi Ömer Budda, ilk modern Dinler Tarihi²² çalışması sayılabilecek kitabını, dönemin hâkim anlayışı olan ulus devlet ve millet düşüncesinin inşa sürecine uygun şekilde hazırlamıştır. Budda, çalışmasında Hint, Çin ve Japon dinlerine Türk Tarih Tezi anlayışından hareketle, bu dinler ile Türkler arasında bir bağlantı kurma çabasına girmiştir.²³

Hilmi Ömer Budda dinler tarihi kitabının ön sözünde, temel amacının Türk medeniyet ve kültürünün dünyaya saçtığı nurları göstermek olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Çalışmasına Hint medeniyetini arkeolojik veriler ışığında değerlendirmeye başlayan Budda, Aryanlar’dan önce bölgeye gelmiş bir medeniyetin varlığına rastlandığına ve bu medeniyetin Türklerin ataları olan Sind ve Sümer medeniyetleriyle oldukça benzerlik gösterdiğine dikkat çekmiştir. Böylece Türkler Hint medeniyetine kaynaklık etmekle kalmamış, aynı zamanda Hint medeniyetine

²¹ İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 2.

²² Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi* (İstanbul: Vakıf, 1935).

²³ Ali İsmail Güngör, "The Turkish Contribution to the History of Religions", *Numen* 54/1 (2007), 73.

²⁴ Budda, *Dinler Tarihi*, 4.

evirilen bu medeniyetlerin İran medeniyeti üzerinde de derin etkisi olduğu vurgulanmıştır. Kitabın tüm anlatımlarında mutlaka bir Türk etkisinden söz eden Hilmi Ömer Budda, Budizmin kurucusu Budda'yı da öz Türk olarak tanımlamıştır.²⁵

Cumhuriyet dönemi aydın ve yöneticilerine göre insanlık tarihinde neler olup bittiği önemlidir. Özellikle hayatı incelemek, insanlığın geçirdiği devrelerdeki yapısını da anlamaya yarayacaktır. O güne kadar bulunan belgelere göre din olgusuna dair en eski izler neolitik döneme kadar gitmektedir. Bu dini olgulara dair işaretler Cilalı Taş Devri'nde ilk dini olguların güneşten alınan ilhamla doğduğu sonucuna varılmıştır. Afet İnan'a göre hem güneşin hem de dilin ilk kaynağı güneşin kudretidir. İnan, Carl Christian Clemen'in *Dünya Dinleri: Nitelikleri, Tarihleri* adlı eserini okuduktan sonra böyle bir kanıya varmıştır. Clemen'in iddiasına göre neolitik devir insanı din inancını güneş sembolünde temsil etmiştir. 1937 yılındaki Alacahöyük kazısında 5 adet güneş kursundan biri bezenmiş halde bulunmuştur. Kurumun araştırma dergisi olan *Belleten*'nin kapağında bu bezemeli güneş kursu kullanılmıştır. Nitekim Mustafa Kemal'in öncülüğünde ortaya atılan *Güneş-Dil Teorisi*'nin kaynağı Alacahöyük kazısıdır. Dolayısıyla arkeoloji, antropoloji ve dilbilimin kesiştiği noktalar bu teorinin odak noktasını oluşturmuştur.²⁶ Bu teorinin yaygınlaştırılması için atılan önemli adımlardan biri Mu Kıtası ile ilgili anlatılar ve dinin kaynağının bu kıta olduğuna yönelik çalışmalar olmuştur. Mu dili ile Türkçe arasında doğrudan bağ olduğu düşünülmüştür. Bu kapsamda Mu halkının dini kültürü de dahil, Türk kültürüyle ilişkili olduğunu gösteren üç ciltlik bir çalışma yapılmış ve Mustafa Kemal'e sunulmuştur.²⁷

Özellikle Mustafa Kemal'in geçmişe olan merakı ve yeni ulusun kendi kültüründen beslenmesinin gerekliliğini vurgulaması günümüzde hâlâ ilgiyle takip edilen çalışmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu çalışmalardan biri de Yusuf Ziya Yörükân tarafından yapılmıştır. Çalışma Türklerin Müslüman olmadan önceki inançlarının tespitine yöneliktir.²⁸ Yörükân, dinin gelişimine dair ortaya atılan görüşlerden hareketle her toplumun farklı dinlere

²⁵ Budda, *Dinler Tarihi*, 222.

²⁶ İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, 321-328; Toprak, *Cumhuriyet ve Antropoloji*, 450.

²⁷ Kemal Şenoğlu, *Mayatepek Raporları: Türk Tarih Tezi ve Mu Kıtası* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006), 25-30.

²⁸ Çalışmayı günümüze notlar ekleyerek hazırlayan Turhan Yörükân, Mustafa Kemal'in isteği üzerine ilgili çalışmanın kaleme alındığını ve 1932 yılında tamamlanarak kendisine takdim edildiğini ifade etmektedir. Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006), 7. Söz konusu eser iki cilt olarak "Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri" ve "Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri" olarak hazırlanmıştır. Her iki kitap da 1950 yılında Yusuf Ziya Yörükân tarafından ve daha sonra Turhan Yörükân tarafından Atatürk'ün Çankaya Köşkü'ndeki kitaplığında aranmasına rağmen bulunamamıştır. Bugün için elimizde bulunan nüsha ise orijinal el yazmaları dikkate alınarak Latin harfleriyle daktilo edilmiş nüshası örnek alınarak hazırlanmıştır.

ya da dini geleneklere sahip olabileceğini ifade etmektedir. Buna göre her toplumun kendine göre bir dini başlangıç aşaması vardır. Kimilerine göre bu animizm veya natürizm, kimilerine göre de fetişizmdir. Bu aşama Türklerde Şamanizm olup zamanla değişim ve dönüşüme uğramıştır. O, dinin, kişinin ruhunda korku, sevgi veya rüya yoluyla ortaya çıktığı şeklindeki Avrupalıların görüşünü benimsemektedir. Buna göre en geleneksel din tasavvuru animizmdir. Kişinin toplumsal bir varlık olmasından dolayı din bu toplumsallığın zaruri sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yörükân'a göre kişinin yüce kuvvete duyduğu korku, inanma ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Yörükân animizmin yanında totemizmi de en basit din olarak kabul etmektedir.²⁹

Dönemin tartışma ortamında dinle ilgili çalışmalar Türk kültürü içinde devam etmiş, birçok alanla (örf, gelenek, aile yapısı, dil vb.) birlikte araştırma konusu yapılmıştır.³⁰ Anlaşıldığı üzere Cumhuriyetin kuruluş felsefesinde dine dair ihtiyatlı bir yaklaşım söz konusudur. Bu bakımdan din Cumhuriyet döneminin gündelik hayatının bir tartışma nesnesi haline gelmiştir. Ancak dini alanda olumlu sayılacak adımlar da atılmıştır. Bu dönemde Diyanet İşleri Reisliği'nin (bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı) kurulmuş olması, Kur'an'ın meal ve tefsirinin yapılması, Hadis alanında kitapların çevrilmesi dini alanda yapılan yeniliklerden bazılarıdır.³¹

Cumhuriyet dönemi aydın ve yöneticileri dini alana yönelik bazı eleştirel tutumlara sahip olsalar da dini tümünden gereksiz bir olgu olarak görmemişlerdir. Bu bakımdan sürece göre hareket eden dönemin aydınları, geleneksel yaşam tarzına hâkim olan ve gündelik yaşam tarzında dini ve dini gelenekleri önemseyen Anadolu insanına karşı daha ılımlı bir tutum içinde olmuşlardır. Bu bakımdan Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Türkiye'de eski kültürel unsurların incelenmesine olan ilgi aynı zamanda dini alandaki merakı da beraberinde getirmiş ve kimi zaman belli politik kaygılarla bu çalışmalar sürdürülmüştür. Dolayısıyla tümünden reddetmek yerine dinin toplumsal bir gereklilik olduğu ve çoğunlukla kültürel dokunun önemli bir parçası olarak kabulü söz konusudur.

²⁹ Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, 13.

³⁰ Bu dönemde hem dini alanda yapılan çalışmalara yönelik bazı olumsuz tavırlar söz konusuyken, aynı zaman da dini yayınların hazırlanmasında meydana gelen özensizliklere karşı da itirazlar söz konusudur. Bk. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 111-116.

³¹ Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi 1-2* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 282.

2. Cumhuriyet Dönemi Dinler Tarihi Çalışmalarında Antropolojinin Etkisi

Türkiye'deki Dinler Tarihi kitapları kapsamında değerlendirilebilecek ilk örnekler İslam Tarihi kitapları olarak yazılan, içeriğinde bazı eski inançlar ve İslam dışı uygulamalara değinilen çalışmalardır. Bunlar mitolojik özellikler taşıdıklarından dinler tarihi içerisinde değerlendirilebilir. Şemseddin Sami tarafından yazılan *Esatir* (1878) bu alandaki ilk örneklerin başında gelir.³² Batı'da mitoloji üzerine çok sayıda çalışmanın olması Sami'nin dikkatini çekmiş ve bu konuda hem merakını gidermek hem de başkalarını bilgilendirmek için bir kitap hazırlamıştır. Eser, dinler tarihi ve mitoloji açısından metodolojik olarak yetersiz ve eleştirilen yönleri bulunmakla birlikte, dönemin kayda değer ilk çalışması olması hasebiyle önem kazanmaktadır. Sami'nin inanç olgusuna yaklaşımı kişisel düşüncesini yansıtıcı ve bilimsel anlayıştan uzak gözükmektedir. O, doğru yolu bulup Tanrı'yı bulanları aydınlıkta, geri kalan çoğunluğu ise karanlıkta kalanlar olarak nitelendirmektedir. Ona göre, insanlar geçen zaman diliminde ortaya çıkartılan garip inançlar ve ritüellerle kocaman bir inanç dünyası oluşturmuşlardır.³³ Sami, toplumlar arası inanç farklılıklarını antropolojik bir bakış açısıyla evrimsel sürece indirgeyerek açıklamıştır.³⁴

Sami'den sonra antropolojik nitelikte önemli dinler tarihi çalışmaları yapanların başından Mehmet Şemseddin Günaltay (1883-1961) gelmektedir. Günaltay, Osmanlı ile Cumhuriyet arasında dinler tarihi biliminin taşıyıcılığını yapan kişi olarak tanımlanabilir. Osmanlı'nın son dönemlerinde *Tarih-i Edyan* (Dinler Tarihi) derslerini okutmuş ve daha önce okutulan ders kitaplarına daha derli toplu bir biçim getirmiş ve yararlanılan kaynakların belirtildiği bir de kitap yazmıştır. Tarihçi bir kimliğe sahip olan Günaltay, İslamcı bir çizgide siyaset yapmış, Türkçülük ve İslam'ı aynı anda benimsemiştir.³⁵ Özellikle pozitivist anlayışın etkisinde kalarak dinler tarihini daha çok din felsefesi bağlamında düşünmüş, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi yaygın dini geleneklerin aksine kabile dinleri, Uzakdoğu ve Çin dinlerine ilgi duymuştur. Dinin kaynağını tespiti yönelik arayışları pozitivist anlayışın tesirinde olduğunu göstermektedir.³⁶ Bu tespitleri din tanımında bariz bir şekilde görülmektedir. Günaltay,

³² Galip Atasagun, "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2005), 206. Bu eser Cengiz Batuk tarafından günümüz Türkçesi göz önünde bulundurularak yeniden gözden geçirilmiş ve ayrıntılı bir giriş bölümü eklenerek basımı sağlanmıştır. Bk. Şemseddin Sami, *Esatir: Dünya Mitolojisinden Örnekler*, çev. Cengiz Batuk (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007).

³³ Sami, *Esatir*, 21-22.

³⁴ Sami, *Esatir*.

³⁵ Abdurrahman Küçük, "Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Dinler Tarihi", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Ali İsmail Güngör vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), 342.

³⁶ Mahmut Aydın, *Anahatlarıyla Dinler Tarihi* (Samsun: Ensar Neşriyat, 2013), 75.

yeryüzündeki insan topluluklarını gelişmişlik durumuna göre basitten karmaşığa doğru evrimsel sınıflandırmaya tabi tutmuştur.³⁷

Günaltay, *Dinler Tarihi* isimli çalışmasında batıdaki din çalışmalarının geçmişine değinmekte ve çalışmasında özellikle dinin kutsallık boyutunun diğer milletlerde nasıl ortaya çıktığını batılı bilim insanları üzerinden ele almaktadır. Dinler tarihi çalışma yöntemlerini de değerlendiren Günaltay dinleri sınıflamanın birtakım problemleri de beraberinde getirdiğini vurgulamaktadır. Günaltay'ın bu çalışması konu ve kapsam bakımından Batı'daki tartışmaları ele alması açısından dönemin bilim anlayışına büyük bir katkı olarak değerlendirilebilir.³⁸

Günaltay, din ve dini olgulara ilişkin yaklaşımında çoğunlukla antropolojik anlatım biçimlerinden ve bakış açısından faydalanmıştır. O, dinin anlaşılabilir olması için birtakım olgulardan hareketle, sadece metafizik açıdan dinin anlaşılamayacağına, toplumsal düzeni sağlayıcı özelliği olan dinin bir kurumsal olgu olduğuna dikkat çekmiştir. Bu bakımdan Günaltay dini önemsemekte ve düzen açısından gerekli görmektedir. Günaltay dini olgulara ilişkin karşılaştırmalarda genelde hâkim evrimsel görüş olan basitten karmaşığa doğru olan görüşü savunmuştur. Çalışmalarında Arapların antropolojik açıdan analizini yapmış ve yoğun betimleme içeren analizlerini çok sayıda etnografik veri ile desteklemiştir. Ele aldığı bölgenin coğrafik yapısı hakkında ayrıntılı bilgi veren Günaltay, oradaki hâkim etnik unsurların ya da aynı etnik gruba sahip farklı kabilelerin birbirleriyle paylaştıkları dil ve kültürel etkileşimleri ayrıntılı bir şekilde ele alarak kültürel boyutun toplumun dini yapısındaki etkisine dikkat çekmiştir.³⁹

Günaltay, yaşadığı dönemde dinler tarihi açısından derli toplu bilgiler veren kişilerin başında gelmektedir. Bu bakımdan dinler tarihi bilim anlayışımızın gelişmesinde önemli bir şahsiyettir. Dönemin toplumsal anlayışını pozitivist paradigmayla çözümlene yoluna gitmesine karşın, olayların mantıki ilişkilerini kültürel olguları göz ardı etmeden anlatabilme becerisiyle başlangıç olması açısından Türk dinler tarihçiliğine önemli katkılar yapmıştır.

Günaltay'dan sonra Fransız vatandaşı olan Georges Dumézil (1898-1986) dinler tarihi hocası olarak göreve başlamıştır. Dumézil, 1924-1927 yılları arasında, başlangıçta İstanbul'da

³⁷ M. Şemseddin Günaltay, *Dinler Tarihi: Yeryüzündeki İlk Dinler* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 15.

³⁸ Günaltay, *Dinler Tarihi*, 58. M. Şemseddin Günaltay'ın, çoğunlukla geleneksel dinlere ayırdığı kitabına dair kapsamlı bir değerlendirme için bk. Ahmet Gökbek, "M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkıları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000).

³⁹ M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013).

daha sonra kısa bir süre Ankara'da ders vermiştir.⁴⁰ Dumézil Türkiye'de kaldığı altı yılın iki yılını İlahiyat fakültesinde dinler tarihi dersi vererek tamamlamıştır.⁴¹

Dumézil'in Türkiye'deki dinler tarihi uğraşı daha sonraki akademik hayatında büyük bir ilerleme yapmasını sağlamıştır. Türkiye'de bulunan Çerkez ve alt grupları hakkında ayrıntılı çalışmalar yapmıştır. Dumézil alan çalışması olarak sürdürdüğü bu süreci, sadece mitolojik öğelerin farklı coğrafyalarda nasıl yer aldığını karşılaştırmakla yetinmemiş, 1927 yılından itibaren belli aralıklarla çeşitli Çerkez yerleşim yerlerinde alan araştırması yaparak çalışmalarını sürdürmüştür ve yayımlamıştır. Dumézil Türkiye'den ayrıldıktan sonra da düzenli olarak ziyaretlerde bulunmuş ve 1952'den 1972 yılına dek her yaz araştırma yaptığı Çerkez köylerinde dil, kültür, mitolojik açıdan bilgiler elde etmiş ve Çerkez, Gürcü, Laz dilleri ve lehçeleri; Avar, Çeçen ve İnguş dilleri ve lehçelerini, Abhaz ve Ubih dillerini öğrenerek Kafkas halklara olan ilgisini derinleştirmiştir.⁴²

Dumézil, *Kafkas Halkları Mitolojisi* adlı eserinde, Kafkas bölgesinin tarihi hakkında ayrıntılı bir giriş yaptıktan sonra bölgenin etnografyasına ilişkin bilgiler sunmaktadır. Halklara ait gündelik yaşam, dini özellikler, çevre bölgelerle ve etnik gruplarla olan ilişkiler, kültürel benzerlik ve farklılıklar, siyasal durumlar gibi ayrıntılara yer vererek çalışmasına kültürel açıdan derinlik katmıştır. Dumézil aynı zamanda kaydettiği mitolojik bilgilerle sözlük niteliğinde olan çalışmasını tamamlamıştır.⁴³

Dumézil, Türkiye'de bulunduğu süre boyunca antropoloji mensupları ile iletişim halinde olmuş ve Antropoloji Mecmuasında çalışmalarını yayımlamıştır. İran, Hint, Türk, Moğol, Sümer, Asur, Yunan ve diğer yakın coğrafyalarda yaşayan halkların yanı sıra Avrupa halkları hakkında etnografik ve bu uygarlıkların dini yapılarına dair ayrıntılara yer vermiştir.⁴⁴ İskandinav ile Hint mitolojik unsurlarının benzerliklerine ve Anadolu'daki kimi efsanevi kahramanların bunlarla olan bağlarına dikkat çekmiştir.⁴⁵

⁴⁰ Adnan Ekşigil, "Georges Dumézil", *Tarih ve Toplum* 42 (1987), 49.

⁴¹ Dumézil tarafından verilen derslerin Osmanlıca olarak basılmış hali Fuat Aydın ve Feyza Betül Aydın tarafından yayıma hazırlanmış ve Fuat Aydın tarafından kitaba Dumézil hakkında bir giriş bölümü eklenerek Türkçeye kazandırılmıştır. Ayrıntılar için bk. Fuat Aydın-Feyza Betül Aydın, *Georges Dumézil'den Dinler Tarihi Dersleri* (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2012), 19; Gündüz Vassaf (ed.), *Belkıs Halim Vassaf'ın Defterinden Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009), 13-14. Dumézil'in dinler tarihinden sonra verdiği sosyoloji dersleri Belkıs Halim Vassaf tarafından notlar halinde tutulmuş ve bu notlar Ali Akay ve A. Sumru Özsoy'un Dumézil hakkındaki birer çalışması da eklenerek Gündüz Vassaf tarafından yayımlanmıştır. Bk. Vassaf, *Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları*.

⁴² Aydın-Aydın, *Dinler Tarihi Dersleri*, 23.

⁴³ Georges Dumézil, *Kafkas Halkları Mitolojisi*, çev. Musa Yaşar Sağlam (Ankara: Ayraç Yayınları, 2000).

⁴⁴ Hakan Kurt, *Türk Antropoloji Macmuası Transkripsiyonu 1925-1928* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 75-84.

⁴⁵ Vassaf, *Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları*, 8.

Dumézil'in dinler tarihçiliği büyük oranda antropolojik bakış açısından beslenmiştir. Max Müller ve okuluna mensup olanların sebep olduğu, çoğunlukla abartılı, zaman zaman da uydurma olduğu gerekçesiyle eleştirilen 19. yüzyıl karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarının yeniden yorumlanmasına kendisini adayan Dumézil, Hint-Avrupa medeniyetine odaklanmış olsa da Hindistan, Kuzey Afrika, Avrupa, İskandinav kültürlerine ilgi duymuş ve kaynaklarına atıfta bulunmuştur. Dumézil'in temel çalışma prensibi, filoloji, sosyoloji, antropoloji bilimlerden faydalanarak, farklı medeniyetler olarak Hint ve Avrupa'nın benzer ve farklı taraflarına odaklanmıştır. O'nun amacı alışageldiği gibi bu medeniyetler arasındaki ilişkiyi ilkin evrim düşüncesiyle daha sonra sistem, en son olarak da bunların birbirinden ayrılmadan önceki oluşturdukları ortak yapı düşüncesinden hareketle aydınlatmaya çalışmaktır. Dumézil, tanrı tipleri ile toplumsal yapı ve ideolojiler arasında yakın bir ilişki kurmuştur. Ona göre bu bir tür keşiftir ve üçlü yapı hiyerarşik bir düzene sahiptir.⁴⁶ Bunlar mit ve destanlarda görünür hale gelmişlerdir. Buna göre hâkimiyeti temsil eden tanrılar, yeryüzünde yargısal görevle sorumlu olan din adamları sınıfıyla görünür hale gelirken, düzeni temsil eden savaşçı tanrılar, gücü temsil eden savaşçılarla temsil edilir ve bereket tanrıları da yeryüzünde bitkilerin ve hayvanların sürekliliği işiyle uğraşan çobanlar ve çiftçiler olarak görünür hale gelirler. Bu şekilde medeniyetlere ait mitolojik çözümlenmeler yaparak anlamaya çalışan Dumézil, farklı olmalarına rağmen ortak kültürel olgular üzerinden kurduğu bu sembolik anlatımla çoğu medeniyet arasında sıkı ilişkiler ağını ortaya çıkardığını düşünmektedir.⁴⁷ Ona göre Eski İran ve Hint toplumlarının üçlü kasta bölünme biçimiyle eski Roma dininin üç tanrıya göre şekillenmesi arasında doğrudan bir benzerlik hatta paralellik söz konusudur. Dumézil bu üçlü yapıyı din adamları, savaşçı ve üreticilerin işlevlerine göre belirlendiğini savunmaktadır. O'nun temel amacı sistematize ettiği *üçlü işlev*⁴⁸ fikrinden hareketle Hint-Avrupa menşeli toplumların düşünsel yapı ve bu yapı arasında ayırt edici özelliklerini tarihsel seyir içinde geçirmiş olduğu değişim ve dönüşümü anlamak ve anlaşılmasını sağlamaktır.⁴⁹

⁴⁶ Mustafa Ünal, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama* (Kayseri: Geçit Yayınları, 1999), 58.

⁴⁷ Aydın-Aydın, *Dinler Tarihi Dersleri*.

⁴⁸ Dumézil ile yapılan bir mülakatta, kendisine üç işlevin neden evrensel değil de Hint-Avrupalı olduğu üzerine sorulan soruya şu cevabı vermiştir: "Üç işlev aslında önce doğada vardır: beyin, kaslar ve ağız bireylerin ve toplumların hayatlarını yönetmektedirler. Ve kendini yönetmek, kendini savunmak ve kendini yeniden üretmek herhangi bir toplumda karşımıza çıkmaktadır." Dumézil bu uyumun Hint-Avrupa dışındaki toplumlarda sağlanmadığını, toplumsal rollerde bazı değişimlerin ve geçişlerin olduğunu ifade etmektedir. Bk. Georges Dumézil, "Georges Dumézil'in Gizli Şölenleri", *Tarih ve Toplum* 42 (1987).

⁴⁹ Ekşigil, "Georges Dumézil", 50,51.

Dumézil'in, çalışmalarından etkilendiği Max Müller tümüyle birbirinden ayrı gibi gözüken diller arasında yakın ilişkiler keşfetmiş ve Avrupa dilleri ile Sanskritçe arasında köken bağları kurmuştur. O, Hint-Avrupa filologlarının Avrupa dillerinin köken bakımından Hindistan'dan geldiklerine inanmaktaydı. Dumézil, karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarında filoloji bilimini kullanarak Müller'den sonra adeta kaderine terk edilen karşılaştırmalı mitoloji çalışmalarını ayağa kaldırmıştır.⁵⁰ Özellikle kaybolmaya yüz tutmuş sosyolojik, antropolojik ve felsefi bakış açısını karşılaştırmalı dinler tarihine uygulamada büyük başarı sağlamıştır.⁵¹ Bu bakımdan Eliade, Dumézil'i, yerel kültürlerle ilişkin ortaya çıkan zengin morfolojik malzemenin görünür hale gelmesindeki başarısıyla Frazer ile birlikte de anmaktadır.⁵²

Dumézil'in bilim anlayışında İskitlerden İran'a, İskandinavya'dan Eski Yunan'a, Roma'dan Cermenlere ve hatta Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafi alanın izlerini görmek mümkündür. Bu coğrafya içinde İskandinav ile Hint mitolojik unsurlarının benzerliklerine ve Anadolu'daki kimi efsanevi kahramanların bunlarla olan bağlarına dikkat çekmiştir.⁵³

Dumézil'in Türkiye'de bulunduğu süre zarfında çalışmalarının yanı sıra Hilmi Ömer Budda'ya (1894-1952) doktora yaptırmıştır. Budda'nın 1935 yılında hazırladığı dinler tarihi kitabı çoğunlukla dönemin Türk ulus devlet idealine uygun bilim yapmak üzerine kurgulanmıştır. Bu bakımdan bilimsel açıdan tartışılacak bir çalışma olmasına karşın, dönemin koşulları itibariyle övgüyü hak eden bir çaba olarak ele almakta fayda vardır. Dumézil'in bilim anlayışının kısmen Budda tarafından sürdürüldüğünü söylemek yerinde olacaktır. Budda karşılaştırmalı mitoloji ve dilbilim yöntemlerini odak noktası yaparak dinler tarihi ders kitabı yazmıştır.

Budda'nın dinler tarihi kitabı dışında göze çarpan diğer çalışması ise Sami dinlerinde kurban geleneği ile alakalı olup 1928 yılında İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanmıştır.⁵⁴

⁵⁰ Dumézil *Mit ve Destan I* adlı eserinde Max Müller'i belli tezleri mitlerin tamamına ve tüm mitolojilere yaymasını eleştirmektedir. Ona göre "Bugün, bir mitolojik külliyat karşısında daha alçakgönüllü davranmak, onu kullanmaktan ziyade ona hizmet etmek, sorgulamak, özellikle de zenginliğine, çeşitliliğine, hatta çelişkilerine saygı duymak" gerekmektedir. Bk. Georges Dumézil, *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 36.

⁵¹ Ünal, *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*, 58.

⁵² Mircea Eliade, *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal (Konya: Serhat Kitabevi, 2005), 470.

⁵³ Vassaf, *Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları*, 8.

⁵⁴ H. Ömer Budda'nın muhtelif çalışmaları bir ara getirilerek Bekir Zakir Çoban tarafından *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler* adıyla yayımlanmıştır. Çalışmanın içeriği hakkında geniş bilgi için bk. Hilmi Ömer Budda, *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*, çev. Bekir Zakir Çoban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003).

Çalışmasına teorik zemin oluşturmak amacıyla kaynak gösterdiği çalışmaların sahipleri olan Tylor, Frazer, Smith başta olmak üzere dönemin bilinen antropolog ve bir kısmı aynı zamanda sosyologlardan oluşmaktadır. Buddha, kurban fenomeninin kültürel arka planına ışık tutmaya çalışmakta, kutsallık atfedilen mekânların Tanrı tarafından ziyaret edildiğine olan inancın zamanla insanlar için ziyaret yeri olarak kabul edildiğini ve kutsallık kazandırılarak buradaki taş gibi nesnelerin ilahi varlıklar olarak kutsallaştırılmaya başlanmasıyla bunlara saygıda bulunmanın kurban olayını başlattığını ifade etmektedir.⁵⁵ Örneğin evlenme, çocuk sahibi olma, erkeklik yaşına girme, ilk ürünün hasadı gibi toplumun tümünü ya da belli bir kısmını ilgilendiren özel anlara kutsallık atfedilmesiyle bu uygulamalar zamanla bir ritüele dönüşmüştür. Dolayısıyla zamanla ritüele dönüşen bu uygulamalar Buddha'nın Arnold van Gennep'tan aktardığı haliyle tabu ile ilişkili görülmektedir. İlk mahsulden yiyebilmek, ilk olanı serbestçe yapabilmek, ona dokunabilmek ya da kutsallık atfedilen üzerindeki tabuyu kaldırabilmek için kurban şart koşulmaktadır.⁵⁶ Burada çoğu geleneksel toplumda görülen uygulamalar örnek gösterilerek zamanla bunun daha yüksek bir kültür ögesine dönüşerek İbraniler ve diğerlerinin günümüz kurban olgusuna kaynaklık ettiğine işaret edilmektedir. Buddha'nın dipnotlarda verdiği örnekler oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Bu örnekleri faydalandığı kaynakların çoğunlukla antropoloji çalışmaları olması konuya ilgisini anlamamız açısından önemlidir.

Budda'nın, kültürleri aşağıdan yukarıya doğru birbirinden beslenen gelişim süreci olarak kabul edip pozitivist anlayışla açıklaması dönemin uluslaşma anlayışının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Türk kültürünün birçok medeniyete kaynaklık ettiği düşüncesiyle yapılan çalışmalara Buddha'nın dinler tarihi çalışması dahil edilebilir. Kültürel ve zihinsel kodların geçmişi kurgulamadaki gücü maddi kültür unsurlarının daha iyi içselleştirilmesine katkı yaptığından, Baki Adam'a göre Buddha'nın *Türk Tarih Tezi* odaklı ele aldığı konular ve bu yönde kullandığı üslup *Dinler Tarihi'nin Türkiye'de olumsuz algılanmasında* rol oynamıştır.⁵⁷

Budda'nın dinler tarihi kitabından sonra, Ömer Rıza Doğrul 12 yılın ardından halka dönük bir çalışma yapmış ve bir dinler tarihi kitabı hazırlamıştır.⁵⁸ Doğrul'un dinler tarihi

⁵⁵ Buddha, *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*, 18.

⁵⁶ Buddha, *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*, 91-92.

⁵⁷ Baki Adam, "Annemarie Schimmel'den Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'e Ankara İlahiyat'ın Türkiye'deki Dinler Tarihi Çalışmalarına Katkısı", *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Berikan Yayınevi, 2016), 136.

⁵⁸ Küçük, "Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Dinler Tarihi", 348.

bilimine ilişkin yaklaşımı oldukça sübjektiftir. Kitabın başlığının altında çerçeve içinde “iptidaî dinlerden başlayarak bütün dinleri tetkik eden tam bir dinler tarihidir” şeklinde oldukça iddialı bir ifade kullanılmıştır. Bu durum kendinden önceki dinler tarihi çalışmalarını pek kayda değer bulmadığı ya da eksik bulduğu düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Kaldı ki Doğrul, kitabın ön sözüne dinin doğuşuna ilişkin “bizim kendimize göre bir İslami telâkkimiz vardır ki ilmin onu teyit etmediği söylenemez” şeklinde bir girişle başlamaktadır. Doğrul’un dinin kaynağına ilişkin yaklaşımı çoğunlukla teosentriktir. O’na göre insan yaratılış olarak en mükemmel şekilde yeryüzüne gönderilmiş fakat zamanla insan sapkınlığa yönelmiştir.⁵⁹

Doğrul’un dinler tarihi kitabı alışlageldiği gibi, antropolojik bir kategori olarak iptidai aşamadan tek tanrılı dinlere doğru bir anlatımla başlamaktadır. Doğrul da dinin ilk halinin “vahşi” olarak adlandırdığı geleneksel yaşam biçimine sahip, basit kabile yaşamı sürdüren toplulukların anlamlandıramadığı her türlü gizemli güce saygıda bulunmasıyla dini yaşantı içinde bulunduğunu ifade etmektedir. Doğrul’un bu anlatımları oldukça basit ve anlaşılır bir üsluptadır. Din devrinden önceki aşama olarak büyü, putperestlik, tabu, şamanlık şeklinde bir sıralama mevcuttur. İlkel dini ve düşünce dönemi olarak adlandırılan bu aşamadan sonra “Din Devri” aşamasına geçilmiş, bu da dinin bir tekâmüle uğradığı anlamına gelmektedir.⁶⁰

Doğrul, eserinin giriş kısmında Kur’an dışındaki bilgilere pek itibar etmediğini açıkça ifade etmiştir. Buna rağmen kurgusal olacak bilgilerle kitabına başlaması ilginç bir durum teşkil etmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki Doğrul, dinler tarihine kaynaklık eden antropolog James George Frazer (1854-1941) başta olmak üzere dönemin dinler tarihçilerinin verilerini kullanmıştır.⁶¹ Doğrul’un dönemin Batı merkezli öteki ulusların geçmişine dönük ilginin sonucu olarak ortaya çıkan dini geleneğe yönelik ilgisi de hâkim pozitivist bilim anlayışının etkisinde olduğunu göstermektedir. Doğrul, antropolojik verileri kullanmakta herhangi bir sakınca görmezken, bu bilgilere oldukça ihtiyatlı yaklaştığını açıkça beyan etmektedir.

Annemarie Schimmel’e (1922-2003) kadarki süreçte, özellikle Cumhuriyet dönemi bilim anlayışı ulus devlet düşüncesinin destekleyicisi konumunda ve okutulan derslerin ve içeriklerinin laikleşme çabalarının bir sonucu olarak yoğunlukla sosyolojik ve felsefi bakış açısının hâkim olduğu bir anlayışla verilmiştir. Dönemin dersleri ve yazılan ders materyalleri

⁵⁹ Ömer Rıza Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1947), 5.

⁶⁰ Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, 26.

⁶¹ Doğrul, *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*, 39.

doğal olarak talep görmemiştir. “Schimmel’in 1954 yılında dinler tarihi kürsüsüne atanmasıyla antropolojik, sosyolojik, psikolojik, felsefi hiçbir faktöre indirgenemeyecek” derecede kutsal kavramını merkeze alan bir anlayış ülkemizin bilim anlayışı olarak başlamıştır.⁶² Bu anlayış, Türklerin dini kültürünün araştırılmasında kutsalın tespiti için yapılan etnografik din antropolojisi çalışmalarına da önemli ölçüde kaynaklık etmiştir.

Schimmel’in Türkiye’ye olan ilgisi doktora çalışması olarak İslam tasavvufunu konu edinmesiyle başlamıştır. Rudolf Otto’nun geniş bir perspektiften ele aldığı din ve buna bağlı olarak kutsal ifadesi Schimmel’in dinler tarihi anlayışına büyük etki etmiştir.⁶³ O, oryantalist bir tavır takınak yerine İslam’ı anlama çabası içinde bulunmuştur. Özellikle Türk kültürüne ve buna bağlı olarak da Doğu toplumlarına olan ilgisi Türk dini tarihi ve Anadolu halk inançlarının daha sonra akademik çalışmalara konu edinmesinde oldukça belirleyici olmuştur. Zira bu alanda yetişen Hikmet Tanyu’nun (1918-1992) Anadolu inançlarına olan ilgisi Schimmel’in kutsalın anlaşılmasına verdiği önemin devamı niteliğindedir. Bu bakımdan Tanyu, Schimmel’in tasavvuf ağırlıklı kutsal anlayışını dinler tarihi perspektifinden yorumlamıştır. Özellikle Tanyu’ya kadarki süreçte İslami öğelerin çokça vurgulandığı, manevi değerlerin ön planda tutulduğu bir bilim anlayışı pek tercih edilmemiş, çoğunlukla laiklik vurgusunun başat olduğu, seküler bir toplum oluşturma çabalarının hâkim olduğu bir bilim anlayışı ön planda tutulmuştur. Dolayısıyla Tanyu ile hem İslami hem de milli olan bir dinler tarihi anlayışı ortaya çıkmıştır.

3. Hikmet Tanyu’nun Çalışmalarında Din Antropolojisi Yaklaşımı

Türkiye’de Türk Dinî Tarihi araştırmaları tartışmasız Hikmet Tanyu ile başlamıştır.⁶⁴ Annemarie Schimmel’in kutsal anlayışının Tanyu tarafından devam ettirilmesi, İslam dininin

⁶² Adam, "Annemarie Schimmel'den Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'e Ankara İlahiyat'ın Türkiye'deki Dinler Tarihi Çalışmalarına Katkısı", 137.

⁶³ Fethullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014), 65-66.

⁶⁴ 9 Ocak 1918'de Ankara'da doğan Hikmet Tanyu, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünden 1948 yılında mezun olmuştur. 1955 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Kürsüsüne Annemarie Schimmel'in asistanı olarak atanmış, 1959'da *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri* başlıklı teziyle Türkiye'nin ilk dinler tarihi doktoru olmuştur. Konunun ana çerçevesinin anlaşılmasında ve Tanyu'nun din antropolojisi açısından konu ve yöntem yakınlığına dikkat çekmek için yapmış olduğu belli başlı çalışmaları şu şekilde sıralamak mümkündür: *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri; Türklerde Taşla İlgili İnançlar; Türklerin Dini Tarihçesi; İslamlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı; Dinler Tarihi Araştırmaları; Türklerde Ağaça İlgili inançlar; Başka Ülkelerde Adak ve Adak Yerleri; Dini Folklor veya Dini-Manevi Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma; Türklerde Ateşle İlgili İnançlar; Türklerde Muhtelif Dinlere Dair Bir İnceleme*. Bk. Münir Yıldırım, "Türk Dini Tarihi Araştırmalarında Fenomenolojik Metod: Hikmet Tanyu Örneği", *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*, ed. Ali İbra Güngör vd. (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010), 63-64.

pozitivist bakış açısıyla yorumlanmasının da önüne geçmiştir. Schimmel'in kutsala olan bakış açısı pozitivist din anlayışının aksine, insanın birtakım doğa olayları ya da yaşadığı farklı deneyimlerin sebebiyet verdiği bir anlamlandırma ve adlandırma durumu değil, var olan ruhun kutsalın anlaşılmasında yegâne rol oynadığını ifade etmekte ve böylece farklı bir kutsal tarif etme zorunluluğu da ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla Müslüman bir şahsiyet olarak, ulus devlet anlayışının hâkim olduğu bir geleneğin içinde yetişen, bu bakımdan din ve milli geleneğin değerinin farkında olan Hikmet Tanyu, Schimmel'den edindiği bu bilim anlayışını İslam ve Türk kültürünün anlaşılmasında akademik bir uğraş olarak yeni bir çalışma alanı oluşturmuştur. Böylece *Tanyu Ekolü* olarak adlandırılan bir disiplinin öncüsü olmuştur.

Hikmet Tanyu'ya kadar Türklerin dini geçmişine dair çalışmalar oldukça sınırlıdır. İslam öncesi Türkler hakkında akademik nitelikli çalışmalara bakıldığında Ziya Gökalp ve M. Fuat Köprülü isimleri ön plana çıkmaktadır.⁶⁵ Türklerin inançları konusunda da bir kafa karışıklığı mevcuttur. Bu bakımdan Tanyu'nun bu tür geçmişe dönük derlenen bilgilerin sıhhati konusundaki tartışmalara girmek yerine din fenomenolojisi ve antropolojiden faydalanması önemlidir. Tanyu, Alıcı'nın ifadesiyle "yerel antropolojik değerleri merkeze alan kültürel fenomenolojik" çalışmalar yapmıştır. Onun çalışmalarında etnografik-antropolojik veriler oldukça yoğun ve uyumlu bir şekilde bir araya getirilmiştir.⁶⁶

Anadolu coğrafyasının zengin kültürel birikimi içinde din olgusu oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır. Tanyu, bu çeşitliliğin izini sürmüş ve bunu da etnolojiyi kullanarak yapmıştır. Etnolojinin veri elde etme yöntemi doğrudan alandaki kültürel olguların tespiti ile bunların sistematik bir şekilde kayıt altına alınmasıdır. Bu bakımdan etnografik alan araştırmalarının dinler tarihi için kullanılması dini olguların geçmişten mevcut zamana kadar geçirmiş oldukları değişimi görmek bakımından önemlidir. Münir Yıldırım, Tanyu'nun metodolojisinin ana unsurlarını "tarihsel fenomenolojik metot" olarak tanımlamaktadır.⁶⁷ Ona göre fenomenolojik yöntemin din bilimlerindeki önemli temsilci konumundaki Van der Leeuw, özellikle tarihi görmezden gelme eğilimindeyken, Hikmet Tanyu çalışmalarında tarihi

Hikmet Tanyu hakkında çok sayıda çalışma olmakla birlikte, Tanyu'nun düşünce dünyasına dair en ayrıntılı çalışmalar için bk. Günay Tümer, "Hocamız Hikmet Tanyu", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/5 (1994); Mustafa Alıcı, "Dinler Tarihi'ne Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu (1918-1992)'nun Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri", *Dini Araştırmalar* 9/26 (2006).

⁶⁵ Mehmet Aydın, "Türklerin Dini Tarihi Üzerinde Bir Değerlendirme", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 1.

⁶⁶ Mustafa Alıcı, *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 335.

⁶⁷ Yıldırım, "Hikmet Tanyu Örneği".

dışlamadan, dini fenomenlerin tarihin içinde var olduklarını kabul ederek araştırma yapmıştır.

Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* isimli eserinde, fenomenolojisini neden etnografik bilgi üzerine temellendirdiğini açıkça ifade etmektedir. Ona göre bugün anlamsız ve herhangi bir değer atfedilemeyecek olarak görülen hikâye, masal, efsane ve çeşitli mitolojik kurgular ortaya çıktıkları toplumlar açısından değerlidirler. Dönemin tüm kültürel aktarımı bu olgular üzerinden bilindiğinden bunlara yaklaşımımız anlam ve değerlerini bilmemizi gerektirir.⁶⁸

Çalışmalarında antropolojinin oldukça görünür olması, Tanyu'nun bilim anlayışının bir gereği olarak düşünülmelidir. Hocası Schimmel'in kutsal anlayışı, Tanyu'nun da çalışmalarında kutsal alan araştırmaları aracılığıyla fenomenolojik yöntemin uygulanmasını gerekli kılmıştır. Etnografya sadece bilgi toplamak, ilişkiler kurmak, görüşmeler yapmak, metinleri kopyalamak ya da gözlemlerde bulunmanın ötesinde yoğun betimleme yapmayı da gerektirir. Geertz bu durumu "entelektüel çaba" olarak tanımlamaktadır.⁶⁹ Tanyu için bu çaba belli bir yerle sınırlı kalmanın ötesinde, çok farklı coğrafyalarda, bilgi birikiminin ve kültürel olguların görüldüğü mekânları dolaşmak, analiz etmek ve onları duyumsamakla mümkün olmuştur. Örneğin dönemin önemli simalarından tarihçi Zeki Velidi Togan (1890-1972) ile çalışmış ve tarih bilimine dair önemli bilgiler edinmişti. Tanyu, Almanca ve İngilizce gibi batı dillerini bilmesinden dolayı Togan tarafından dinler tarihine yönlendirilmiştir.⁷⁰ 1971-1972 yılları arasında Avrupa'yı kapsayan gezilerde çok fazla temaslarda bulunmuş, müzelerde araştırmalar yapmış ve verimli bilimsel çalışmalar gerçekleştirmiştir. Aynı zamanda 1979 yılında Sovyet Rusya'ya yaptığı gezide Azerbaycan, Özbekistan ve Rusya'yı gezmiş, oradaki Türklerin dini, coğrafi, sosyo-kültürel yaşamlarına tanıklık etmiş ve verimli alan tecrübeleri edinmiştir. Bu geziler onda Türk kültürü hakkındaki hassasiyetinin oluşmasına imkân sağlamıştır. Geniş bir alana yayılan Türk kültür tarihinin takip edilmesi ve akademik alanda yapılan çalışmaların kapsamı Tanyu'nun bu konuya verdiği önemi göstermektedir.⁷¹ Özellikle Türklerin din ve kültür tarihine ilişkin akademik yetkinlik kazanan öğrencileri ve o kuşağın yetiştirmiş olduğu günümüz dinler tarihçileri hâlâ bu konuda çalışmalar yapmaya devam etmektedirler.

⁶⁸ Hikmet Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 4.

⁶⁹ Clifford Geertz, *Kültürün Yorumlanması*, çev. Hakan Gür (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999), 19-20.

⁷⁰ Alıcı, *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, 235.

⁷¹ Alıcı, "Dinler Tarihi'ne Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu (1918-1992)'nun Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri", 125.

Tanyu, Anadolu coğrafyasının kültürel anlamdaki çeşitliliğinin farkında olan bir bilim insanıdır. 11. yüzyıldan itibaren başlayan Türk göçleri neticesinde başta Anadolu olmak üzere yakın coğrafyalarda İslam kültürü ile ilgili yoğun kültürel bir birikim oluşmuştur. İmar alanındaki gelişmeler, İslam dini hakkında yazılan eserler, sosyo-kültürel yaşamın yüzyıllardır sağlam bir gelenek oluşturması Tanyu açısından oldukça önemsenmiştir. Bu bakımdan, bu çeşitliliğin sadece dinler tarihinin araştırma yöntem ve teknikleriyle anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Bunun yanında din fenomenolojisi ve din sosyolojisi bakımından da zengin kaynaklar söz konusudur. Anadolu'daki zengin dini çeşitlilik Hikmet Tanyu'ya göre şehir şehir gezilerek incelenmelidir. Tanyu'nun arkeolojik kalıntıları önemli birer unsur görüp bunların incelenmesiyle dinler tarihi alanında yapılacak çalışmaların kalitesinin artacağını dile getirmesiyle dinler tarihi bakış açısındaki nesnellik ortaya çıkmaktadır.⁷²

Cumhuriyet dönemi kültür birikiminin önemli bir bölümü eski Anadolu medeniyetlerinin kültürel geçmişlerinin araştırılmasıyla elde edildiğinden Tanyu da bu bilgi birikiminin farkında olarak çalışmalar yapmış ve çalışmalarında kaynak kullandığı eserleri zikretmektedir. Dönemin etnoloji alanında önemli çalışmalar yapan Abdulkadir İnan, Ali Rıza Yalgın, Hamit Z. Koşay, Halit Bayrı, Orhan Acıpayamlı, Sedat Veysi Örnek, Nermin Erdentuğ gibi dönemin etnologlarının derleme ve çalışmalarından bahsetmektedir.⁷³

Tanyu'nun hocası Schimmel'in Anadolu uygarlıklarının farklı bilim dallarının yardımıyla araştırılması gerektiğine vurgu yapması, onu çok alanlı (multidisipliner) bir anlayışla çalışan ve konuya yaklaşımı bakımından günümüzde de çalışmaları ilgi gören bir akademisyen yapmıştır. Tanyu mevcut materyallerin sadece dinler tarihi açısından değerlendirilmesinin, materyalin gerçek değerinin ve öneminin kavranamayacağını düşünmektedir. Bu bakımdan onun yöntemi hem tarihten hem de fenomenolojiden beslenen bir yöntemdir. Alıcı, Tanyu'nun odaklandığı konuları iki başlıkta incelemektedir. Birincisi Tanyu'nun Türk tarihi, kültürü ve kadim inançlarıyla, filoloji, etnografya gibi alanlarda yoğunlaştığı çalışmaları; ikincisi ise Tanyu'nun genel dinler tarihini konu edindiği çalışmalarıdır. Tanyu genel din çalışmalarında bile etnografik çalışma prensibini elden bırakmamış, çalışmalarını etnografyanın yöntem ve araştırma ilkelerini göz önünde bulundurarak yapmıştır. Buradaki temel amaç çalışılan konuların İslam, Yahudilik,

⁷² Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973), 123.

⁷³ Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, 124-125. Tanyu, *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*, 102.

Hristiyanlık ve diğer dini gruplarla olan kültürel bağların ortaya konulması ve kültürel etkileşimlerin mümkün oldukça anlaşılmasının sağlanmasıdır.⁷⁴

Tanyu'nun fenomenolojik çalışmalarındaki pratik çerçeve, çoğunlukla etnografik veriler aracılığıyla yapılan değerlendirmelerden oluşmaktadır. Bu bakımdan Tanyu'nun pratik temeli Türk Dini Tarihindeki halk inançlarındaki dini fenomenleri tespiti ile başlamaktadır. Türk halk kültüründeki etnolojik ve folklorik fenomenlerin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışan Tanyu'ya göre bu fenomenlerin gerçekten anlaşılabilmesi için özlerine inilmesi ve gerçek anlamlarının anlaşılması gerekir. Ona göre bu süreçte fenomenlerin tarihi süreçteki boyutunun da göz ardı edilmemesi önemlidir. Türk inançlarındaki fenomenler Tanyu tarafından dini olarak kabul edilmekte ve bundan dolayı da bunların dini değerlerinin anlaşılmasına büyük önem verilmektedir. Yıldırım'ın da işaret ettiği gibi Tanyu her ne kadar dil bilimden çokça faydalansa da özellikle kültürel çalışmalarda etnografik filolojiyi metodolojik bir araç olarak kullanmıştır. Çünkü kültürün önemli bir unsuru haline gelen adak, taş, dağ, ateş gibi fenomenleri çok fazla öne çıkarmaktadır. Bu bakımdan Tanyu'nun fenomenolojisi tarihsel ve milli unsurları önemsemesiyle kültürel değerlerin oldukça görünür hale geldiği bir disiplindir.⁷⁵

Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi* adlı eserinde etnografik bilgilerin ışığında Türklerin dini yaşamına ilişkin çok sayıda yanlış anlatıma ve betimlemeye cevap vermektedir. Benimsediği metodoloji, sadece tasvir etmekle sınırlı olmayan aynı zamanda etnografik bilgi ile yapılan ritüelin anlamının ortaya konmasına dayanmaktadır. Bu şekilde tarihsel bilgiler ışığında başka coğrafyalarda benzer uygulamaların ne anlama geldiğini de örnek vererek söz konusu anlatımların gerçek dışılığını ortaya koymaktadır. Buna göre yukarıda da ifade edildiği gibi Türklerin "Gök Tengri" dini, "Gök Tanrı" olarak bildiğimiz, yüce bir kuvvetin varlığını kabul eden bir inançtır.⁷⁶ En eski Türkçe kaynak olarak kabul edilen Orhun yazıtlarındaki şekliyle Tanrı sözcüğü Tenri/Tengri olarak geçmektedir ve bu kavram tüm Türkçe lehçelerde az bir değişimle aynen muhafaza edilmiş ve kullanılmıştır. Bununla birlikte, Tanrı sözcüğünün kadim Anadolu uygarlıklarından Orta Asya derinliklerine kadarki serüveni Tanyu tarafından ifade edilmiştir. Burada özellikle yabancı kaynaklarda kullanılan anlamların Tanyu tarafından etnografik bilgi verilerek yanlışlandığı da görülmektedir. Buna

⁷⁴ Alıcı, "Dinler Tarihi'ne Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu (1918-1992)'nun Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri", 126-127.

⁷⁵ Yıldırım, "Hikmet Tanyu Örneği", 66.

⁷⁶ Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi* (İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1978), 30.

göre Anadolu’da Hitit ve Sümer döneminde mabetlerin yapılması, bu uygarlıkların yerleşik hayata geçişlerine bağlanırken, Türklerin göçebe bir toplum olmasından ötürü mabet olgusuna rastlanılmadığı yönündeki tespite katılmamakta ve Türklerin yerleşik düzeninden ve mabet uygulamalarından örnekler vermektedir. Tanyu, zamanla Türklerin hayat koşullarında meydana gelen değişime paralel olarak Tanrı adı ve mabet yapısında birtakım değişimlerin kaçınılmaz olduğunu dile getirmektedir. Burada toplumsal yapının değişimi ve buna bağlı olarak din olgusunda da değişimlerin olduğu görülmektedir.⁷⁷

Tanyu’nun bilim anlayışı göz önüne alındığında, Alıcı’nın da ifade ettiği gibi teolojik ön kabullerin dinler tarihi için yeterli olmadığı, bu alanda yapılan çalışmaların teolojik ön kabulden ziyade antropolojik olmasının zorunluluğu belirlemektedir. Dinler tarihçilerinin dinler tarihi araştırmaları yaparken geniş anlamda etnolojiye, özel anlamda da etnografyaya başvurmalarının temel sebebi, dindar insan eyleminin ve karşılıklı ilişkilerinin, inanç ve inanç sistemlerinin, bilgi alanının, mensubu bulunduğu cemaatin, kutsal kabul ettiği manevi nitelikli fenomenlerin yorumlanması ve anlaşılmasıdır.⁷⁸ Geertz, din için “asla yalnızca metafizik değildir” demektedir.⁷⁹ Bunun anlamı, din mensubu olan herkesin ritüelleri, araçları, nesnelere derin ahlaksal bir ciddiyet içinde etrafa yayılır. Kişi ve topluluk için derin bir anlam taşıyan inanma eylemi duygusal bir bağlılık gerektirir ve bunun anlaşılması zaman alır. Bu bakımdan antropoloji, tarihsel anlam, mistik iç dünya, formülleştirilen sembollerle bu bağlılık hissini anlamaya çalışır.

Tanyu’nun bir din antropoloğu olarak anılmasının kayda değer bir diğer göstergesi, Ziya Gökalp’in Emile Durkheim’dan ödünç aldığı ve bu yönde çokça eleştirilmesine neden olan Türklerin ilk dininin totemizm olduğu yönündeki teoriyi ayrıntılı bir şekilde analiz etmesidir. Antropologlar tarafından oldukça kullanışlı bir alan olan etnografik araştırmaların sonuçlarını değerlendirirken başvurdukları totem, totemizm ve tabu kavramlarının gerçekten ne için kullanıldığı Tanyu tarafından oldukça ayrıntılı bir şekilde tarif edilmiştir. Bu çalışmada Tanyu’nun antropoloji literatürüne oldukça hâkim olduğu görülmektedir. Hemen hemen o dönem bu kavramlar üzerine antropolojik çalışma yapan çoğu antropoloğun görüşlerinden faydalanmıştır. Tanyu, kavramların sadece fenomenolojik yönleriyle ilgilenmemekte, aynı zamanda etnografik açıdan yoğun tasvirlerle anlamın bilgisini de

⁷⁷ Hikmet Tanyu, *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı* (Ankara: Ankar Üniversitesi Basımevi, 1980), 7, 16.

⁷⁸ Alıcı, *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, 242-243.

⁷⁹ Geertz, *Kültürün Yorumlanması*, 152.

vermeye çalışmıştır. Totemi benimseyenlerin içinde buldukları kültürel ortamı görelilik ilkesi gereği tam anlamıyla bilimsel bir üslupla aktarmayı başarabilmiştir.⁸⁰

Hikmet Tanyu'nun sürdürdüğü bilim anlayışı, Türklerin dini tarihine yönelik araştırmaların Anadolu coğrafyası ile sınırlı kalmamasını sağlamıştır. Bu çabalar Türklerin gerek yaşamakta olduğu gerekse de daha önce izlerinin görüldüğü coğrafyalarda araştırma yapılmasının önünü açmıştır. Bu çalışma yöntemi, bilimsel hassasiyet gerektirdiği kadar milli bir sorumluluk olarak da algılanmıştır. Böylece Cumhuriyetin kurucu değerlerinin diğer alanlarda olduğu gibi dinler tarihi çalışan bilim insanlarınca da devam ettirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Tanyu'dan sonra da devam ettirilen dinler tarihçiliği bu anlayışın üzerine inşa edilmiştir. Günümüz dinler tarihi çalışmalarında bir alan olarak Türk Dini Tarihi çalışmaları *Tanyu Ekolü* olarak ortaya çıkan bu bilim anlayışının neticesinde elde edilen verilerle güçlü bir hafıza meydana gelmiştir. Özellikle Orta Asya coğrafyasında değişen demografik yapı göz önüne alındığında Türklerle ilgili yapılan çalışmaların kayıt oluşturması ve kültürel izlerin takip edilmesi açısından bu çalışmalar büyük öneme sahiptir.

Hikmet Tanyu'ya kadarki süreçte dinler tarihinin kurumsal bir kimlik edinmediği, sadece belli dönemlerde gerek yurt dışından gerekse yurt içinden konuya ilgi duyan ya da bu konuda belli bir zaman diliminde çalışmış kişiler ders vererek bu alandaki eksikliğin giderildiği görülmektedir. Hikmet Tanyu tam anlamıyla dinler tarihinin bir kimlik edinmesinde ve akademik bir uğraş olarak sonraki nesillere aktarılmasında önemli bir konumdadır. Çalışmalarına Türk kültürü ve dini üzerine yoğunlaşarak başlamış, dini alanda yapılan tüm gayretleri aynı zamanda kültürel alandaki hassasiyeti sayesinde meydana gelmiş, bunu da çalışmalarında izah etmiştir. Bu bakımdan Tanyu'nun çalışmaları tam anlamıyla din antropolojisi açısından önem taşımakta ve günümüzde bile bu alanda temel başvuru kaynağı olarak değerini korumaktadır. Dolayısıyla Hikmet Tanyu'yu din antropoloğu olarak tanımlamak yerinde olacaktır. Çünkü Tanyu, bir toplumun kültürünün önemli bir belirleyicisi olan sosyal normların anlaşılardan dini kültürünün anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Tanyu, dini fenomenleri incelerken fenomenolojik ve tarihsel yöntemle başvurmuş, aynı zamanda etnografik bilgiyi de göz ardı etmemiştir.

⁸⁰ Hikmet Tanyu, "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984).

Sonuç

Cumhuriyet döneminde, Türklerin dinî tarihi ve kültürü gerek dinler tarihi alanında gerekse bu alan dışında çalışma yapanlar tarafından çok fazla ilgi görmüştür. Özellikle Türklerin Müslüman olmadan önceki dinî yaşantıları merkeze alınarak birtakım arayışlara gidilmiş ve bu konuda bazı farklı yorumlar dile getirilmiştir. Anadolu coğrafyasında yoğun antropolojik ve arkeolojik çalışmalar yapılmış, geçmişle bağ kurulması hedeflenmiş, dinler tarihi çalışmaları da bu kapsamda kimi zaman ulus inşası fikrine paralel ilerlemiştir.

Ülkemizde Georges Dumézil ile başlayan dinler tarihçiliği kısmen dönemin uluslaşma politikalarının gölgesinde ilerlemiş ve bu doğrultuda söylemler geliştirilmiştir. Devamında Annemarie Schimmel İslami anlayışın daha görünür olduğu bir sürece girilmiştir. Böylece Türkiye'nin ilk dinler tarihi doktoru olarak Hikmet Tanyu'nun kutsal anlayışını Türk dinine uygulamasının yolu açılmıştır. Bu bakımdan Tanyu, Türk dinine yönelik yaptığı fenomenolojik çalışmaları Cumhuriyet döneminin bir zihinsel mirası olarak aktarılan uluslaşma aracılığıyla milli kimlik inşasında çalışmalarıyla katkı sağlamıştır. Tanyu mevcut kültürün geçmişle olan bağlantısını göz ardı etmeyerek İslam ve onunla bütünleştiği milli hisler ile ortaya çıkan, yüksek aidiyet gerektiren bir dinler tarihçiliği yöntemi inşa etmiştir. Tanyu'nun etnografik fenomenolojik yöntemi günümüzde Türk dini konusundaki çalışmalara yol göstermeye devam etmektedir. Bu bakımdan dönemin koşullarında millileşme ve İslamlaşmanın yeniden görünür olduğu bir toplumsal alanda Türk Dinî Tarihi konusunda yapılan yoğun çalışmaların merkezinde etnografyanın kullanıldığı görülmektedir. Hikmet Tanyu'nun etnografik fenomenolojiyi iyi bir şekilde kullanması, dinler tarihçiliğimiz açısından son derece verimli olmuştur.

Kaynakça

- Adam, Baki. "Annemarie Schimmel'den Prof. Dr. Abdurrahman Küçük'e Ankara İlahiyat'ın Türkiye'deki Dinler Tarihi Çalışmalarına Katkısı". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 135-154. Ankara: Berikan Yayınevi, 2016.
- Ahmad, Feroz. *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1994.
- Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: Pegem Akedemi, 19. Basım, 2011.
- Alıcı, Mustafa. "Dinler Tarihi'ne Modern Türk Katkısı: Hikmet Tanyu (1918-1992)'nun Etnografik Fenomenolojisinin Temelleri". *Dinî Araştırmalar* 9/26 (2006), 123-154.
- Alıcı, Mustafa. *Din Bilimlerinde Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Arkoun, Mohammed. "İslâmi Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı". *Cogito* 1 (1994), 51-65.
- Ataşağın, Galip. "Türkiye'de Dinler Tarihi Çalışmaları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20 (2005), 203-248.
- Aydın, Fuat-Aydın, Feyza Betül. *Georges Dumézil'den Dinler Tarihi Dersleri*. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2012.
- Aydın, Mahmut. *Anahatlarıyla Dinler Tarihi*. Samsun: Ensar Neşriyat, 2013.
- Aydın, Mehmet. "Türklerin Dînî Tarihi Üzerinde Bir Değerlendirme". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 4 (1997), 1-9.
- Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. ed. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Budda, Hilmi Ömer. *Dinler Tarihi*. İstanbul: Vakıf, 1935.
- Budda, Hilmi Ömer. *Kurban ve Tufan Üzerine Makaleler*. çev. Bekir Zakir Çoban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Cündioğlu, Düccane. *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi*. İstanbul: Kitabevi, 2. Basım, 1998.
- Demir, Remzi-Atılğan, Doğan. *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi ve Türkiye'de Beşeri Bilimlerin Yeniden İnşası*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2008.
- Doğan, Atila. *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Yeryüzündeki Dinler Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1947.
- Dumézil, Georges. "Georges Dumézil'in Gizli Şölenleri". *Tarih ve Toplum* 42 (1987), 52-56.
- Dumézil, Georges. *Kafkas Halkları Mitolojisi*. çev. Musa Yaşar Sağlam. Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- Dumézil, Georges. *Mit ve Destan I: Hint-Avrupa Halklarının Destanlarında Üç İşlev İdeolojisi*. çev. Ali Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Ekşigil, Adnan. "Georges Dumézil". *Tarih ve Toplum* 42 (1987), 49-52.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi: İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi 1-2*. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Geertz, Clifford. *Kültürün Yorumlanması*. çev. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Georgeon, François. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*. çev. Alev Er. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

- Gökalp, Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Varlık Yayınları, 8. Basım, 1969.
- Gökbek, Ahmet. "M. Şemseddin (Günaltay) ve Dinler Tarihine Yaptığı Katkıları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 33-44.
- Günaltay, M. Şemseddin. *Dinler Tarihi: Yeryüzündeki İlk Dinler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Güngör, Ali İsmail. "The Turkish Contribution to the History of Religions". *Numen* 54/1 (2007), 71-92.
- Güngör, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 14. Basım, 2006.
- İnan, Afet. *Türkiye Halkının Antropolojik Karakteri ve Türkiye Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947.
- İnan, Afet. *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*. ed. Arı İnan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2009.
- Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlik*. çev. Hayrullah Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Kalın, Fethullah. *Rudolf Otto'da Din, Kutsallık ve Mistik Tecrübe*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014.
- Kansu, Şevket Aziz. *Türk Antropoloji Enstitüsü Tarihçesi*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Karpat, Kemal H. *İslâm'ın Siyasallaşması. Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kurt, Hakan. *Türk Antropoloji Macmuası Transkripsiyonu 1925-1928*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kushner, David. *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (1876-1908)*. çev. Şevket Serdar Türet vd. İstanbul: Kervan Yayınları, 1979.
- Küçük, Abdurrahman. "Tanzimattan Günümüze Türkiye'de Dinler Tarihi". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Ali İsmail Güngör vd. 333-364. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010.
- Maksudyan, Nazan. *Türklüğü Ölçmek*. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Sami, Şemseddin. *Esatir: Dünya Mitolojisinden Örnekler*. çev. Cengiz Batuk. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. *Tek Parti Döneminde Orta Asya ve Sümer-Hitit Araştırmaları*. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.
- Su, Süreyya. *Hurafeler ve Mitler: Halk İslâmında Senkretizm*. İstanbul: İletişim Yayınları., 2011.
- Şenoğlu, Kemal. *Mayatepek Raporları: Türk Tarih Tezi ve Mu Kıtası*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2006.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerde Taşla İlgili İnançlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Tanyu, Hikmet. *Dinler Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1973.
- Tanyu, Hikmet. *Türklerin Dini Tarihçesi*. İstanbul: Türk Kültür Yayıncı, 1978.
- Tanyu, Hikmet. *İslamıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnançları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Tanyu, Hikmet. "Totem, Totemizm ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (1984), 155-172.
- Tezcan, Mahmut. *Türk Aile Antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.
- Toprak, Zafer. *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*. İstanbul: Doğan Kitap, 2015.
- Tümer, Günay. "Hocamız Hikmet Tanyu". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/5 (1994), 5-10.

- Türk Dil Kurumu. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Baskı, 2005.
- Ünal, Mustafa. *Din Fenomenolojisi: Tarihçe, Yöntem ve Uygulama*. Kayseri: Geçit Yayınları, 1999.
- Vassaf, Gündüz (ed.). *Belkıs Halim Vassaf'ın Defterinden Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009.
- Yıldırım, Münir. "Türk Dini Tarihi Araştırmalarında Fenomenolojik Metod: Hikmet Tanyu Örneği". *Türkiye'de Dinler Tarihi (Dünü, Bugünü ve Geleceği)*. ed. Ali İsmail Güngör vd. 63-72. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2010.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2006.

el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişhâd Ettiği Şiirler

The Poetry Provided as Evidence by al-Jârbardî: The al-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Sample

Mahmut TEKİN

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı
PhD., Presidency of Religious Affairs
Diyarbakır, Turkey

mahmuttekin83@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8823-0972>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 657-681

Atıf / Cite as: Tekin, Mahmut. "el-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Adlı Eseri Örneğinde Çârperdî'nin İstişhâd Ettiği Şiirler [The Poetry Provided as Evidence by al-Jârbardî: The al-Muğnî fi 'İlmi'n-Nahv Sample]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 657-681. <https://doi.org/10.35415/simakifd.782992>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

Çârperdî nisbesi ile meşhur olan Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî (öl. 746/1346), İslâm âleminin sosyal, ilmî ve kültürel alanında önemli bir yer edinmektedir. Kaynaklarda, Çârperdî'nin doğum yeri ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte (664/1265) yılında doğduğu geçmektedir. O, Ramazan ayında (öl. 746/1346) Tebriz'de vefat etmiştir. Bu çalışmada Çârperdî'nin Arap dili ve belâgatı alanında kaleme aldığı *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv* adlı eserinde istişhâd edilen şiirlerin tümü incelenmiştir. Bütün dil âlimleri gibi Çârperdî de eserinde çeşitli amaçlar gözeterek şiir ile istişhâd etmiştir. Onun bazı kuralları izah etmek, kelimelerin kullanımı hakkında bilgi vermek, harflerin isim yerine geçmesi ve kelimenin olması gereken kalıbı dışında kullanılmasını açıklamak gibi amaçlardan ötürü şiirlerle istişhâd ettiği tespit edilmiştir. Bu çalışmadaki temel gaye, müellifin şiirlerle istişhâd noktasında ne gibi amaçları olduğunu irdelemektir. Yapılan araştırmalar neticesinde elde edilen bilgilere göre Çârperdî'nin nahiv kaidelerini temellendirmek amacıyla çeşitli yöntemler kullanarak farklı şairlerin şiirleriyle istişhâd ettiği tespit edilmiştir. Böylece müellifin şiirlerle istişhâd noktasında izlediği yöntemler ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Şiir, İstişhâd, Çârperdî.

Abstract

Abu'l-Makârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd al-Hasan b. 'Alî (d. 746/1346) who became famous as al-Jârbardî has an important place in the social, scientific, and cultural fields of the Islamic world. There is no definite information about the place of al-Jârbardî's birth and according to some sources he was born in 664/1266. He died in Tabriz in the month of Ramadan (d. 746/1346). In this study, all of the evidenced poems mentioned in al-Jârbardî's work named *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv* in the field of Arabic language and eloquence were examined. Like all language scholars, al-Jârbardî also provides evidence with poetry in his work, pursuing various purposes. It was verified that he gave quotation with the poetries as to explain some rules, inform on the use of words, explain why letters are used instead of nouns, and why words are used in other than their real form. The main purpose of this research is to examine the author's aim in providing evidence with poetries. According to the information obtained from studies, it was found that al-Jârbardî gave evidence with poetries of different poets, using various methods to found syntax principles. Thus, the methods that the author followed for the evidencing with poetries were revealed.

Keywords: Arabic Language, Syntax, Poetry, Evidence, al-Jârbardî.

Extended Abstract

Abu'l-Makârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî (d. 746/1346) who has an important place in the social, scientific, and cultural fields of the Islamic world is known as al-Jârbardî among scientists. There is no information about the place of al-Jârbardî's birth, but his birth year is noted as (664/1265) in sources. It is known that the author died in Tabriz in Ramadan in (d. 746/1346). al-Jârbardî got mostly benefit from the competent linguists of his period such as Nasuriddin Abu'l-Hayr al-Beyzayî (d. 685/1286) and Nizameddin Husayin b. Mohammed et-Tusi (d. 672/1274). al-Jârbardî gave many works in intellectual fields such as fiqh, hermeneutics, grammar, syntax, rhetoric, and kalam. al-Jârbardî was interested in schooling Islamic sciences, and he is one of the people devoting most of his life to learn science.

He is among non-Arabic linguists such as al-Curcanî (d. 471/1078), ez-Zemahserî (d. 538/1143), Ibnu'l-Hacjib (d. 646/1248), et-Teftazani (d. 792/1390), and Fenarî (d. 834/1431). al-Jârbardî, with his outstanding personality among Iranian scholars, was among the remarkable linguists that the Islamic world had in Hijri 7th and 8th centuries, and he succeeded in many things. It is a fact known by everyone that the works compiled by al-Jârbardî got great favor and attention in the Islamic world. Moreover, it is observed that the works written by other Iranian scholars were included in the curriculum by getting great admiration over time. So Iranian scholars gave a real effort for the Islamic world and provided invaluable works in the relevant field.

Especially, al-Mughni, the subject of our research, attracts scholars' attention frequently. So, al-Mughni has a different place among al-Jârbardî's works which have reached today. The aforementioned work was used and got memorized in many different madrasahs in the Islamic world for centuries probably since it greatly met the needs related to the field and this source transfers the main issues of syntax knowledge with easy wording to readers.

Thus, al-Mughni was honored with the praise of many linguists in the author's period and beyond, getting attention among tens of works written in the field of syntax. The work which was compiled on Arabic grammar has been studied and memorized by the students, especially in madrasahs in Eastern and Southeastern Anatolia in Turkey for centuries, and it has received special attention. The aforementioned work is known to be commented by Mohammed b. Abdîrrahim al-Umari (d. 801/1399) who was al-Jarparî's most eximious student. al-Umari's commentary was welcomed kindly by the scholars of the Islamic world.

In this study, all the poems given as evidence in al-Mughni, written by al-Jârbardî with extensive knowledge in Arabic language and rhetoric, were put into the evaluation. al-Jârbardî used poetry to take the relevant subject from theoretical to practical form and to provide an image for the readers in a more understandable way after giving a set of principles and rules on syntax. Although the poems that the author discussed were encountered in previous syntax books, it shows that he aimed to introduce the new science students to the related poems of Arab poets. So poetries given by the author enrich students' vocabulary and context repertoire and enable them in many fields.

al-Jârbardî pursued various goals in giving evidence with poetry. The author gave evidence with poetry aiming to declare some principles, to inform on using a set of words, to explain the transformation of letters to nouns, to explain why words are used in different forms, to inform on exceptional and rare usage of words, to show how letters lost their function, to support the origin of a word, and to explain reciprocal letters.

This study aims to reveal methods applied by al-Jārbardī while he gives poetry as evidence. As a result of researches, it was revealed that the author got benefit from the poetries of many different poets such as Zuheyr b. Abu Sulma (d. ?/609), Abu Amr Muayyie b. Al-Haris b. Muayye Dureyd b. Summe'ye (d. 8/630), Zeydu'l-Hayl (Zeydu'l-Hayr) b. Muhelhil et-Taş (d. 9/630), Ubeydullâh b. Kays b. Şureyh er-Rulayyat (d. 75/694), Abu Sahr al-Huzeli (d. 80/699), Abu'l-Hattab Omer b. Abu Rabia (d. 93/711-12) and Cerir b. Atiyye et-Temimi (d. 110/728 [?]) to support syntax principles within the framework of various methods, reinforcing his opinions or answering a set of objections. Thus, the methods used by al-Jārbardī when evidencing with poetry and the results he obtained within these methods were determined and presented to the use of researchers.

Giriş

İslâm'ın ilk dönemlerinden beri Acem (Arap olmayanlar) âlimleri, İslâm âlemi için büyük çaba harcamış ve önemli eserler telif etmişlerdir. Hatta onlardan bazılarının büyük hizmetler ve nadide eserler kaleme alarak Arap âlimlerini bile geride bıraktığı bilinen bir gerçektir. Bu iddiaya en önemli kanıt hiç şüphesiz medreselerde okutulan sıra ders kitaplarıdır. Zira bu eserlerin çoğu Arap olmayan âlimler tarafından kaleme alınmıştır.¹ Söz konusu âlimler, gece gündüz çalışarak hayatlarını ilim hizmetine adanmışlardır. Ayrıca bu âlimler, birçok öğrenci yetiştirmiş ve ilimlerinden çok sayıda insan istifâde etmiştir. Bir taraftan ders veren diğer taraftan eser kaleme alan bu âlimler, hayatlarının büyük bir kısmını ilim tahsiline adanmışlardır.

Acem âlimleri arasında seçkin bir kişiliğe sahip olan Çârperdî, İslâm âleminde önemli başarılarla imza atmış ender dâricilerdendir. Nitekim vefat ettiğinde ardında birçok farklı ilim dallarından onlarca eser bıraktığı bilinmektedir. Bu eserlerin bir kısmı basılmış diğer bir kısmı ise yazma şeklinde olup henüz basılmamıştır. Çârperdî'nin basılan eserleri, İslâm âlimleri tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Onun belli başlı eserlerinde söz konusu ilgiye rastlamak mümkündür. Örneğin İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *eş-Şâfiye* isimli eseri üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Ancak Çârperdî tarafından yazılan şerh herkes tarafından daha çok takdir edilmiştir. Onun şerhi, gereksiz bilgi ve açıklamalardan arındırıldığı için ilim ehli tarafından büyük bir teveccüh görmüştür.

Çârperdî, tefsir, fıkıh, sarf, nahiv, belâgat ve kelâm alanlarında döneminin ünlü âlimleri arasında yer almış ve çalışmamızın konusunu teşkil eden *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı eseri başta olmak üzere bu alanlarda onlarca değerli eser ortaya koymuştur. *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv*, Çârperdî'nin günümüze ulaşan çalışmaları arasında farklı bir yer tutmaktadır. Ayrıca söz konusu eser, nahiv ilminin temel konularını kolay bir üslûpla okuyucuya aktardığı için hem kendi dönemindeki hem de kendisinden sonraki dâricilerin övgüsüne mazhar olmuştur. Bu çalışmada Çârperdî'nin *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* adlı eserinde istişhâd ettiği şiirler, detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

¹ Söz konusu âlimlere örnek olarak el-Curcânî (ö. 471/1078), ez-Zemaşerî (ö. 538/1143), İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1248), Çârperdî, et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Fenârî (ö. 834/1431), Molla Câmî (ö. 898/1492), Abdulğafûr el-Lârî (ö. 912/1506), 'İsamuddîn el-İsferâyînî (ö. 945/1538), Muhyiddîn Birgivî (ö. 981/1573) ve es-Siyâlkûfî (ö. 1067/1657) gibi şahsiyetler gösterilebilir. Uğur Erman, "Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2016): 135-172.

1. Çârperdî'nin Hayatı

Arrân yöresinde bulunan Çârperd'e (Cârberd) nisbetle anılmakta olan Çârperdî'nin tam adı Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî'dir.² Çârperdî'nin biyografisini veren kaynaklarda doğum yeri ile ilgili kayda değer bir malumata rastlamak mümkün değildir.³ Ancak Çârperd'e (Cârberd) nisbetle anılması burada doğmuş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Çârperdî, ilim çevrelerinde kendi isminden ziyade daha çok doğduğu yer olarak tahmin edilen "Çârperd" ile meşhur olmuştur. İslâmî ilimlerde üstün bir donanımına sahip olan Çârperdî, Tebriz'e yerleşip burada uzun süre müderrislik yapmıştır.⁴ İlmî kişiliğinin temelini oluşturan en önemli faktör hiç şüphesiz tahsil hayatı boyunca göstermiş olduğu çaba ve kendilerinden eğitim aldığı hocalarıdır. Zira o, Tebriz'de kaldığı sırada Nâsirüddîn Ebû'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed b. Ali eş-Şîrâzî el-Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Nizâmeddîn Hüseyin b. Muhammed et-Tûsî (ö. ?/?) gibi döneminin meşhur âlimlerinden ders almıştır.⁵

Arap dili ve belâgatı alanında derin bir bilgiye sahip olan Çârperdî, aynı zamanda büyük bir Şâfiî fâkihi olup aklî ilimlerle birlikte diğer dinî ilimlere de vakıf idi.⁶ Tebriz'de müderrislik yaptığı sırada birçok öğrenci yetiştirmiştir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Nûreddin Ferec b. Muhammed el-Erdebîlî (ö. 749/1348) ve Muhammed b. Abdirrahîm el-

² Çârperdî'nin Hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, thk. M. Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Huluv (Beyrut: Hicr, 1992), 9/8-9; Ebû Bekîr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî ed-Dîmaşkî Takiyyuddîn b. Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*, thk. Hafız Abdul'alîm (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407), 3/10-11; Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdulmuîd (Hind: Dâru'l-Mea'rifi'l-Osmâniyye, 1972), 1/142-143; Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fi ehbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir Arnavût, Mahmud Arnavût (Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/256; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 1/303; Ahmed b. Mustafa Taşkoprîlüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1985), 1/196; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakatu'l-mufessirîn*, thk. Suleyman b. Salih (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûmi ve'l-Hikem, 1997), 281; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min el-'Arab ve'l-Must'arebîn ve'l-Musteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1/111; İsmail b. Mumhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî İsmail Paşa, *Hediyetu'l-'arifîn esmâu'l-muellifîn ve asâru'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1951), 1/108; Ömer Rıda Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Musennâ, 1957), 4/1; Mehmet Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8/230-231; Ahmet Tekin, *Çârperdî'nin "el-Muğni fi 'ilmi'n-nahv" Adlı Eseri* (Mardin: II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 2019), 285-286; Abdullah Bilin, *İbrahim El-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk Fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019).

³ Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/230-231.

⁴ Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/230-231.

⁵ es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 9/8-9; Takiyyuddîn b. Kâdî Şuhbe, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, 3/10-11; el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*, 1/142-143; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi Tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/303; el-Edirnevî, *Tabakatu'l-mufessirîn*, 281; Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231-232.

⁶ Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231-232.

'Umerî (ö. 801/1399) gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.⁷ Çârperdî ile Adududdîn el-Îcî (ö. 756/1355) arasında ilim ehli arasında meşhur olmuş bazı önemli tartışmalar meydana gelmiştir.⁸ Çârperdî'nin biyografisini veren kaynaklar, onun faziletli, dindar, hayır işleyen, saygıdeğer, ilim ile meşgul olan ve son derece gayretli bir kişiliğe sahip olduğunu bildirmektedirler.⁹ Ömrünün büyük bir kısmını ilim ve eser telifiyle geçiren Çârperdî, Ramazan ayında (ö.746/1346) yılında Tebriz'de vefat etmiştir.¹⁰

2. Eserleri

Çok yönlü bir âlim olan Çârperdî, nahiv, sarf, tefsir, fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında önemli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin tam listesi şu şekildedir:¹¹

1. *el-Hâdî*.¹²
2. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*.¹³
3. *Hâşiye 'alâ şerhi Hillî 'alâ Muhtasari'l-Muntehâ*.¹⁴
4. *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*.¹⁵
5. *es-Sirâcu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*.¹⁶
6. *Şerhu'ş-Şâfiye*.¹⁷

⁷ Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232.

⁸ es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*, 9/8–9; Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232; Abdullah Bilin, "Adudüddin el-Îcî İle Çârperdî Arasındaki Tartışma ve Arka Planı", *Bitlis İslamiyat Dergisi*, 1/2 (2019): 1-16.

⁹ es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*, 9/8; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/303.

¹⁰ es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*, 9/9; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/303; Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232.

¹¹ Çârperdî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Abdullah Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası* (Ankara: İksad Yayınevi 2020).

¹² Bu eser, Abdulgaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvîni tarafında Şafi'î fikhına dair yazdığı *el-Hâvî* adlı eserin şerhi olup tamamlanmamıştır. (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 438). Bkz. es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*, 9/8; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/303; Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232.

¹³ Bu eser, Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1143) tarafından kaleme alınan *el-Keşşâf* adlı tefsirin üzerine yazılmış on ciltlik bir hâşiyedir. (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 358, 572, 573; Lâleli, nr. 328; Hacı Mahmud Efendi, nr. E 65/3; Damad İbrahim Paşa, nr. 162–163; Serez, nr. 327). Bkz. es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*, 9/8; el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi-a'yânî'l-mieti's-sâmine*, 1/143; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/303; Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232.

¹⁴ Bu eser İbnü'l-Hâcib'in *Muhtasari'l-Muntehâ*'sı üzerine İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö.726/1326)'nin yaptığı *Gayetu'l-vusûl* adlı eserin hâşiyesidir. (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1351/1). Bkz. Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232.

¹⁵ Çalışmamızın konusunu teşkil eden bu eser, Çârperdî'nin öğrencisi olan Muhammed b. Abdirrahîm el-'Umerî (ö. 801/1399) tarafından şerh edilmiştir. Bkz. Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232.

¹⁶ Çârperdî'nin bu eseri, el-Beyzâvî'nin *Usûlu minhâcu'l-vusûl* adlı eserinin şerhidir. (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1432/1, 1433/1, 1434; Lâleli, nr. 773). Bkz. es-Subkî, *Tabakâtu'ş-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*, 9/8; el-'Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi-a'yânî'l-mieti's-sâmine*, 1/142–143; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/303; Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231–232.

7. *Şukûk 'ale'l-hâcibiyeye (Şerhu'l-kâfiye).*¹⁸

Yukarıda zikredilen eserler dışında bazı kaynaklarda aşağıdaki eserler de Çârperdî'ye nisbet edilmiştir.

1. *Hâşiye 'alâ şerhi'l-Mufassal.*¹⁹2. *Şerhu'l-hidâye.*²⁰3. *Şerhu'l-uusûli'l-Pezdevî.*²¹**3. *el-Muğnî fî 'İlmi'n-Nahv'e Genel Bir Bakış***

İlim erbabı arasında *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* ismiyle bilinen eserin Çârperdî'ye aidiyeti meşhurdur. Aynı zamanda Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zunûn* adlı eserinde,²² Bağdatlı İsmail Paşa *Hediyetu'l-Ârifîn'* de²³ ve Çârperdî'nin talebesi olan Muhammed b. Abdirrahim el-'Umerî'nin de *Şerhu'l-muğnî'nin* mukaddimesinde mezkur eseri Çârperdî'ye açık bir şekilde nisbet ettiği gözlemlenmektedir.²⁴ Ayrıca Çârperdî'nin hal tercümesini ele alan Bilin de söz konusu eseri ona nispet etmektedir²⁵.

Söz konusu eser, nahiv ilminin temel kurallarını özlü ifadelerle ele alan muhtasar bir giriş niteliğindedir. Bu eser, nahiv kitapları arasında muhtasar olarak yazılan eserler kategorisinde olduğu için bazı konuları son derece özlü bir şekilde ele almaktadır. *el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv* isimli eser, yazıldığından beri ilim çevreleri tarafından büyük bir rağbet görmekte ve nahiv ilminin tahsilinde önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Çârperdî'nin bu eseri, Arap diline yeni başlayan öğrenciler için ele alındığından son derece güzel bir üslup ve sade bir dille kaleme alınmıştır. Usta bir kaleme sahip olan Çârperdî,

¹⁷ Çârperdî'nin bu eseri, İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1248) tarafından sarf ilmi alanında yazılan *eş-Şâfiye* isimli eserin şerhidir. Söz konusu eserin müstakil birçok baskısı bulunmaktadır. Eser üzerine yazılan hâşiyelerden İzzeddin İbn Cemâa ile Hüseyin er-Rûmî'nin hâşiyesi bir mecmua içinde (1310) yılında İstanbul'da basılmıştır. Bkz. *el-'Askalânî, ed-Dureru'l-kâmine fi-a'yânî'l-mietî's-sâmine*, 1/143; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, 1/303; Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231-232.

¹⁸ Bu eser de İbnu'l-Hâcib tarafından yazılan *el-Kâfiye* adlı eserin şerhidir. (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4989/2). Bkz. Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231-232.

¹⁹ Bu eser, İbnu'l-Hâcib'in *ez-Zemahşerî'nin el-Mufassal* isimli eserine *el-İzâh* adlı eserin hâşiyesidir. Bkz. Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231-232.

²⁰ Bu eser, Hanefî fakihi olan Burhâneddin el-Merginânî tarafından yazılan *el-Hidâye* adlı eserin şerhidir. Bkz. Şener, "Çârperdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8/231-232.

²¹ Çârperdî'nin bu eseri, Hanefî fikh usulünün önemli kaynaklarından olan Ebû'l-'Usr el-Pezdevî (ö. 646/1248) tarafından yazılan *Usûli'l-pezdevî'nin* şerhidir.

²² Hâcî Halife Mustafâ b. Abdillâh Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn* (Bağdâd: Mektebetu'l-Musennâ, 1941), 2/1747.

²³ İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve asâru'l-musannifîn*, 1/108-209.

²⁴ Bkz. Muhammed b. Abdirrahim el-'Umerî el-Meylânî, *Şerhu'l-muğnî* (İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016), 9-10.

²⁵ Bilin, *Çârperdî Bibliyografyası*, 44.

nahiv ilmine yeni başlayan öğrencilerin zihinlerini bulandırmamak için mümkün mertebe eserinde ihtilâflı meselelere yer vermemektedir.

Çârperdî'nin bu eserinden önce alanla ilgili onlarca eser kaleme alınmıştır. Bundan dolayı *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv*, telif edilirken büyük oranda önceki dönemlerde yazılan eserlerden istifâde edilmiştir. O, bu eserini kaleme alırken nahiv ilmindeki görüş ve eserleriyle meşhur olan ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *el-Unmûzec'i* ve İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserlerinden yararlanmıştı. *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv* adlı eser, gerek içerik gerekse de konuların tertibi bakımından olsun yukarıda geçen her iki esere büyük oranda benzemektedir.²⁶ Yapılan inceleme neticesinde Çârperdî'nin eserinin ez-Zemahşerî'nin *el-Unmûzec'*inden ve İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserinden derlendiği tespit edilmiştir. Zira Çârperdî, her yönüyle bu dilcilerin metodunu takip ederek onların görüşleri doğrultusunda hareket etmektedir.²⁷

ez-Zemahşerî'nin *el-Unmûzec'i* ve İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'si* Çârperdî'nin *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv* adlı eseri için önemli bir kaynak niteliğinde olmasına rağmen Çârperdî, bu kaynaklar ile ilgili herhangi bir kayda yer vermemektedir. Ancak ilme yeni başlayan öğrenciler için *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv* adlı eserin yukarıda geçen her iki eserden de daha faydalı olduğu düşünülmektedir. Zira *el-Unmûzec* ve *el-Kâfiye'nin* ibarelerinde ciddi anlamda kapalı ifadelere yer verilirken Çârperdî'nin eserinin ise anlaşılabilir kolay bir üslup ile kaleme alındığı görülmektedir.

4. Şiir ve İstîşhâd Terimleri

Şiir sözcüğü Arapça bir terim olup شعر يَشْعُرُ fiilinin mastarıdır. Bu kelime lügatte farkında olmak, bilmek, hissetmek ve algılamak gibi birden fazla manaya gelmektedir.²⁸ Şiir kelimesinin ıstılahi anlamı ise kafiyeli ve etkileyici birtakım manzûmelerden ibarettir.²⁹

²⁶ *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv* ile *el-Unmûzec* arasında bulunan söz konusu benzerliklerin ortaya çıkarılması adına her iki eser de baştan sona dikkatli bir şekilde incelenerek gerekli karşılaştırmalar yapılmıştır. Yapılan karşılaştırma neticesinde elde edilen bilgilere göre *el-Muğnî'nin el-Unmûzec'i* adeta restore ettiği ortaya çıkmıştır.

²⁷ Tekin, *Çârperdî'nin el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv Adlı Eseri*, 285–286; Mustafa İnalkaç, *el-Çarpurdî ve el-Muğnî Adlı Eseri* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019), 18–23.

²⁸ Hüseyin b. Muhammed er-Rağib el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: b.y., 1986), 4/384; Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-'Arab*, (Beyrût: b.y., 1990), 4/409.

²⁹ Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisanu'l-arab* (Beyrût: b.y., 1990), 4/409-410; Nurettin Turgay, "İslam Kültüründe Şiir" (Ankara: Diyanet İlmî Dergi, 2004), 1/40.

Edebi bir sanat olan şiirler, Araplar arasında hayatın temel taşlarından biri olarak kabul edilmektedir.³⁰

Arap dili ve belâgatı âlimleri, gramer kurallarını ortaya koyarken başta Kur'ân olmak üzere hadis ve şiir ile istişhâd etmektedirler. İstişhâd kelimesi, Arapça bir kelime olup *اِسْتَشْهَدَ* fiilinin mastarıdır.³¹ Söz konusu kelime, sözlükte, hazır bulunmak, şahit getirmek, şahit olmak, kesin haber vermek, bildirmek ve öğrenmek manalarına gelmektedir.³² İstişhâd sözcüğünün ıstılahi anlamı, dille ilgili herhangi bir kaidenin doğruluğunu ispatlamak için Arap dilinde nesir veya manzûm olarak söylenen bir sözün şahit olarak getirilmesi demektir.³³ Çârperdî'nin Kur'ân ayetleri başta olmak üzere hadis ve şiirlerden istişhâd ettiği görülmektedir.³⁴

5. Eserde İstişhâd Edilen Şiirler

Çârperdî de diğer pek çok müellif gibi eserinde istişhâd ettiği şiirleri farklı amaçlar çerçevesinde ele almaktadır. Onun *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv* adlı eserinde bâbu'l-isimde üç; bâbu'l-harfte ise yirmi dört şiirle istişhâd ettiği fark edilmektedir. Çârperdî'nin istişhâd ettiği yirmi yedi şiirin tamamı ilgili kaideler ışığında detaylı bir şekilde irdelenecektir.³⁵

5.1. Birtakım Kurallar Hakkında Bilgi Vermek

Çârperdî, tenbîh edatlarından olan *أَمْ* ve *أَمْ* 'nın nahiv kuralı açısından sadece cümlelerin başına gelebileceğini ifade etmektedir.

Örnek 1:

Söz konusu kuralın ispatı için de şiirin şu iki mısrası ile istişhâd etmektedir:

أَمْ وَالَّذِي أَبْكِي وَأَضْحَكَ وَالَّذِي أَمَاتَ وَأَحْيَا وَالَّذِي أَمَرَهُ الْأَمْرُ
لَقَدْ نَرَّ كَثْنِي أَحْسَدُ الْوَحْشِ أَنْ أَرِي أَلْيَقَيْنِ مِنْهَا لَا يَزُو عُهُمَا الدُّعْرُ

³⁰ Arap şiiri ve edebiyatı hakkında detaylı bilgi almak için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-su'arâ* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1423.)

³¹ Bkz. Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Komisyon (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005), 292; Ebû'l-Fayd Muhammed Murtadâ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrût: Dâru'l-Hidâye, 1980), 8/252–261.

³² el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 292; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 8/252–261; Mahmut Tekin, Molla Halil'in *el-Kâmûsu's-Sânî fi'n-Nahv ve's-Sarf ve'l-Me'ânî Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2020), 128–129.

³³ İsmail Durmuş, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/397-398.

³⁴ Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. Ali Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv* (İstanbul: Mektebetu Diyarbakir, 2012), 8,9,10,11,13,16,17,18,19,46,47.

³⁵ *Muğni ve Şerhu'l-Muğni*'nin farklı baskılarından kaynaklanan bazı problemler vardır. Bunlardan biri de bazı beyitlerin Çârperdî'ye mi yoksa Milânî'ye mi yoksa ikisine mi ait olduğunun tespitidir. Biz bu konudaki tartışmalara girmedik zira *Muğni* için Mektebetu Diyarbakir baskısını *Şerhu'l-Muğni* için de Şefkat Yayınları baskısını esas aldık

“Dikkat edin! Ağlatan ve güldüren, öldüren ve dirilten, hükmü hüküm olan Allah’a yemin ederim ki, hiçbir şey onları korkutmayan birbirini seven iki vahşi hayvanları gördüğümde (sevgilimin) beni terk ettiği için onlardan kıskanıyorum”³⁶ ve

أَلَا يَا أَصْبِحَانِي قَيْلَ غَارَةِ سِنْجَالٍ وَقَيْلَ مَنَائِيَا بَاكَرَاتٍ وَأَوْجَالٍ

“Dikkat edin ey iki arkadaşım, Sincal savaşı başlamadan, ansızın ölümler ve korkular gelmeden önce sabah şarabını bana içirin”.³⁷ Yukarıdaki şiirlerde bulunan أَلَا ve أَمَا olan tenbîh edatlarının cümlelerin başına geldiği görülmektedir.³⁸

Örnek 2:

Müellifin nidâ edatları konusunda sadece bir şiirle istişâd ettiği görülmektedir. Eserde nidâ harfleri أ، هيا، أي، أ، يا şeklinde sayıldıktan sonra bunların üzerinde durulmakta ve söz konusu harflerle ilgili detaylı bilgiler verilmektedir. أ'nin en yakın munâda için kullanıldığı beyân edildikten sonra

أَزَيْدُ أَخَا وَرَقَاءَ إِنْ كُنْتَ تَائِرًا فَقَدْ عَرَضَتْ أَخْنَاءَ حَقٍّ فَخَاصِمٍ

“Ey zeyd Verkân'ın kardeşi! Hak ortaya çıktı eğer sen intikam alacaksan tartış (intikam almak için mücadele et)” şiiriyle istişâd edilmektedir.³⁹ Şiirde geçen أَزَيْدُ kelimesinin başındaki nidâ harfi olan أ, bu manayı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁰

Örnek 3:

Çârperdî, tasdik ve îcâb (cevap edatları) harfleri konusunda iki şiirle istişâd etmektedir. O, söz konusu harfler arasında mevcut olan أَجَل ve جِير kelimelerinin mütekellimin cevabında kullanıldığını ifade etmektedir. Söz konusu kelimeler, mütekellimin cevabında mutlak olarak kullanılır. Mütekellim tarafından kullanılan kelâmın menfi veya müsbet olmasının herhangi bir farklılığa yol açmadığı görülmektedir. Çârperdî, konuyu tafsilatlı bir şekilde okuyucuya aktarmak için

وَقُلْنَ عَلَى الْفِرْدَوْسِ أَوْلَ مَشْرَبٍ أَجَلُ جَيْرٍ إِنْ كَانَتْ أُبَيْحَتْ دَعَائِرُهُ

³⁶ Bu şiirin birçok kaynakta Ebû Sahr el-Huzelî'ye (ö. 80/699) ait olduğu söylendiği halde Divânu'l-huzeliyyin'de yer almadığı tespit edilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1423), 2/549.

³⁷ Bu beyit, *أَلَا يَا أَصْبِحَانِي قَيْلَ غَارَةِ سِنْجَالٍ وَقَيْلَ مَنَائِيَا بَاكَرَاتٍ وَأَوْجَالٍ* şeklinde, Ebû Saîd eş-Şemmâh b. Dirâr'ın (ö. 30/650 [?]) divanında yer almaktadır. Bkz. Ebû Saîd eş-Şemmâh b. Dirâr, *Divânu's-Şemmâh*, thk. Salâhuddîn el-Hadî (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, tsz.), 456.

³⁸ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv*, 53. Ayrıca bkz. Felemez Karadeniz, *Şerhu'l-Muğni, Şerhu Katri'n-Neda, Şerhu Şuzuri'z-Zeheb ve El-Fevaidu'd-Diyaiyye Fi Şerhi'l-Kafiye'deki Şahit Beyitlerin Tahlili* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2019) 14.

³⁹ Bu şiir, belli bir kişiye nisbet edilmemiş şiirlerdendir. Bkz. Ebû Bişr, 'Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 3/335; Çârperdî, *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv*, 53.

⁴⁰ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv*, 53.

“O kadınlar, ilk durak yerimiz firdevs'te (Yemâne şehrine yakın bir bahçenin ismi) olacak dediler. Evet evet şayet (bahçede bulunan) havuzlar serbest bırakılmışsa (firdevs'te kalacağız), (ancak bahçede bulunan havuzlar serbest bırakılmamışsa orada durmayacağız)” şiirini şâhid olarak kullanmaktadır⁴¹. Görüldüğü gibi أَجَل ve جِير kelimeleri, müsbet bir cümleden sonra cevabın tasdiki olarak kullanılmaktadır.⁴² Müellif, tasdik ve îcâb harflerinden olan اِنْ için de

بَكَرَ الْعَوَازِلُ فِي الصَّبَاحِ يَلْمُنِي وَالْوَمُهَنَّ وَيَقْلُنْ شَيْبٌ قَدْ عَلَاكَ وَقَدْ كَبُرَتْ فَقُلْتُ إِنَّهُ

“Sabah erkenden kınayan kadınlar (aşktan dolayı) beni kınıyorlar. Ben de onları kınıyorum. Onlar, ihtiyar oldun beyazlık seni kapladı derler (bundan dolayı artık aşk işleriyle uğraşma diyorlar). Ben de evet dedim” beyitinden delil getirmektedir.⁴³ Şiirde geçen اِنَّ sözcüğü tasdik ve îcâb harflerinden olup müsbet cümlenin cevabında kullanılmaktadır.⁴⁴

Örnek 4:

Çârperdî, tefsîr harfleri konusunda bilgi verdikten sonra konuyla ilgili bir şiirle istişhâd etmektedir. O, tefsir harflerinden olan اِي'in kullanımı ile ilgili

وَتَرْمِينِي بِالطَّرْفِ أَيِ أَنْتَ مُذْنِبٌ وَتَقْلِينِي لَكِنَّ إِيَاكَ لَا أَقْلِي

“Göz uçlarıyla benim suçlu olduğumu ima ediyorsun. Bana kızıyorsun ancak ben sana kızmam” şiirini şâhid olarak getirmektedir.⁴⁵ Zira şiirde geçen اِي tefsir için kullanılmakta ve أنت مُذْنِبٌ cümlesi de kendisinden önce geçen بِالطَّرْفِ اِي ifadesine açıklık kazandırmaktadır.⁴⁶

Örnek 5:

Çârperdî, zait harfler konusunda da yalnızca bir şiirle istişhâd etmektedir. Söz konusu harflerden olan اِنْ'in nâfiye (olumsuzluk bildiren) مَا'dan sonra kullanıldığında zait olacağını ifade etmektedir. Çârperdî, duruma açıklık kazandırmak için şu şiirden istişhâd etmektedir:

مَا اِنْ رَأَيْتُ وَلَا سَمِعْتُ بِهِ كَالْيَوْمِ هَانِيْ اَنْتِيْ جُرْبِ

⁴¹ Şiir, Mudarris b. Rib'î'ye (ö. ??) aittir. Bkz. Nuri Hammûdî el-Kaysî, “Mudarris b. Rib'î, *Divânu'r-Rib'î*”, *el-Mecmeu'l-ilmî el-ırakî*, 37/1 (1986): 76.

⁴² Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 55.

⁴³ Ubeydullâh b. Kays b. Şureyh er-Rukayyât'a (ö. 75/694) ait olan bu şiir, divanında اِنَّهُ وَعَلَى عَوَازِلِي فِي الصَّبَاحِ يَلْمُنِي وَالْوَمُهَنَّ وَيَقْلُنْ شَيْبٌ قَدْ عَلَاكَ وَقَدْ كَبُرَتْ فَقُلْتُ إِنَّهُ şeklinde geçmektedir. Bkz. Ubeydullâh b. Kays b. Şureyh er-Rukayyât, *Divânu Ubeydullâh*, thk. Muhammed Yûsuf Necm (Beyrût: Dâru Sadr, 2009.), 66.

⁴⁴ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 55.

⁴⁵ Bu şiir, belli bir kişiye nisbet edilmemiş şiirlerdendir. Bkz. Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşşerî, *el-Mufasssal fi sina'ati'l-i'râb*, thk. 'Alî Mulhim (Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 427.

⁴⁶ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 55.

“Bugün uyuz develeri katranla sıvayan (tedavi eden) kadın gibisini ne gördüm ne de duydum”.⁴⁷ Yukarıdaki şiirde geçen مَا إِنَّ رَبِّئِ مَا cümlesinde bulunan إِنَّ kelimesi, nâfiye olan مَا'dan sonra geldiği için zaittir.⁴⁸

Örnek 6:

Müellifin *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv* adlı eserinde istifhâm harfleri konusunda yalnızca iki şiirle istîşâd ettiği tespit edilmektedir. Çârperdî, istifhâmın her iki harfi olan هـ ve 'nin bazen birlikte kullanıldığına dair

سَأَلْتُ فَوَارِسَ يَرْبُوعَ بِشِدَّتِنَا أَهْلَ رَأُونَا بِسَفْحِ الْقَاعِ ذِي الْأَكْمِ

“Kuvvetimizi Yerbu’ kabilesinin süvarilerinden sor. Tepeciklerin eteklerinde bizi (korkudan dolayı saklamış olduğumuz halde) gördüler mi?” şiirini şâhid olarak kullanmaktadır.⁴⁹ Şiirde geçen أَهْل kelimesinde istifhâmın iki harfi olan هـ ve أ birlikte kullanılmıştır.⁵⁰

Normal şartlarda cümlede muttasıl⁵¹ م'den önce hemzenin geçmesi gerekmektedir. Ancak Çârperdî, hemzenin hazfine dair herhangi bir karine olduğunda hafzedebileceğini ifade etmektedir. Konuyla ilgili

لَعَمْرُكَ مَا أَذْرِي وَإِنْ كُنْتُ دَارِيًّا بِسَنَعِ رَمَيْنَ الْجَمْرِ أَمْ بِتَمَانِيَا

“Ömrüne yemin ederim ki daha önce bildiğim halde şu an bilmiyorum. O bayanlar, yedi yoksa sekiz taşla mı Cemerat'ı (Şeytan'ın taşlandığı yeri) taşladılar?” beyitini şâhid getirmektedir.⁵² Yukarıda geçen şiirde dikkat edilirse أ kelimesinin hemze hafzedildiği için tek başına kullanıldığı görülecektir. Zira cümlenin takdiri أَسْنَعِ رَمَيْنَ الْجَمْرِ أَمْ بِتَمَانِيَا şeklindedir.⁵³

Müellif, eserinde şart ve cezâ hakkında tafsilatlı bilgiler verdikten sonra söz konusu kaideleri teorikten pratiğe geçirebilmek için şiir alanında meşhur olan bazı şairlerin şiirlerini şâhid olarak getirmektedir.

⁴⁷ Ebû Amr Muâviye b. el-Hâris b. Muâviye Dureyd b. Simme'ye (ö. 8/630) ait olan şiir, onun divanında كَالْيَوْمِ طَالِي أَنِّي خَرِبَ وَلَا سَمِعْتُ بِمِثْلِهِ مَا إِنَّ رَبِّئِ مَا şeklinde geçmektedir. Bkz. Muâviye b. el-Hâris b. Muâviye Dureyd b. Simme, *Divânu Dureyd*, thk. Ömer 'Abdurresûl (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2009), 43.

⁴⁸ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 58.

⁴⁹ Söz konusu şiir, Zeydu'l-Hayl (Zeydu'l-Hayr) b. Muhelhil et-Tâî (ö. 9/630) tarafından söylenmiştir. Bkz. Zeydu'l-Hayl b. Muhelhil et-Tâî, *Divânu Zeydi'l-Hayl*, thk. Nurî Hammûdî (Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1968), 100.

⁵⁰ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 59.

⁵¹ Öncesi ve sonrası arasında anlam bakımından bağlantı bulunana muttasıl, bulunmayana da munkat' denilmektedir. Örneğin عمرو أزيد عندك أم dediğinde kesin olarak yanında birisinin olduğunu bilirsin. Buna göre bu edata mu'âdile denir yani hemzeyi iki tarafa eşit hale getirir. Ayrıca buna muttasıla da denir yani hem öncesi hem de sonrasını beraber bulundurduğu için. Bkz. Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî İbn Hişâm, Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrût: Dâru't-Tayyibe, 1990), 306.

⁵² İlgili şiir, Ebû'l-Hattâb Ömer b. Ebî Rebîa'ya (ö. 93/711-12) aitken divanında بِسَنَعِ رَمَيْتِ الْجَمْرِ وَأَنِّي لِحَاسِبُ قَوْلَهُ مَا أَذْرِي وَإِنِّي لِحَاسِبُ بِسَنَعِ رَمَيْتِ الْجَمْرِ أَمْ بِتَمَانِيَا şeklinde geçmektedir. Bkz. Ebû'l-Hattâb Ömer b. Ebî Rebîa, *Divânu Ömer b. Ebî Rebîa*, thk. Fâyiz Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1996), 362.

⁵³ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 59.

Örnek 7:

Çârperdî, şart harflerini işlerken bazı kâide ve kuralları açıklamak için medih kasidesi ile meşhur olan Zuheyr b. Ebî Sulmâ (ö. m. 609) ve Emevî dönemi şairleri arasında hicivleri ile meşhur olan el-Cerîr'e (ö. 110/728 [?]) ait toplam iki şiirle istişhâd etmektedir. Müellif, şart ile cezâ hakkında “Şart fiili mazi, cezâ şartı de muzari olursa cezanın merfu olarak gelmesi caizdir”⁵⁴ dedikten sonra, söz konusu durumu izaha kavuşturmak için Zuheyr’in şu meşhur şiirini aktarmaktadır:

هُوَ الْجَوَادُ الَّذِي يُعْطِيكَ نَائِلَهُ عَفْوًا وَيُظَلِّمُ أَخِيَانًا فَيُظَلِّمُ
وَإِنْ أَنَا خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْأَلَةٍ يَقُولُ لَا غَائِبٌ مَالِي وَلَا حَرَمٌ

“O, (Herim b. Sinân) öyle cömerttir ki kazancımı fazlasıyla sana veren kişidir. Bazen kendisine zulüm yapıldığında (gücünden fazla bir şey istendiğinde) sabrediyor. Darlık zamanında bir dostu kendisinden bir şey isterse, (malını vermemek için) malım yok veya veremeyeceğim demiyordu”.⁵⁵ Şiirde şart fiili olan أَنَا sözcüğü mazi olduğundan, cezâ şartı olan يَقُولُ kelimesi merfû’ olarak gelmiştir. Yukarıda geçen يَقُولُ kelimesi, merfû’ değil de meczûm olsaydı يَقُلُ şeklinde gelmesi gerekirdi.⁵⁶

Çârperdî, şart harflerinden sonra mutlaka mezkûr ya da mukadder bir fiilin gelmesi gerektiğini ifade ettikten sonra tahdîd (sınırlama) harflerinin de aynı şekilde fiilin başına gelmesi gerektiğini belirtmektedir.

Örnek 8:

Müellif, tahdîd harflerinin mukadder bir fiilin başına gelebildiğine dair el-Cerîr tarafından söylenen şu şiiri şâhid olarak getirmektedir:

تَعْدُونَ عَفْرَ النَّيِّبِ أَفْضَلَ مَجْدِكُمْ بَنِي ضَوْطَرَى لَوْلَا الْكَمِيُّ الْمُقَنَّعَا

“Yaşlı develeri kesmeyi kendiniz için en iyi şeref addediyorsunuz. Ey Zavtari oğulları! Zırhına bürünmüş cesur adamlarınızı (kendinize en iyi şeref) saysanıza!⁵⁷ Zira şiirde geçen الْكَمِيُّ kelimesi, isim olup tahdîd harflerinden sonra gelmiş ve mukadder bir fiili ile mansûb olmuştur.⁵⁸

⁵⁴ Çârperdî, *el-Muğnî fi ‘ilmi’ n-nahv*, 60.

⁵⁵ Yukarıda geçen şiir, Züheyr b. Ebî Sulmâ (ö. 609) tarafından söylenmiştir. Bkz. Zuheyr b. Ebî Sulmâ, *Divânü Zuheyr b. Ebî Sulmâ* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 115.

⁵⁶ Çârperdî, *el-Muğnî fi ‘ilmi’ n-nahv*, 60.

⁵⁷ Yukarıda geçen şiir, Cerîr b. Atıyye et-Temîmî (ö. 110/728 [?]) söylemiştir. Bkz. Cerîr b. Atıyye et-Temîmî, *Divânü Cerîr* (Beyrût: Dâru Beyrût, 1986), 265.

⁵⁸ Çârperdî, *el-Muğnî fi ‘ilmi’ n-nahv*, 62.

5.2. Te'kid Nûnları ve Tenvînlerin Kullanımı Hakkında Bilgi Vermek

Çârperdî'nin Arapların sözlerini pekiştirmek için muzari ve emir fiillere bitıştirdikleri te'kid nûnları ve isimlerin bir özelliği olan tenvînler hakkında bilgi verirken şiirlerle istişhâd ettiği göze çarpmaktadır.

Örnek 1:

Söz konusu nûnların daha çok emir, nehiy, istifhâm, kase ve istek bildiren fiillerin başına geldiğini söylemektedir. Müellif, bazen te'kid nûnlarının nefiy ve ona benzeyen taklîl (azlık) bildiren fiile de dâhil olduğunu ifade etmektedir. O,

رُبَّمَا أَوْفَيْتُ فِي عِلْمٍ تَرْفَعُنْ نُوبِي سَمَالَاتُ

“Bazen dağa tırmandığımda Kuzey rüzgarları elbisemi havaya kaldırıyor” şiirini şâhid getirerek te'kid nûnunun taklîl bildiren fiile de dâhil olabileceğini beyân etmektedir.⁵⁹ Cümle başına taklîl bildiren رُبَّ edatı geldiğinden ötürü تَرْفَعُنْ fiiline muhaffefe (şeddesiz) olan te'kid nûnu bitişmiştir.⁶⁰

Örnek 2:

Çârperdî, te'kid nûnlarının fiile bitişme hükmü hakkında bilgi verdiği gibi onların hazfi hakkında da bilgi vermektedir. O, nûn-i hafifeden sonra sâkin bir harf geldiğinde iltikâ-i sâkineyn “iki sakin harfin bir araya gelmesi” meydana geldiğinden söz konusu nûnun hazfedileceğini ifade etmektedir. Müellif, bu durumu okuyucunun zihninde canlandırmak için

لَا تُهَيِّنِ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَرَكَعَ يَوْمًا وَالذَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

“Fakiri hor görme, bir gün fakir düşebilirsin. Zaman da (hor gördüğün) fakiri yükseltir (zengin eder)” mısrasından istişhâd etmektedir.⁶¹ Şiirde geçen تُهَيِّنُ fiilinin aslı تُهَيِّنُ şeklinde olup nâhiye لَ harfinin başa geçmesiyle birlikte iltikâ-i sâkineynin meydana gelmesinden ötürü nûn-i hafife hazfedilmiştir.⁶²

⁵⁹ Yukarıda geçen şiir, Ebû Mâlik Cezîme b. Mâlik b. Fehm el-Ebraş et-Tenûhî el-Ezdî (ö. ?/268) tarafından söylenmiştir. Bu zatın müstakil bir divanı yoktur. Bkz. Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1979), 11/404.

⁶⁰ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 64.

⁶¹ Edbet b. Kurey' (ö. ?/?), ilgili şiiri söylemiştir. Şiir, ufak bir değişiklikte divanında *لَا تُغَادِ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَرَكَعَ يَوْمًا وَالذَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ* kalıplarında geçmektedir. Bkz. Şu'erâu Benî Temim, *Şii'ru Benî Temim fi'l-'asri'l-câhili*, thk. Abdulhamîd Mahmûd (Suudi Arabistan: y.y., 1982), 37.

⁶² Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 65.

Örnek 3:

Çârperdî, eserinde tenvîn konusunda şiirle istişhâd etmektedir. O, tenvînin altı kısmını işledikten sonra terennüm ve ğâlî tenvîni ile ilgili şiirlerle istişhâd etmektedir. Çârperdî, terennüm tenvînini şöyle tanımlamaktadır: “*Terennüm tenvîni, illet harfleri olan (و , ي , ا) yerine gelen ve kafiye'nin son harfi müteharrik şiirlerde kullanılmaktadır*”.⁶³ Söz konusu tenvîn ile ilgili bilgileri teorikten pratiğe çevirmek için

أَقْبِي اللُّومَ عَاذِلَ وَالْعَتَابَيْنِ وَقُولِي إِنَّ أَصْبَبْتُ لَقَدْ أَصَابَيْنِ

“*Kınama ve kızmayı azalt ey azarlayan bayan! İsbet ettiğimde de ki o, isabet etmiştir*”⁶⁴ şiirinden istişhâd etmektedir. Nitekim şiirde geçen وَالْعَتَابَيْنِ ve أَصَابَيْنِ kelimelerinin sonunda bulunan tenvînler, illet harfleri olan ا yerine kullanılmış olup kafiye'nin son harfi olan ب de müteharriktir.

Örnek 4:

Çârperdî, ğâlî tenvîni de şu cümlelerle ifade etmektedir: “*Ğâlî tenvîn, murıldanmak için kafiye'nin son ve sâkin harfine bitişen tenvîndir*”.⁶⁵ O, konuyla ilgili

وَقَاتِمِ الْأَعْمَاقِ خَاوِي الْمُخْتَرْقُنِ مُشْتَبِهِ الْأَعْلَامِ لِمَاعِ الْخَفْقُنِ

“*(Ben) serapları parlayan, işaretleri karışık olan, geçitleri ıssız ve etrafı toz duman yerleri (çok gezmişim)*” beyitini şâhid olarak getirmektedir.⁶⁶ Yukarıda geçen الْمُخْتَرْقُنِ ve الْخَفْقُنِ kelimelerinin sonunda mevcut olan tenvînler, kafiye'nin son harfi sâkin olan ق harfine bitişmiştir.⁶⁷

5.3. Harflerin İsim Olarak Gelmesi

Müellif, harf-i cer kategorisinde bulunan على hakkında bilgi verdikten sonra onun bazen isim olarak geldiğine dair şu şiirden istişhâd etmektedir:

Örnek 1:

عَدْتُ مِنْ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا تَمَّ ظَمُؤُهَا تَصِلُ وَعَنْ قَبِيضِ بِنَيْدَاءِ مَجْهَلِ

⁶³ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi' n-nahv*, 66.

⁶⁴ Yukarıda geçen şiir, Cerîr b. Atıyye et-Temîmî tarafından söylenmiştir. Bkz. Cerîr b. Atıyye et-Temîmî, *Divânü Cerîr*, 58.

⁶⁵ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi' n-nahv*, 66.

⁶⁶ Yukarıda geçen şiiri, Ru'be b. Abdillâh el-'Accâc (ö. 145/762) söylemiştir. Bkz. William Ahlwardt, *Sammlungen alter arabischer Dichter* (مجموع اشعار العرب) (Beyrût: Dâru İbn Kuteybe, 2008), 104.

⁶⁷ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi' n-nahv*, 66.

“Kuşun iki su içme arasındaki süresi tamamlandığında sabahleyin yavrusunun üzerinden uçmakta ve ıssız bir çölde susuzluk sebebiyle içinden sesler gelmektedir”.⁶⁸ Çârperdî, şiirde geçen عليه kelimesinin فوق anlamına gelen bir isim olduğundan harf-i cer olan من üzerine dâhil olduğunu ifade etmektedir.⁶⁹

Örnek 2:

Harf-i cerlerden عن'nin de bazen isim olarak kullanıldığı ifade edilmektedir. Çârperdî, bunu ispatlamak için

وَلَقَدْ أَرَانِي لِلرَّمَاحِ دَرِيَّةً مِنْ عَنِّي مَرَّةً وَأَمَامِي

“Sağımdan ve önümden atılan mızraklara kendimi hedef görüyorum” şiirinden istişâd etmektedir.⁷⁰ O, şiirde geçen عن kelimesine من dâhil olduğundan جانب anlamında bir isim olduğunu söylemektedir.⁷¹

Örnek 3:

Çârperdî'nin harf-i cer konusunda bir şiirden daha istişâd ettiği müşâhede edilmektedir. O, harf-i cer kategorisinde yer alan ك harfinin bazen isim olarak gelebileceğini ispatlamak için

بِيضِ رِقَاقٍ كِنَعَاجِ جُمَّ يَضْحَكْنَ عَنْ كَالْبَرْدِ الْمُثَمَّمِ

“Boynuzsuz yabani inekler gibi ince ve beyaz dişlere sahip olan kadınlar, eriyen dolu taneleri gibi dişlerle gülüyorlar” beyitini şâhid olarak kullanmaktadır.⁷² Zira herhangi bir kelimenin isim olduğunu gösteren en önemli özelliklerden biri olan cer harfi, ك harfinin üzerine dâhil olduğu için müellif tarafından isim olduğuna hükmedilmiştir.⁷³

5.4. Kalıbı Dışında Kullanılan Kelimeleri Açıklamak

Çârperdî, eserinde cemi' (çoğul) hakkında detaylı bilgiler vermekte, kelimelerin hangi kalıpta kullanılması gerektiğine değinmektedir. Verilen bilgilerin aksine birtakım kelimelerin olması gereken kalıplarda değil de farklı cemi' kalıplarında geldiği

⁶⁸ Bu şiir, Muzâhim b. el-Hâris el- 'Ukaylî'ye (ö. 120/738) aittir. Ancak matbu divanına ulaşamadım. Bkz. Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ezherî, *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavdîh* (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 2000), 1/660.

⁶⁹ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 46.

⁷⁰ Yukarıda geçen şiir, Kutriyy b. Fucâe (ö. 78/697) tarafından söylenmiştir. Bkz. İhsan Abbas, *Şu'erâu'l-Havâric*, (Bejrût: Dâru's-Sekâfe, 2010), 18.

⁷¹ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 46.

⁷² Yukarıda geçen şiiri, Ebû'ş-Şa'sâ' Abdullah b. Ru'be el-'Accâc (ö. 97/715-16) söylemiştir. Bkz. Ebû'ş-Şa'sâ' Abdullah b. Ru'be el-'Accâc, thk. 'Abdulhafîz, *Divânu'l-'Accâc* (Dimaşk: Atlas, 2011), 2/328. Söz konusu şiir, el-'Accâc'ın divanında şöyle geçmektedir: بِيضِ ثَلَاثِ كِنَعَاجِ جُمَّ يَضْحَكْنَ عَنْ كَالْبَرْدِ الْمُثَمَّمِ

⁷³ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 46.

görülmektedir. Müellifin bu tür kelimeleri izah etmek için birkaç şiirle istişhâd ettiği göze çarpmaktadır.

Örnek 1:

وَأَيُّنْتُ أَنِّي عِنْدَ ذَلِكَ تُأْتِرُ غَدَائِنُذْ أَوْ هَالِكٌ فِي الْهَوَالِكِ

“Kesin bir şekilde biliyorum ki intikam alma isteğimde iken, o günün sabahında ya intikamımı alacağım ya da helak olanlarla beraber helak olacağım”.⁷⁴

Yukarıdaki şiirin istişhâd yeri هَالِكٌ kelimesidir. Zira هَالِكٌ kelimesinin normal şartlarda هَالِكُونَ kalıbında cemi’ edilmesi gerekirken هَوَالِكٌ şeklinde cemi’ edildiği fark edilmiştir. Şiirde geçen هَالِكٌ فِي الْهَوَالِكِ cümlesi Arapların kullanmış olduğu darb-ı mesellerden olduğu için ğayr-i kıyâsî olarak gelmektedir.⁷⁵ Darb-ı mesellerin hiçbir tasarrufa tabi tutulmadan olduğu gibi aktarılması gerekmektedir.⁷⁶

Örnek 2:

وَإِذَا الرِّجَالُ رَأَوْا يَزِيدَ رَأَى يَتِهِمْ خَضَعَ الرِّقَابِ نَوَاسِ الْأَبْصَارِ

“Adamlar Yezid’i gördüklerinde boyunları bükkük, gözleri önlerinde oldukları halde onları görürsün”⁷⁷ ve

أَحَامِي عَنِ ذِمَارِ بَنِي سَلِيمٍ وَمِثْلِي فِي غَوَائِكُمْ قَلِيلٌ

“Beni Selîm kabilesinin şerefini koruyorum. Benim gibi bir kişi hazır olmayanlarınızda azdır (hazır olanlarınızda ise hiç yoktur).”⁷⁸ Çârperdî, her iki şiiri de şâhid getirerek فاعل sözcüğünün فواعل kalıbında cemi’ olarak geldiğini beyân etmektedir.⁷⁹ فاعل kelimesi isim olduğunda فواعل sıfat olduğunda ise فاعلون şeklinde gelmesi gerekmektedir. Ancak yukarıda verilen şiirde فاعل kelimesinin sıfat olarak geldiği halde فاعلون kalıbında değil de فواعل şeklinde geldiği görülmektedir. Müellif, bunun sebebinin şiir zaruretine özgü bir durum olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Zira yukarıdaki şiirlerde geçen نَوَاسِ ve غَوَائِكُمْ sözcükleri نَوَاسِ ve غَوَائِكُمْ ve غَائِبُونَ ve نَوَاسِونُ şeklinde gelmesi gerekirken şiir zaruretinden dolayı فواعل (غَوَائِكُمْ ve نَوَاسِ) kalıbında gelmiştir.

⁷⁴ Bu şiir, Abdullah b. Cizl et-Ta’ân (ö. ?/?) tarafından söylenmiştir. Ancak onun divanına ulaşamamıştır. Bkz. el-Ezheri, *Şerhu’t-tasrih ‘ale’t-tavdih*, 2/547. Yukarıda geçen şiirin tamamı *el-Muğni’*de geçmektedir. Bkz. Çârperdî, *el-Muğni fi ‘ilmi’n-nahv*, 26.

⁷⁵ Çârperdî, *el-Muğni fi ‘ilmi’n-nahv*, 26.

⁷⁶ Çârperdî, *el-Muğni fi ‘ilmi’n-nahv*, 26.

⁷⁷ İlgili şiir, el-Ferez dak (ö. 114/732) tarafından söylenmiştir. Bkz. Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib el-Ferez dak, *Divânu’l-Ferez dak* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1987), 266.

⁷⁸ Şiir, ‘Utbe İbnu’l-Hâris tarafından söylendiği halde kendisine ait müstakil divanı bulunmamaktadır. Bkz. el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-Arab*, thk. 1/205.

⁷⁹ Çârperdî, *el-Muğni fi ‘ilmi’n-nahv*, 26.

⁸⁰ Çârperdî, *el-Muğni fi ‘ilmi’n-nahv*, 26.

5.5. Kelimelerin Şâz ve Nadir Kullanımı Hakkında Bilgi Vermek

Çârperdî'nin eserinde Arap dili ve belâgatı alanında birtakım kelimelerin kullanımı hakkında bilgi vermek amacıyla şiirlere başvurduğu görülmektedir.

Örnek 1:

Çârperdî, nefiy harflerinden olan لا hakkında bilgi verirken bir şiirle istişhâd etmektedir. Müellif, nefiy edatı olan لا'nın muzari fiilini mutlak olarak nefiy ettiğini belirttikten sonra bu edatın mazî fiilin başına gelebilmesi için cümlede bir mazî fiilin daha gelmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yukarıda bahsi geçen kaidenin genel bir kural olduğu görülmektedir. Nitekim müellif, bazen mazî fiilin tekrarlanmadığı halde لا'nın söz konusu fiilin başına geldiğini beyân etmektedir. Bu durumu ispatlamak için

لَا هُمْ إِنَّ الْحَارِثَ بْنَ الْجَبَلِہِ زَنَا عَلَى أَبِيہِ ثُمَّ قَتَلَهُ
وَزَكِبَ الشَّادِحَةَ الْمُحْجَلِہِ وَكَانَ فِي جَارَاتِہِ لَا عَهْدَ لَهُ
فَأَيُّ فَعْلٍ سَيِّئٍ لَا فَعْلَهُ

"Ey Allah'ım! el-Hâris b. el-Cebel, babasına zani dedikten sonra onu öldürdü. Böylece o, çirkin bir iş yaptı. el-Hâris, komşu kadınları hakkında vefasız idi. O, hangi kötülüğü yapmamıştı ki (yani bütün kötülükleri yapmıştı)"⁸¹ şiiriyle istişhâd etmektedir.⁸² Yukarıda verilen şiirden de anlaşılacağı üzere لا فعله' den önce herhangi mazî bir fiil geçmediği halde başına لا gelmiştir.

Örnek 2:

Çârperdî, harf-i cer ve fiile benzeyen harflerde olduğu gibi حروف التنبيه (uyarma ve ikaz harfleri) konusunda da üç şiirle istişhâd etmektedir. O, uyarma harflerinden olan ها'nın en çok ism-i işaret ve zamirlerin başına geldiğini ifade etmektedir.⁸³ Çârperdî, tenbîh edatlarından olan ها'nın ism-i işaret ve zamirlerin dışında bazen cümlenin başına da gelebileceğini ifade ederek

هَا إِنَّ تَا عَذْرَةَ إِنْ لَمْ تَكُنْ قَبِلْتِ فَإِنَّ صَاحِبَهَا قَدْ تَاءَ فِي الْبَلَدِ

"Dikkat edin! Bu bir özür dilemedir. Eğer o özür kabul olunmazsa, muhakkak özür dileyen kişi çölde hayretler içinde kalacaktır" beyitini şâhid olarak kullanmaktadır.⁸⁴ Görüldüğü üzere şiirde geçen ها, burada ism-i işaret ve zamirlerin yerine cümlenin başına geçmektedir.

⁸¹ Söz konusu şiir, Şihâb İbnu'l-'Affî'e aittir. Bkz. el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. 10/89-90.

⁸² Esas aldığım nüshada ilgili şiirin tamamı geçmektedir. Bkz. Çârperdî, *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv*, 51-52.

⁸³ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'İlmi'n-nahv*, 53.

⁸⁴ en-Nâbiga ez-Zübyânî (ö. ?/604 [?]) tarafından söylenen bu şiir, divanında

5.6. Harflerin İşlevini Kaybettiğini Göstermek

Nahiv ilminde fiile benzeyen bazı harfler, sonlarına getirilen ma-i kâffe (مالكافة) nedeniyle, bazıları ise sonlarında bulunan şeddenin düşmesi neticesinde işlevini yitirmektedir.

Örnek 1:

Fiile benzeyen harflere ma-i kâffe (مالكافة) bitiştirğinde cümlede işlevsiz bir şekilde kaldıkları fark edilmektedir. Bu duruma örnek olarak Çârperdî,

قَالَتْ أَلَا لَيْتَمَا هَذَا الْحَمَامُ لَنَا إِلَى حَمَامَتِنَا أَوْ نَصْفُهُ فَقَدِ

“Nabiğa, keşke bu güvercinler ve onların yarısı güvercinlerimizle birlikte olsaydı bana yeterliydi demiştir”⁸⁵ şiiri ile istiştir etmektedir.⁸⁶ Nitekim şiirde geçen لَيْتْ kelimesine mezkûr ما bitiştirği için amel etmemektedir. Bundan dolayı الحمام sözcüğü de mübtedâ olmak üzere merfû’ olarak rivayet edilmektedir.⁸⁷ Ancak bazı rivayetlerde ما, zaide olarak addedildiğinden لَيْتْ edatı, الحمام kelimesinden amel ederek onu mansûb kılmıştır.⁸⁸

Örnek 2:

Müellif, اِنْ ve kardeşlerinin bazen de tahfif neticesinde (şeddesiz yazıldığında) işlevsiz kaldığını ifade etmektedir. Buna delil olarak

وَنَحْرٍ مُشْرِقِ اللَّوْنِ كَأَنَّ نَدْيَاهُ حَقَّانِ

“Memeleri Hukka gibi parlak, nice göğüsler vardır” şiirinden istiştir etmektedir.⁸⁹ Şiirde geçen كَأَنَّ sözcüğü, tahfif edildiğinden kendisinden sonra gelen نَدْيَاهُ kelimesinde amel etmemiştir. Zira كَأَنَّ kelimesi, eğer نَدْيَاهُ sözcüğünde amel etmiş olsaydı نَدْيَاهُ şeklinde gelmesi gerekirdi.

5.7. Bir Kelimenin Kastedilen Anlamını Desteklemek

Çârperdî’nin de diğer dilciler gibi bir kelimenin gelebileceği manalardan birini desteklemek için kimi zaman şiirleri şâhid olarak kullandığı ve konuya açıklık kazandırdığı tespit edilmiştir.

فَأَنَّ صَاحِبَهَا مُشَارِكُ النَّكَدِ şeklinde geçmektedir. Bkz. Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb en-Nâbiga ez-Zubyânî, *Divânu’-n-Nâbiga ez-Zubyânî*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Dâru’l-Maârif, tsz.), 28.

⁸⁵ Bu şiir de en-Nâbiga ez-Zubyânî tarafından söylenmiştir. Bkz. ez-Zubyânî, *Divânu’-n-Nâbiga ez-Zubyânî*, 24. Ancak divanda اِنْ yerine و geçmektedir.

⁸⁶ Çârperdî, *el-Muğnî fi ‘ilmi’-n-nahv*, 48.

⁸⁷ Bkz. el-Meylânî, *Şerhu’l-muğnî*, 442–443.

⁸⁸ Bkz. el-Meylânî, *Şerhu’l-muğnî*, 442–443.

⁸⁹ Bu şiir, belli bir kişiye nisbet edilmemiştir. Bkz. el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. 10/400.

Örnek 1:

Çârperdî'nin fiile benzeyen harfler olarak bilinen اِن ve kardeşleri konusunda üç şiirle istişhâd ettiği görülmektedir. Bu şiirlerden iki tanesi لَيْت ile ilgilidir. Müellif, لَيْت'in istek için kullanıldığına dair şu şiiri

لَيْتَ الشَّبَابَ يَعُودُ يَوْمًا فَأُخْبِرُهُ بِمَا فَعَلَ الْمَشِيبَ

“Keşke gençlik bir gün geri gelse ve ihtiyarlığın başıma neler getirdiğini kendisine haber versem” şâhid olarak getirmektedir.⁹⁰ Beyitte geçen لَيْت sözcüğü, temenni (yani gerçekleşmesi umulmayan istek) anlamında kullanılmakla birlikte الشَّبَاب kelimesini nasb edip kendisine isim, يَعُودُ cümlesini de mahallen merfû' ederek kendisine haber yapmaktadır.⁹¹

5.8. Birbirinin Yerine Kullanılan Harfleri Açıklamak

Çârperdî'nin harf-i cer konusunda bir harfin başka bir harf yerine kullanıldığını beyân etmek için şiirle istişhâd ettiği görülmektedir.

Örnek 1:

Çârperdî, رُبَّ yerine kullanılan و harfinin ismin başına gelip onu mecrur yaptığına delil olarak

وَبَلَدَةٌ لَيْسَ بِهَا أَنْيْسُ إِلَّا الْيَعَافِيرُ وَإِلَّا الْعَيْسُ

“Nice şehir vardır ki içinde ceylan yavruları ve dişi develerden başka ünsiyet veren hiçbir şey yoktur”⁹² şiirini şâhid olarak getirmektedir.⁹³ Şiirde geçen وبلدٍ sözcüğünde bulunan و harfi, رُب anlamında olup kendisinden sonra gelen بلدٍ kelimesini mecrûr kılmıştır.⁹⁴

Sonuç

Nâsiruddîn Ebu'l-Hayr el-Beyzâvî ve Nizâmeddîn Hüseyin b. Muhammed et-Tûsî gibi dönemin meşhur dil âlimlerinden ders alan Çârperdî, hicri VII. ve VIII. asırda yetişmiş ilim ehli arasında önem arz eden şahsiyetlerdendir. Alet ilimleri olarak vafedilen nahiv ve sarf gibi ilimlerde değerli eserler kaleme alan müellif, tefsir, fıkıh ve diğer ilim dallarında da paha biçilmez eserler telif etmiştir. Çârperdî'nin yazdığı eserler arasında bulunan el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv'in yüzlerce yıldır medreselerde okutulduğu ve ezberletildiği bilinmektedir. İlim

⁹⁰ Yukarıda geçen şiir, Ebû'l-Atâhiye'ye (ö. 210/825 [?]) aittir. Bkz. İsmâîl b. el-Kâsım Ebû'l-Atâhiye, *Divânu Ebû'l-Atâhiye* (Beyrût: Dâru Beyrût, 1986), 46. Ancak söz konusu divanda şiirin başına فَا kelimesi eklenmiştir.

⁹¹ لَيْت ve كَان ile ilgili kalan diğer iki şiir de gelecek başlıkla bağlantılı olduğu için orada zikredilecektir.

⁹² Söz konusu şiirin ilk fıkrası başka rivayetlerde بِسَابِئًا لَيْسَ بِهَا أَنْيْسُ şeklinde geldiği için şâhid yeri yoktur. Bkz. el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, 10/17.

⁹³ Şiir, Cirân en-Nümeyrî'nin (ö. 8/630 [?]) divanında كَأَنَّهَا هُنَّ الْجَوَارِي الْمَيْسُ وَبَقَرٌ مَلْمَعٌ كُنُوسٌ إِلَّا الْيَعَافِيرُ وَإِلَّا الْعَيْسُ şeklinde geçmektedir. Bkz. Cirân en-Nemîrî, *Divânu Cirân en-Nümeyrî* (B.y.: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2000), 52.

⁹⁴ Çârperdî, *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*, 45.

ehli arasında meşhur olan bu eserin alanla ilgili ihtiyacı büyük ölçüde karşıladığı görülmektedir. Söz konusu eser, nahiv ilminin kaide ve kurallarını basit bir üslupla okuyucuya aktardığından ilme yeni başlayan öğrenciler için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Çârperdî'nin *el-Muğnâ fî 'ilmi'n-nahv* adlı eserini telif ederken büyük oranda ez-Zemahşerî'nin *el-Unmûzec'i* ve İbnu'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'sinden* yararlandığı görülmektedir. Nitekim Çârperdî'nin mezkûr eserinin yukarıda geçen eserleri hem içerik hem de konuların tertibi bakımından ciddi anlamda takip ettiği göze çarpmaktadır. *el-Unmûzec* ve *el-Kâfiye* adlı eserler, *el-Muğnâ fî 'ilmi'n-nahv* için önemli bir kaynak niteliğinde olmasına rağmen bu iki eser ile ilgili herhangi bir bilginin verilmediği fark edilmektedir.

Çârperdî'nin söz konusu eserinde isim konusunda üç; harf konusunda ise yirmi dört olmak üzere toplam yirmi yedi şiirle istişhâd ettiği tespit edilmiştir. Müellif, fiil konusunda ise hiçbir şiirle istişhâd etmemiştir. Çârperdî'nin nahiv ile ilgili birtakım kaideleri işledikten sonra bu kaideleri öğrencilerin zihninde basit bir şekilde canlandırmak amacıyla Arap şiirlerinden istifâde ettiği görülmüştür. Çârperdî tarafından ele alınan şiirler, nahiv kitaplarında daha önce geçse de onun bunları nakletmesi ilmin ilk merhalesinde olan öğrencileri, Araplar tarafından söylenen birtakım şiirlerle tanıştırmayı hedeflediğini göstermektedir. Söz konusu şiirlerin öğrencilere birçok alanda yol gösterici olduğu, onların kelime ve kavram dağarcığını zenginleştirdiği ve onlara gerçek anlamda fayda sağladığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Abbas, İhsan, *Şu'erau'l-Havâric*, Beyrût: Dâru's-Sekâfe, 2010.
- 'Accâc, Ebû's-Şa'sâ' Abdullah b. Ru'be. thk. 'Abdulhafîz. *Divânu'l-'Accâc*. Dımaşk: Atlas, 2011.
- Ahlwardt, William. *Sammlungen alter arabischer Dichter*. Beyrût: Dâru İbn Kuteybe, 2008.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1979.
- Benî Temim, Şu'erau. *Şii'ru Benî Temîm fi'l-'asri'l-câhilî*. thk. Abdulhamid Mahmud. Suudi Arabistan: y.y., 1982.
- Berde'î, S'adullâh. *Hadâiku'd-dekâik fi şerhi risâleti 'allâmeti'l-hakâik*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, 1984.
- Bilin, Abdullah. "Adudüddin el-Îcî İle Çârperdî Arasındaki Tartışma Ve Arka Planı". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/2 (2019), 1-16.
- Bilin, Abdullah. *El-Çârperdî ve Kitâbü'l-Fükûk Fî Şerhi's-Şükûk Adlı Eserinin Tahkiki ve Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bilin, Abdullah. *Çârperdî Bibliyografyası*, Ankara: İksad Yayınevi, 2020.
- Çârperdî, Ebû'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. Tâceddin es-Sa'îd el-Hasan b. 'Alî. *el-Muğnî fi 'ilmi'n-nahv*. İstanbul: Mektebetu Diyarbekir, 2012.
- Çelebî, Hâcî Halîfe Mustafâ b. Abdillâh Kâtib. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Bağdâd: Mektebetu'l-musennâ, 1941.
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.
- Durmuş, İsmail. "İstîşâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ebû'l-Atâhiye, İsmâil b. el-Kâsım. *Divânu ebî'l-atâhiye*. Beyrût: Dâru beyrût, 1986.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. thk. Suleymân b. Sâlih. Suudi Arabistan: Mektebetu'l-'ulûmi ve'l-hikem 1997.
- Erman, Uğur. "Siirt Medreselerinde İcâzetnâme Öncesi Okutulan Kitaplar ve İçerikleri". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 3/1 (2016), 135-172.
- Ezheri, Hâlid b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavdîh*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.
- Ferezdak, Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib b. Sa'saa. *Divânu'l-ferezdak*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Komisyon. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî. *ed-Dururu'l-kâmine fi-a'yâni'l-mietî's-sâmine*. thk. Muhammed Abdulmuîd. Hind: Dâru'l-Me'arifi'l- Osmâniyye, 1972.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullâh b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrût: Dâru't-Tayyibe, 1990.
- İbn Kâdi Şuhbe. Ebû Bekîr b. Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Esedî ed-Dımaşkı Takiyyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. thk. Hafiz Abdul'alîm. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1407/1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisanu'l-Arab*. Beyrût: y.y., 1990.
- İbnu'l-'İmâd, Şihâbuddîn Ebû'l-Felâh Abdullhayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir Arnavût - Mahmud Arnavût. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.

- İbn Sımme, Muâviye b. el-Hâris b. Muâviye Dureyd. *Divânu Dureyd b. Sımme*. thk. 'Umer 'Abdurresûl. Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 2009.
- İnalkaç, Mustafa. *el-Çarpurdî ve el-Muğnî Adlı Eseri*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Rağîb. *el-Mufredat fî garibi'l-kur'ân*. İstanbul: y.y., 1986.
- İsmail Paşa, İsmail b. Mumhammed Emin b. Mîr Selim el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hediyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve asâru'l-musannifîn*. İstanbul: Vekâletu'l-Ma'ârifî'l-Celîle, 1951.
- Karadeniz, Felemez. *Şerhu'l-Muğni, Şerhu Katri'n-Neda, Şerhu Şuzuri'z-Zeheb ve El-Fevaidu'd-Diyaiyye Fi Şerhi'l-Kafiye'deki Şahit Beyitlerin Tahlili*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kaysî, Nuri Hammûdî. "Mudarris b. Rib'î, Divânu'r-Rib'î". *el-Mecmeu'l-İlmî el-İrakî* 37/1 (1986).
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifîn*. Beyrût: Mektebetu'l-Musennâ, 1957.
- Mîlânî, Muhammed b. 'Abdirrahîm el-'Umerî. *Şerhu'l-muğnî*. İstanbul: Şefkat Yayınları, 2016.
- Numeyrî, Cirân. *Divânu Cirân en-Nemîrî*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 2000.
- Ömer b. Ebî Rebîa, Ebû'l-Hattâb. *Divânu Ömer b. Ebî Rebîa*. thk. Fâyiz Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1996.
- Rukayyât, Ubeydullâh b. Kays b. Şureyh. *Divânu Ubeydullâh*. thk. Muhammed Yusuf Necm. Mısır: Dâru Sadr, 2009.
- Subkî, Tâcuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kubrâ*. thk. M. Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Huluv. Beyrût: Hicr, 1992.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr. 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Şemmâh b. Dirâr, Ebû Said. *Divânu's-Şemmâh*. thk. Salahuddin el-Hadî. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Şener, Mehmet. "Çârperdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafâ. *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 1985.
- Tekin, Ahmet. Çârperdî'nin "el-Muğnî fî 'ilmi'n-nahv Adlı Eseri". *Mardin: II. Atlas Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, 285-286. 2019.
- Tekin, Mahmut. *Molla Halil'in el-Kâmûsu's-sânî fî'n-nahv ve's-sarf ve'l-me'ânî Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Temîmî, Cerîr b. Atıyye. *Divânu cerîr*. Beyrût: Dâru Beyrût, 1986.
- Turgay, Nurettin. "İslam Kültüründe Şiir". *Ankara: Diyanet İlmi Dergi*, 2004.
- Zebîdî, Ebû'l-Fayd Muhammed Murtadâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrût: Dâru'l-hidâye, 1980.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed. *el-Mufassal fî sina'ati'l-i'râb*. thk. 'Alî Mulhim. Beyrût: Mektebetu'l-Hilal, 1993.
- Zeydu'l-Hayl, b. Muhelhil Tâî. *Divânu zeydî'l-hayl*. thk. Nurî Hamûdî. Necef: Matbaatu'n-Nu'mân, 1968.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm kamûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-Must'arebîn ve'l-Musteşrikîn*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Zubyânî, Ebû Umâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb en-Nâbiga. *Divânu'n-Nâbiga*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Maârif, tsz.
Zuhey b. Ebî Sulmâ. *Divânu Zuhey b. Ebî Sulmâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1988.

Müslüman Azınlıklar Fıkhının Kavramsal Analizi

Conceptual Analysis of the Fiqh of Muslim Minorities

Mehmet Hicabi SEÇKİNER

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Lecturer, Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Çorum, Turkey

mehmethicabiseckiner@hitit.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6512-5267>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 6 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 682-713

Atıf / Cite as: Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Müslüman Azınlıklar Fıkhının Kavramsal Analizi [Conceptual Analysis of the Fiqh of Muslim Minorities]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 682-713.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.791037>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

İslam'ın doğduğu günden bu yana Müslümanlar gayrimüslimlerle sürekli bir mücadele halinde bulunmuştur. Bu süreçte Müslümanlar kimi zaman çoğunluğu, kimi zaman da azınlığı teşkil etmişlerdir. Bu durum bazen gayrimüslim ülkelerde câri olmuşken bazen de kendi aslî vatanlarında vuku bulmuştur. Müslümanların gayrimüslim toplum veya ülke içerisinde varlığı belki önceki devirlerde bu denli problem oluşturmazken son iki asırda gayrimüslim ülkelerde varlıklarının çoğalmasında dilsel, etnik ve dinsel pek çok problemle karşılaşmalarına sebep olmuştur. Dini sahanın çoğu problemini ise dini-sosyal hayatın vazgeçilmez olan fıkıh sahası oluşturmaktadır. Bu durum karşısında Müslümanlar, özellikle dünyada dil, ırk ve din olarak az olan kitlelerin hukuki arayışları sonucu ortaya çıkan "azınlık" mefhumunu kendi arayışlarına çare olarak kullanmaya ve yaşadıkları gayrimüslim toplumlarda kendilerini "Müslüman azınlık" olarak nitelermeye başlamışlardır. Tüm bunların sonucu olarak İslam hukukunun alt disiplinler için son yıllarda sıkça kullandığı "... fıkıh" şeklindeki tamlamaya yakıştığına inanılan "Müslüman azınlık" nitelmesi, Müslüman azınlıklar fıkıhı şeklindeki adlandırmayla yarım yüzyıl gibi bir zamanda Batı'daki Müslümanların problemlerine çözüm aramak için ihdas edilmiş yeni bir fıkıh dalı olarak ortaya çıkmıştır. Biz bu çalışmamızda Müslüman azınlıklar fıkıhının oluşum ve gelişim süreçlerini de ortaya koyarak kavramsal analizini yapmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Azınlık, Müslüman Azınlık, Azınlık Fıkıhı, Müslüman Azınlıklar Fıkıhı.

Abstract

Since the birth of Islam, Muslims have been in a constant struggle for quantity and quality with non-Muslims. In this process, while sometimes Muslims were quantitatively forming the majority, other times they remained in the minority. This situation sometimes occurred in non-Muslim countries and some other times in their native homeland. While the existence of Muslims in the non-Muslim societies or countries did not cause such problems in previous periods, the increase of their presence in non-Muslim countries in the last two centuries caused them to encounter many linguistic, ethnic, and religious problems. Most of the problems of the religious field are related to the field of fiqh, which is an indispensable part of religious and social life. In the face of this situation, Muslims started to use the concept of "minority", which emerged as a result of the legal quests of the masses who are fewer in number in terms of language, race, and religion in the world, as a remedy for their own problems and to describe themselves as "Muslim minority" in the non-Muslim societies they live in. As a result of all these, the term "Muslim minority", which is believed to fit the definition of "... fiqh", which Islamic law has frequently used for sub-disciplines in recent years, emerged as a new branch of fiqh, which was created to seek solutions to the problems of Muslims in the West in half a century, with the name of Muslim minorities fiqh. In our study, we will try to make the conceptual analysis of Muslim minority fiqh by revealing its formation and development processes and to define and interpret this new branch of fiqh.

Keywords: Fiqh, Minority, Muslim Minority, Minority Fiqh, Fiqh of Muslim Minorities.

Extended Abstract

In this study, we will try to make a conceptual analysis of the formation and development stages of Muslim minorities fiqh in the conceptualization process in a way that provides its definition and meaning.

As a result of the colonial activities of the West and the great wars they waged against the Islamic world, Muslim peoples remained in the minority position in their original homeland. Especially in the last century, as a result of the immigration from Islamic countries to non-Muslim countries for reasons such as prosperity and the increasing conversion movements there, Muslim communities, whose number reached millions, started to live in these countries as a minority. As a result, these peoples have struggled for existence as a minority in their environment on the one hand, and on the other hand, they have been desperate to implement divine orders and prohibitions.

Recently, a mass, which has awakened and searched for solutions to their problems, asked many questions to the Islamic scholars who were sent to them from their original homeland and raised in their own circles in order to solve their problems of fiqh. The active search for solutions in the face of increasing problems indirectly paved the way for the emergence of a new sub-discipline in the field of fiqh. This new discipline, which is called "Muslim minorities fiqh", is an important field to be studied from its formation to its development, from its definition to its interpretation.

We must state that; Muslim minority fiqh emerged as a result of the analysis process in a problem-based quest of existence. It is possible to say that the emergence of this fiqh is parallel to the existence and problems of the Muslim minority. Accordingly, the search for solutions to the problems of the Muslim minority arising from the nature of their existence in non-Muslim countries and the negative attitudes of non-Muslim governments paved the way for the formation of the concept.

If we look at the comments of the Muslim minority fiqh scholars, we can say that they agree that the purpose of this discipline is to produce solutions that regulate the life of the Islamic minority, and that this fiqh strives to protect the Muslims' belief and religion and fulfill their requirements not only at the individual level but also at the social level. We can also add that the fiqh of Muslim minorities does not create a wall between the religious facts of the Muslim minority society and the others, on the contrary, it tries to build a bridge between them and it is a discipline that tries to solve problems by operating the common values of humanity like compassion and love.

Based on these, the fiqh of Muslim minorities is defined as "a sub-discipline of fiqh that aims to defend rights and also produce solutions to the judicial problems faced by the Muslim minority community, which represents the minority in terms of quantitative and qualitative religious terms according to the society of the country they live in or the legal status of the state, and the minority in accordance with the authority granted to it by human rights and international law, living in non-Muslim states or countries due to indispensable reasons and conditions, within the traditional heritage, dynamic and functional structure of Islamic law, on the basis of the principles prescribed by dogmas and the analytical nature of the jurisprudence mechanism, and taking into account the facts and considering the balance of necessity and facilitation."

The opinion of those who criticize minority fiqh is that there is no need for a new method called "minority fiqh procedure" independent of Islamic law. They state that when producing fatwas to the problems faced by Muslim minorities, fiqh can be ruled by its own procedural dynamics and that the procedure does not need to be reshaped for this. They also

say that our understanding of interest does not need to be changed and that the understanding of integration and social participation for Muslim minorities is wrong.

It is known that the world is shifting to specialization in many branches of science, especially medical science. These sub-disciplines take into account the general rules of the departments while solving the problems that come to them. However, in some cases, they may act independently of these rules. Therefore, in the face of the increasing religious problems of the modern world, it is likely that the science of fiqh will be divided into sub-disciplines and these disciplines will make independent decisions in their own fields. The minority fiqh within fiqh constitutes one of the most important examples of this situation in our time. In our opinion, what needs to be done is to keep the connection of this special branch of fiqh with the general fiqh department, instead of denial of the minority fiqh, and to make an effort to produce solutions that do not leave this circle.

Fiqh of Muslim minorities is a rare branch of fiqh that reveals the functionality, dynamics, ideality and problem-solving power of fiqh in the global world, both conceptually and institutionally, and has the potential to restore fiqh to its former vitality. Therefore, minority fiqh is an interactive discipline that can respond to the expectations of the age, which needs to be grounded and shaped rather than denied or discussed.

On the other hand, our study has shown that; Much more time needs to be spent on “grounding the fiqh of Muslim minorities”. It is also essential to develop a methodology in this branch of fiqh that can produce radical solutions to the fiqh problems of Muslim minorities.

Giriş

İslam hukuku, devletlerarası ilişkiler bağlamında İslam devletinin diğer İslam devletleriyle ilişkiler kurmasını tasvip ettiği gibi gayrimüslim devletlerle, istisna durumlar hariç, bağ kurmasını yasaklamamış ve hatta çoğu durumda dostane ilişkiler kurulmasını tavsiye etmiştir.¹ Bu bağlamda gayrimüslimlere gayrimüslim ülkelerden eman ile İslam ülkesine girme serbestisi tanınmış olduğu gibi Müslümanlara da, istisnai durumlar haricinde ve belli şartlar dâhilinde, İslam ülkesinden gayrimüslim ülkelere gidiş gelişlerde serbestlik tanınmıştır.²

Diğer taraftan İslam'ın özünde İslam topluluğu merkezli bir "hâkimiyet" ve "ümme" telakkisi mevcut olduğu için fakihler gayrimüslim ülkelerde Müslüman olan bireylerin İslam ülkesine hicretini belirli naslardan ve ilk dönem İslami tecrübeden hareketle şart görmüşlerdir.³ Ayrıca Müslümanların özel sebepler haricinde İslami olmayan bir yönetime tabi olmaları ve gayrimüslim ülkelerde bulunmaları ise meşru görülmemiştir.⁴ Hatta gayrimüslimlerin hakimiyeti altında yaşamanın Müslümanlar için kötü bir şey olduğu hususunda fakihlerin genel bir fikir birliği içinde olduklarını söylemek mümkündür.⁵ İlk müçtehitler devrinde özellikle teorik sahada öngörülen bu iddialar Moğolların İslam ülkelerini istila etmeleriyle Müslüman tebaanın gayrimüslim idarecilerin emri altına girmesi sonucu imamet, ibadetlerin ifası ve vergi gibi konularda pratik sonuçların ortaya konulmasını gerektirmiştir. Bu durumla birlikte devrin fıkıh bilginleri istilaya uğrayan ülkelerin durumunu tartışmışlar ve farklı içtihatlar ortaya koymaya başlamışlardır.⁶

Yaşadığımız asra yaklaştıkça Müslümanın gayrimüslim bir idare altında ve ülke içerisinde yaşama ihtimali ve zorunluluğu Müslümanların elinde olan ve olmayan sebeplerle zamanla artmış ve fakihlerin bağımsız mesailer harcamalarını gerektiren bir hale gelmiştir.

¹ el-Mümtehin 60/8, 9; Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 136; Ahmet Özel, "Harbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/112.

² Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), III/3/221, 233; Ahmet Özel, *Dârulislam Dârulharb İslam Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 43; Ahmet Özel, "Gayrimüslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), XIII/419.

³ Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), XXI/7/504.

⁴ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Yönetimi Pax Ottoman*. (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 17; Azmi Özcan, "Çerçeve Tebliğ", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 12.

⁵ Muammer Arangül, "Gayrimüslim Hakimiyeti Altında Yaşamanın Fikhî Açından İmkanı Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (Şubat 2017), 434.

⁶ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, III/220.

Özellikle Batının sömürgecilik faaliyetleri ve İslam dünyasına açtıkları büyük savaşlar sonucu İslami yönetimleri yıkılıp gayrimüslim idare altına geçmek ve hatta kendi asli vatanlarında azınlık konumunda olmak zorunda kalan pek çok Müslüman halk bir yandan varlık mücadelesi verirken diğer yandan dini emir ve yasakları uygulama konusunda çaresiz kalmışlardır.⁷

Özellikle son yüzyıl içerisinde zaruri veya refah arayışı gibi nedenlerle Batıya yapılan göçler artmış ve sayıları milyonları geçen Müslümanlar gittikleri ülkelerde azınlık halinde yaşamaya başlamış ve pek çok sosyal ihtiyaçlarını temin noktasında ciddi baskılarla karşılaşmışlardır.⁸ Bir diğer taraftan artan küresel hareketlilik, iletişim teknolojilerinin gelişmesi, gayrimüslim ülkelerdeki Müslüman nüfusun artması ve her şeyden önemlisi ilahi iradenin etkisiyle Batı'da artan ihtida hareketleri sonucu Müslüman olup yaşadığı çevrede azınlık vasfıyla pek çok dini problemle karşılaşan önemli bir kitle ortaya çıkmıştır. Son dönemde uyanışa geçip problemlerine çözüm arayan bu kitle fiki problemlerinin çözümü noktasında hem asli vatanlarından kendilerine gönderilen hem de kendi çevrelerinde yetişen İslam alimlerine pek çok konuda sorular yöneltmişlerdir. Artan problemler karşısında ortaya çıkan aktif çözüm arayışları fıkıh sahasında dolaylı olarak yeni bir alt disiplinin de ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Adı "*Müslüman azınlıklar fıkıhı*" olan bu yeni disiplin, oluşumundan gelişimine, tanımlanmasından anlamlandırılmasına kadar üzerinde çokça araştırma yapılacak mühim bir sahadır.

Biz bu çalışmamızda Müslüman azınlıklar fıkının kavramlaşma sürecinde oluşum ve gelişim aşamalarını, tanımını ve ifade ettiği anlamı sağlayacak şekilde kavramsal analizini yapmaya çalışacağız.

1. Müslüman Azınlıklar Kavramının Analizi

1.1. Azınlık Kavramı

Temel anlam olarak "*çoğunluğun karşıtı*"⁹ ifade eden "*azınlık*" kavramı eski Türkçemizde Arapçadan gelen "*ekalliyet*" kelimesiyle ifade edilmekte¹⁰ olup günümüzde

⁷ Yusuf el-Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyâtî'l-Müslime* (Kahire: Daru's-Şuruk, 2001), 15; Aslan Balcı, *Müslüman Azınlıklar ve Problemleri* (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1997), 33; Kadir Canatan, *Avrupada Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 12.

⁸ Özcan, "*Çerçeve Tebliğ*", 13; M. Rahmi Telkenaroğlu, "*Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyât (Azınlıklar Fıkıhı)*", *The Journal of Academic Social Science Studies* 56 (Mart 2017), 264.

⁹ Komisyon, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), I/216.

¹⁰ Osmanlı Devleti'nde "*azınlık*" kavramı veya Arapça karşılığı "*ekalliyet*" sözcüğü İmparatorluğun son elli yılında Batı'daki metinlerden çevrilerek kullanılmış ve devletin yıkılışına kadar genellikle kullanılan sözcük ise

Latince “az” anlamındaki “minor” kökünden gelen “minority”¹¹ kelimesiyle uluslararası terminolojide siyasi bir terim olarak önemli yer tutan bir kavramdır.

Azınlık kavramı sözlüklerde terim olarak “bir toplulukta herhangi bir nitelik bakımından ötekilerden ayrı ve sayıca az olanlar” ve “bir ülkede ayrı soydan veya inançtan olan ve sayıca az bulunan topluluk”¹² şeklinde tanımlanmıştır, ancak hâlihazırda evrensel kabul görmüş bir azınlık tanımı mevcut değildir.¹³

Uluslararası nitelikte azınlık tanımı ilk olarak Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt Komisyonu’nun 1949 yılındaki üçüncü oturumunda, “bir toplum içinde sürekli etnik, dil ve dinî geleneklere veya diğer önemli özelliklere sahip olan, bu özellikleri yüzünden toplumun diğer kesiminden açık olarak ayrılan ve bu özelliklerini muhafaza etmek isteyen, hakim pozisyonda bulunmayan gruplardır” şeklinde yapılmış ve bu nitelime BM’nin resmi tanımı olarak geçerliliğini bugüne kadar korumuştur.¹⁴

Modern hukukun kabul ettiği anlamda azınlık kavramının doğuşu azınlıkların korunması olgusunun doğuşuyla yaşıttır. Bu ise 16. yüzyılda merkezi devlet yapısının çıkışıyla aynı zamana rastlamaktadır. Bu dönemden önce de azınlıklar fiilen var olmakla birlikte bugün kabul edilen anlamda bir azınlık statüsü mevcut değildi.¹⁵ 16. yüzyılda Avrupa’da burjuvazinin güçlenip dinde milliyetçilik akımıyla birlikte Protestanlığı doğurmasıyla ve daha sonra Protestan devletlerin uyruklarının mezhebini destekleyip başka devletlerde bulunanların ise haklarını korumaya girişmeleriyle ilk azınlık olgusu olan dinsel azınlıklar ortaya çıkmıştır. Dinsel azınlık kavramı tutunum ideolojisinin milliyetçilik olarak değişmesiyle zamanla ulusal azınlıklara dönüşmüştür.¹⁶

19. yüzyılda azınlıklar meselesi devletlerarası ilişkilerde bir koz olarak kullanılmış, herhangi bir ülkede yaşayan bir gruba duyulan yakınlık nedeniyle bir devletin ya da devletler topluluğunun bu grubu koruması meselesi sıkça gündeme gelmiştir. 20. yüzyılın başından

“gayrimüslim” olmuştur. Bk. Yavuz Ercan, “Türkiye’de Azınlık Sorununun Kökeni (Osmanlıdan Cumhuriyete Gayrimüslimler)”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20 (2008), 14.

¹¹ Komisyon, *Longman-Metro Büyük İngilizce-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Metro, 1993), 938.

¹² Komisyon, *Türkçe sözlük*, I/216; Ahmet Emin Dağ, *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü (İngilizce-Fransızca-Türkçe)* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 312; Selahattin Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2012), 70; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 41.

¹³ Naz Çavuşoğlu, *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları* (İstanbul: Su Yayınları, 2001), 35.

¹⁴ Ayşe Füsün Arsava, *Azınlık Kavramı ve Azınlık Haklarının Uluslararası Belgeler ve Özellikle Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesinin 27. Maddesi Işığında İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1993), 43; Levent Ürer, *Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları* (İstanbul: Derin Yayınları, 2003), 11.

¹⁵ Baskın Oran, *Türkiye’de Azınlıklar (Kavramlar, Teori, Lozan İç Mevzuat, İçtihat Uygulama)* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 66.

¹⁶ Oran, *Türkiye’de Azınlıklar*, 119.

itibaren de kavram yeni bir mahiyet kazanmış, artık konu bir azınlık meselesi olmaktan çok insan hakları boyutunda ele alınmaya başlanmıştır.¹⁷ Avrupa Konseyi 1950 yılında imzalanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi de azınlık haklarını koruma çabasında olup en etkili denetim mekanizmasına sahip olması yönüyle önemli bir sözleşmedir.¹⁸ Ayrıca Avrupa Konseyi tarafından kabul edilen “*Bölge ya da Azınlık Dilleri Avrupa Şartı (1992)*” ile “*Ulusal Azınlıkların Korunması Çerçeve Sözleşmesi (1995)*” de günümüz azınlık hakları rejimini oluşturan temel belgeler olarak ortaya çıkmıştır.¹⁹

Artan göçler ve başka nedenler sonucunda farklı milletlerin birbiriyle yakınlaşmasına bağlı olarak meydana gelen ve günümüz dünyasında oldukça revaçta olan “azınlık” kavramı “*çoğunluktan din, mezhep, ırk, dil ve bu gibi özellikler bakımından ayrılarak az bir gurubu oluşturan insan topluluğu*” şeklinde ifade edilebilir.

1.2. İslam Hukukuna Göre Azınlık Mefhumu

Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde Mekke’de her açıdan azınlığı oluşturan Müslümanlar pek çok baskı ve şiddete maruz kalmışlardı. Hicretle birlikte Medine’de ilk İslam devletinin temellerini atmaya başlayan Müslümanlar burada nicelik olarak azınlığı iktidar ve hakimiyet anlamında nitelik olarak ise kısmen çoğunluğu oluşturmaya başlamıştı. Buna rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) “Medine Vesikası” olarak adlandırılan belge ile gayrimüslimlerin haklarını esasa bağlamış, bir taraftan kendi varlıklarını, diğer yandan çevrelerindeki gayrimüslim kitlelerin haklarını koruma altına almıştı.²⁰ Bu sözleşme, daha çoğunluğu kâmilten oluşturmadan azınlığın varlığı ve hakları için çaba gösteren böylesi hassas, insani ve hukuki bir sistem oluşu itibariyle belki de yeryüzündeki ilk ve tek çalışmadı. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde, Suriye ve Irak toprakları fethedilince gayrimüslim toplumlarla daha geniş ölçüde münasebetler olmuştur. Gayrimüslimlerden topluca İslam'a girenler olduğu gibi, kendi dinlerini muhafaza etmek isteyenlere de serbestlik tanınmıştır.²¹

¹⁷ Özcan, “Çerçeve Tebliğ”, 10.

¹⁸ Oran, *Türkiye’de Azınlıklar (Kavramlar, Teori, Lozan İç Mevzuat, İçtihat Uygulama)*, 134; Çavuşoğlu, *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları*, 131.

¹⁹ Sözleşmenin Müslüman azınlığı ilgilendiren iki önemli maddesi şunlardır: Madde 6/2: Taraflar, etnik, kültürel, dilbilimsel veya dinsel kimlikleri nedeniyle tehdit veya ayrımcılık, düşmanlık veya şiddet eylemlerine maruz kalabilecek herhangi bir ulusal azınlığa mensup fertleri korumak için uygun tedbirler almayı taahhüt ederler. Ayrıca Madde 7’de aynı niteliktedir. Bk. Çavuşoğlu, *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları*, 135.

²⁰ Ahmet Yaman, “İslam’ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayrimüslimlerle Birlikte Yaşamın Hukukî Çerçevesi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015), 22.

²¹ Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayrimüslimler* (İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 2006), 22, 275; Hamdi Döndüren, “İslam Hukukunda Azınlıkların Hakları”, *Altınoluk Dergisi* Şubat, 72 (1992), 15.

Başta Büyük Selçuklu Devleti olmak üzere Türk İslam Devletleri de bu yapıyı esas olarak gayrimüslim politikaları düzenlemişlerdir. Gayrimüslimlerle ilgili düzenlemeler Büyük Selçuklular'dan Anadolu Selçuklu Devleti'ne, oradan Anadolu Beyliklerine ve Anadolu Beyliklerinden biri olan Osmanlı Beyliği'ne geçmiştir.²² Osmanlı Devleti'nde de azınlıklar, etnik kökenleri dikkate alınmaksızın mensup oldukları din veya mezhebe göre gruplandırılmıştır. Bu nedenle Osmanlı halkı Türk, Rum, Bulgar, Arap olarak değil; Müslüman, Ortodoks, Katolik ve Yahudi olarak adlandırılmış ve bu grupların her birine Fatih Sultan Mehmed'den sonra "millet" adı verilmiştir.²³ Osmanlı Devleti fethedilen topraklarda bulunan veya göç yoluyla gelen, farklı din ve kültürlere mensup kimselere dinlerini muhafaza ederek devlet güvencesinde yaşama fırsatı tanımıştır.²⁴

İslam'da azınlıkların tarihi sürecine kısaca değindikten sonra kurumsal yapısına ve hukuki boyutuna da gereği kadar göz atalım:

İslam dini Müslümanların hakimiyet ve çokluk oluşturmalarını ve de buna devam etmelerini tavsiye etmektedir.²⁵ Müslümanların telakkisine göre İslam ülkesinde Müslümanlar ana unsur gayrimüslimler ise dinsel bağlamda azınlıktır.²⁶ İslam devletinin unsuru olan bu iki grupta aslı vatandaşlık hakkına sahiptir. İslam hukukunda gayrimüslimler için, "azınlık" deyimini yerine, "zimmî"²⁷ ve "müste'men"²⁸ ifadeleri kullanılmıştır.²⁹

İslam hukukunda gerek zimmî gerekse müste'men gayrimüslimlere oldukça önemli haklar tanınmış olup tarihte kurulan İslam devletlerinin hukuk sistemlerinde de bu haklar teoride ve pratikte yerini almıştır.³⁰ Kendilerine hukukî özerklik verilmiş; İslam'a ters düşse bile, kendileri için meşru olan iç hukuklarını serbestçe uygulayabilmişlerdir.³¹ Zimmîler

²² Ercan, "Türkiyede Azınlık Sorununun Kökeni (Osmanlıdan Cumhuriyete Gayrimüslimler)", 2.

²³ Gülnihal Bozkurt, "Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 43/1-4 (1993), 50; Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat' a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları* (Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001), 203; İlber Ortaylı, "Millet: Osmanlı'da Millet Sistemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/66-67.

²⁴ Bozkurt, "Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar", 50.

²⁵ Âl-i İmran 3/103

²⁶ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3/219; Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Yönetimi*, 17.

²⁷ Bk. Ahmet Yaman, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/434.

²⁸ Bk. Abdülkerim Zeydan, *Ahkâmü'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn Fi Dari'l-İslam* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988), 39; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 431.

²⁹ Mustafa Kelebek, "İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2019), 257.

³⁰ Fatih Mehmet Yılmaz, *Ebû Hanîfe ve Hadis* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2019), 136.

³¹ Kelebek, "İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı", 257.

bundan dolayı kendilerini bugünkü anlamda bir azınlık gibi hissetmemişler ve genel olarak büyük ayaklanmalar çıkarmamışlardır.³²

İslam hukukunun azınlık haklarına yaklaşımına bakılacak olursa bu da bireysel ve toplumsal olarak iki düzeyde gerçekleşmektedir. Azınlık mensubu bir bireyi “*zimmî*”; azınlık topluluğunu ise “*millet*” olarak adlandırabiliriz. *Zimmî*, mesuliyet ve dokunulmazlığı olan kişi olarak tanımlanabilirken, *millet*, dinî bir cemaat veya dinî bir kimlik ve söylem etrafında birleşmiş bir ulustur. Her iki düzeyde de azınlıklara *insanî* ve *anayasal* haklar verilmiştir.³³

İlk İslam devletinden günümüze İslâm toplumunun bir üyesi olarak yaşayan zimmîler ile müste'menler, tarih boyunca Müslümanlarla karşılıklı güven esasına dayalı sosyal ilişkiler kurmuşlardır. Fakihlerin geliştirdiği “*zimmet*” teorisi ile İslam toplumunda yaşayan gayrimüslimlerin can, mal, inanç ve değerleri Müslümanların sorumluluğunda kabul edilmiştir.³⁴ İslâm hukukçularının yorumuna göre gayrimüslimlerle yapılan zimmet akdinin gayesi aslında gayrimüslimlerle savaşı sonlandırmak, gayrimüslim tebaanın kendi inançlarının gereğini İslâm egemenliği altında özgürce yerine getirebilmelerini sağlamak ve İslâm'ın değerlerini Müslüman toplum içinde yaşayarak görmelerini temin etmektir.³⁵ Bu noktada yer yer bilgisizlikten ve tahrikten kaynaklanan bazı olumsuzluklar görülse de farklı din ve kültürlerin barış içinde birlikte yaşamalarının somut örnekleri bu sözleşmeler sayesinde kayıt altına alınmıştır.³⁶

İslam hukuku, İslam ülkesindeki azınlıkların haklarını düzenleyip koruduğu gibi Müslüman veya gayrimüslim olarak İslam devletinden gayrimüslim devlete meşru nedenlerle giden veya oranın vatandaşı iken İslam'ı tercih edip orada azınlığı oluşturan tebaası için de özel çaba sarf etmiştir.³⁷ İslam hukukuna göre İslam ülkesi dışında herhangi bir ülkeye eman olarak girilebilmektedir. Bu durum müste'menlik vasfıyla adlandırılmakta ve alınan giriş izni bir anlaşma hükmünde kabul edilmektedir. Müste'menin müsaade ile girdiği ülkede canı,

³² Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Yönetimi Pax Ottoman.*, 17; Yaman, “İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayrimüslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi”, 21.

³³ Recep Şentürk, “İslam'da Azınlık Hakları: Zimmiden Vatandaşa”, *İnsan Hakları Araştırmaları* 4 (2006), 49.

³⁴ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyım el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme* (Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2008), 17; Fatih Mehmet Yılmaz, “Hz. Peygamber'in Belli Bir Sebebe Binaen Yapmış Olduğu Fıiller 'İbn Hibbân'ın Et-Tekâsım Ve'l-Envâ` Adli Eseri Özelinde”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 192.

³⁵ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin es-Serahsi, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/31; Zeydan, *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn fi Dari'l-İslam*, 61, 62.

³⁶ Yaman, “İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayrimüslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi”, 21.

³⁷ es-Serahsi, *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*, 5/327; Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, 164; Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 80.

malı ve namusu emniyet altında bulundurulur³⁸ ve aynı zamanda yabancı bir ülkeye ticaret vb. bir maksatla giden müste'men, gittiği ülke halkının malına, canına, namusuna tecavüz edemez.³⁹

1.3. "Müslüman Azınlıklar" Kavramı

Arapça'da "el-ekalliyyâtü'l-Müslime" ve İngilizce'de "Muslim minorities" şeklinde ifade edilen "Müslüman azınlıklar", ortaya çıkışı yakın bir geçmişe dayanan ve lafzî olarak İslam dinine mensup olan azınlık bireyleri içine alan kavramdır.

Müslüman azınlıklar konusunda ilk çalışmalardan birini yapan M. Ali Kettani, çalışmasının giriş kısmında Müslüman azınlığı, "üyeleri Hz. Muhammed'i (s.a.v.) tasdik ettiği ve bu inancı paylaşmayanlar tarafından çoğu zaman farklı muameleye maruz kaldığı için nüfusun geri kalanından farklı bir niteliğe sahip olanlar"⁴⁰ şeklinde tanımlamıştır.

Kettani'ye göre Müslüman azınlıklar, "üyeleri Müslüman olan ve farklı muameleye tabi tutulan bir gruptur. Böyle bir azınlığın varlığı için bu farklı özellikleri taşıyanların bu farklılıktan haberdar olmaları ve bu farklılıktan dolayı aralarında bir dayanışma ruhu olması gerekir; yoksa 'Müslüman azınlıklar' diye bir şey söz konusu olmaz."⁴¹

Yusuf el-Kardâvî'de Kettânî'ye benzer bir tanımla Müslüman azınlığı, "Batı'da Hristiyan toplumunda, Hind bölgesinde Hinduist toplumunda ve Çin'de Buda toplumu içinde yaşayan Müslüman gruplar gibi, inanç ve din açısından bu toplumlardan farklı olan Müslümanların oluşturdukları topluluktur" şeklinde ifade etmiştir.⁴²

Müslüman azınlığın kimlik mücadelesi ve fıkhu'l-ekalliyyât konusunda detaylı bir makale kaleme almış olan M. Rahmi Telkenaroğlu Müslüman azınlığı diğerleri ile aynı ekseninde bir tanımlamayla, "nüfusun geri kalanına göre sayıca az olan veya sosyolojik bakımdan ötelenmiş pozisyondaki bütün Müslüman toplulukları içine alan grup" şeklinde belirtmiştir.⁴³

Müslüman azınlıkları diğerlerine göre daha kapsamlı tanımlayan Ramazan Altınay kavramı, "evrensel bir dini, Hristiyanlıktan sonra dünyanın en çok mensubu bulunan ikinci büyük din olan İslam'ı seçen ve aşağı yukarı aynı dini ilkeleri benimseyen; aynı Allah'a ibadet ederek, aynı ibadet ve uygulamaları yerine getiren ve kendi İslamî miraslarından türetilen, ayırt edilebilir kültür

³⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*, 326.

³⁹ Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, 252.

⁴⁰ M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in The World Today* (London: Mansell Publishing, 1986), 2.

⁴¹ M. Ali Kettani, "Müslüman Azınlıkların Problemleri III", çev. Ahmet Yalçın, *Müslüman Azınlıklar Dosyası*, ed. Seyyid Z. Abidin vd., (İstanbul: Akabe Yayınları, 1985), 43

⁴² el-Kardâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 15.

⁴³ Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkhu)", 275.

özelliklerini ortak olarak taşıyan, gerek tarihsel olarak gerekse ekonomik ve sosyal bir takım çağdaş nedenlerle yaşadıkları ülkelerde azınlık durumunda bulunan insanî gruplar” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁴ Sonuç olarak Müslüman azınlığı kısaca, “bir toplumda İslam dinine mensup olup yaşadığı toplulukta nitel ya da nicel olarak azınlığı teşkil eden örgütlenmiş grup” şeklinde tanımlamamız mümkündür.

1.4. Kavramın Oluşum Süreci

İslam başlangıçta sayısal azınlığa ait bir din olarak doğmuş⁴⁵ ve Peygamberimizin (s.a.v.) vefatından önce çeyrek yüzyıl gibi kısa bir zamanda doğduğu toplumda çoğunluk dini halini almıştır. Peygamberimizin (s.a.v.) vefatından sonra hızla artan fetih faaliyetleri Müslümanların farklı ırk ve dinlere sahip milletlerle karşılaşmalarını ve onların arasında yaşamalarını sağlamıştır.⁴⁶

Müslümanlar yaklaşık on üç yıllık Mekke döneminde yaşadıkları toplumda hem sayısal açıdan az hem de güç itibariyle zayıf tarafı teşkil etmişlerdir. Bu nedenle dini yaşama ve yayma noktasında ciddi zorluklarla mücadele etmek durumunda kalmışlar; bu durumdan kurtulabilmek için çeşitli arayışlarda bulunup⁴⁷ yine azınlığı teşkil ettikleri farklı bölgelere göç etme çabalarına girmişlerdir. Sonunda ilahî izin ile kalıcı hicreti gerçekleştirip yeni yurt ve merkez olarak Medine’yi tercih etmişlerdir.⁴⁸

Zorunlu sebeplerden ötürü Medine’ye hicret eden Müslümanlar ilk dönemde on bini bulan Medine nüfusu içerisinde bin beş yüzü geçmeyen nüfuslarıyla⁴⁹ ve muhataplarının düşmanca tutumu sonucu gelişemeyen nüfuslarıyla hem sayısal ve hem de siyasi açıdan azınlık durumundadırlar.⁵⁰ Ancak hicretten sonra hızla artan ihtidalar vesilesi ile sayısal çoğunluğa ulaşan Müslümanlar gayrimüslim diğer gruplarla ilişkileri düzenleyen Medine Sözleşmesi⁵¹ ve ardından gayrimüslimlere karşı kazanılan zaferler sonrasında siyasi

⁴⁴ Ramazan Altınay, “Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş”, *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004), 337.

⁴⁵ el-A’râf 7/86; el-Enfâl 8/26.

⁴⁶ Muhammed Hamidullah, *İslam’da Devlet İdaresi* (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 198; Seyyid Z. Abidin- M. Ali Kettânî, *Müslüman Azınlıklar Dosyası*, 44; Muammer Arangül, *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 292.

⁴⁷ en-Nisa 4/75, 97; Hamidullah, *İslam’da Devlet İdaresi*, 149; Yusuf el-Karadâvî, *İslamda Devlet Mefhumu* (İstanbul: Nida Yayınları, 2013), 24.

⁴⁸ Ahmet Özel, “Hicret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/462.

⁴⁹ Hamidullah, *İslam’da Devlet İdaresi*, 22.;

⁵⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 21, 24.

⁵¹ Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku*, 22.

hakimiyeti de sağlamışlardır.⁵² Daha sonraki süreçte, Müslümanlar, önce Arap yarımadası dışına çıkmış ve ardından geniş coğrafyalarda hızla yer edinmeye başlamışlardır. Bu dönemde gerçekleşen fetihler sonucu ele geçirilen beldelerde halkın çoğunluğunun gayrimüslimlerden oluştuğu bir toplumda yaşayan Müslümanlar, siyasi olarak Müslümanların yönetimi altında buldukları için kendilerini azınlık olarak telakki etmemişlerdir.

İlerleyen asırlarda Müslümanların gayrimüslimlerle hem toplum hem iktidar bağlamında bir arada yaşama tecrübelerinin en önemli örneklerinden birisini Endülüs tecrübesi oluşturmuştur. Bu yeni durum, Müslüman tebaa ile onların bağlı bulunduğu gayrimüslim yönetim arasındaki ilişkilerde bir tartışma cereyanının meydana gelmesine sebep teşkil etmiştir. Bu tarihî olaylardan bir kısmı, özellikle de Endülüs Müslümanlarının kaderi, sömürge dönemi tartışmalarına ve hatta din bilginlerinin günümüz Batı Avrupa'sında yaşayan Müslüman azınlıkların konumuyla ilgili çağdaş tartışmalara yansıtılmıştır.⁵³

Yaklaşık olarak hicrî onuncu asır öncesi döneme kadar mutlak anlamda bir Müslüman azınlık olgusundan söz edemeyiz.⁵⁴ Müslümanların azınlık tecrübeleri bu dönemden sonra Müslüman tüccarların yabancı ülkelere yerleşmeleriyle başlamış, Uzakdoğu'da ve Güney Asya'da ilk Müslüman tüccar kabileleri görülmüştür. Bu insanlar zamanla yerli halkla kaynaşmış, evlilikler ve sosyal ilişkiler tesis etmiş, böylece sayıca çoğalarak belli yerlerde koloniler oluşturmuşlardır. Malezya ve Endonezya gibi ülkelerde olduğu gibi zamanla çoğunluk haline geldikleri de olmuştur.⁵⁵

Dünya üzerinde Müslüman azınlığın oluşum sürecinin ilk dönemi hicrî onuncu asırdan başlayıp on üçüncü asrın sonlarına kadar ki dönemdir. Bu dönemde sömürgecilik başlamış, Batı devletleri Müslümanlarla topyekûn mücadeleye girişmiş, İslam beldelerini işgal etmiş ve bu yerleri kendi içinde bölümlere ayırmak veya sömürge düzeninin bir parçası yapmak amacıyla parçalamışlardır. Bu bölmenin sonucu olarak Müslümanların azınlık olarak yaşayacakları iklimler ortaya çıkmıştır. İspanyolların istilasına üzerine Filipinler ve ayrıca

⁵² Ahmet Bostancı, *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamberin Gayrimüslimlerle İlişkileri* (İstanbul: Rağbet, 2001), 36; Fatih Mehmet Yılmaz, *Sünnet Medeniyeti* (Konya: Yediveren Kitap, 2019), 170.

⁵³ Wasif Şadid- Sjoerd Van Koningsveld, "Gayrimüslim Yönetim Bağlılık: İslam Fıkındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcılarının Görüşlerinin Analizi", çev. H. Mehmet Günay, *Usul İslam Araştırmaları* 2/2 (2004), 162; Arangül, *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı*, 294.

⁵⁴ el-Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 17; Abdulhamid Eşref Abdül-Âtî el-Meymî, *Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik* (Kahire: Daru'l-Kelime, 2008), 14.

⁵⁵ İsmail Hakkı Göksoy, "Uzakdoğu", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 267.

Malezya ve Tayland gibi ülkelerdeki Müslümanlar⁵⁶ ile İngilizlerin istilası üzerine Hind bölgesindeki Müslümanlar, Müslüman azınlık oluşumunun ilk nüveleri olarak gösterilebilir.⁵⁷

Diğer bir dönem, hicrî on üçüncü asrın başlarından on dördüncü asrın son çeyreğine kadar devam eden dönemdir. Bu dönem bir önceki dönemin sonucu olarak Müslümanların zayıfladıkları ve dolayısıyla Müslüman azınlıkların yalnız bırakıldıkları dönemdir. Bu dönemde insanlar İslam beldelerinden gayrimüslim beldelere göçmeye başlamışlardır. Bu hareketin nedenleri arasında iş ihtiyacı ve çalışma arzusu ile zaruri göçler gösterilebilir.⁵⁸

Bu dönemin ortalarından itibaren sömürgeci devletlerin iş gücü istihdamına yönelik beklentileri veya kendi talepleri sonucu pek çok Müslüman zor işlerde çalışmak üzere gayrimüslim ülkelere göç etmiş ve oralarda maden ocaklarında çalışmışlardır.⁵⁹ Hindistan, Endonezya, Mısır, Türkiye, Cezayir, Tunus, Fas gibi ülkeler çalışma amacıyla batıya göç veren önemli İslam ülkeleridir.⁶⁰ Hindistan, Malezya ve Endonezya ise İngiltere ve Fransa gibi batı ülkelerine askerî amaçlı göçler vermiştir.⁶¹ Bu dönemde siyasî nedenlerle yapılan göçler de gayrimüslim ülkelerde Müslüman azınlık oluşumuna sebep olmuştur. Rus İmparatorluğundaki Tatarlar, Dağıstan ve Çeçenistan Müslümanları, Sırp zulmü sonucu Bosna'dan yapılan göçler bu duruma örnektir.⁶²

Son dönem ise hicrî on dördüncü asrın son çeyreğinden günümüze kadar devam eder. Bu dönemde de iş göçü hareketleri artarak devam etmiş ve gayrimüslim ülkelerde azınlığı oluşturduğu halde sayıları milyonları bulan Müslüman gruplar oluşmuştur. Ayrıca pek çok öğrenci eğitim amaçlı olarak gayrimüslim beldelere göç etmiş ve orada kalmışlardır.⁶³ Tüm bu gelişmelerin sonucu olarak yeme-içme, dil, eğitim ve dinî yaşam gibi sosyal hayatın temel

⁵⁶ el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 15; Göksoy, "Uzakdoğu", 273; Seyyid Z. Abidin - M. Ali Kettânî, *Müslüman Azınlıklar Dosyası*, 45; Merve Sena Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhı (Fikhü'l-Ekalliyât) Tartışmaları* (Yayımlanmamış Y.L. Tezi: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Temel İslam Bilimleri, 2016), 31.

⁵⁷ Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin "darü'l-harp fetvası" ile modern dönemdeki tartışmalar başlatılabilir. Bk. Talat Koçyiğit, "Abdülazîz ed-Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/188.

⁵⁸ el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 16.

⁵⁹ Balcı, *Müslüman Azınlıklar ve Problemleri*, 155.

⁶⁰ Avrupada ki Türk varlığı ve problemleri adına güzel bir değerlendirme için Bk. Yakup Çoştur, "Avrupa'daki Türk Varlığı: Din ve Kimlik Yapılanması Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik* (Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017), 153.

⁶¹ Hilal Görgün, "Almanya Belçika ve Hollanda", *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 49; Canatan, *Avrupada Müslüman Azınlıklar*, 12, 13.

⁶² Hâlid Abdülkadir, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime*. (Trablus: Dârü'l-İman, 1998), 152; Shadîd- Koningsveld, "Gayrimüslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkıhdaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi", 161, 163.

⁶³ el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 17.

ihtiyaçları noktasında Müslüman azınlığın pek çok sorunla karşılaşmasına ve bunlar karşısında ciddi mücadelelere girmelerine sebep olmuştur.⁶⁴

Yusuf el-Karadâvî'ye göre bu son dönemin özellikle ilk kısmı için "kayboluş aşaması" diyebiliriz. Bu merhalede Müslüman azınlık bir şuur ve hassasiyet sahibi olmayıp hatta pek çoğu İslamî kimliklerinin farkında dahi değildirler. Ona göre bu durum Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı Devleti'nin çökmesi, Batı medeniyetinin yükselişe geçmesi ve sömürgeci devletler karşısında İslam ülkelerinin daha önce yaşamadıkları hezimet sonucunda ortaya çıkmıştır.⁶⁵ Gerçekten de, hiç kimse, Müslüman İmparatorlukların yeryüzünden silinip geçmişte onlar tarafından yönetilen toprakların bir zaman gelip de gayrimüslimler tarafından yönetileceğini ve Müslümanların gayrimüslim yargı sistemine tabi olarak yaşamak zorunda kalacaklarını tahmin edememişti.⁶⁶

2. Müslüman Azınlıklar Fıkının Kavramsal Analizi

2.1. Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci

İster gayrimüslim idare altında kendi ülkelerinde azınlık halinde yaşayanlar isterse gayrimüslim ülkelerde göçmen olarak bulunan Müslüman gruplar olsun, Müslüman azınlıklar özellikle son elli yıl içerisinde asıllarına dönmeye ve özgürlükleri için mücadeleyi artırmaya başladılar. Böylelikle inançlarının ve mümtaz mesajlarının farkına vararak geldikleri İslam dünyasındaki kardeşleriyle iletişime geçmeye başlayıp onlardan kendileri için mescitler kurmaları ve kendilerine dini öğretecek ilim adamları göndermeleri için yardım istediler.⁶⁷

Bu uyanış, Batı ülkelerindeki göçmenlerin geriye dönmemelerini ve onlara katılan yeni grupların asimile olmamalarına vesile oldu.⁶⁸ Asli vatanlarında zulüm gören kimi Müslümanlar ise sağlam inançlarına ve dini öğretilerine bağlı kalarak orada yeni nesillerin tohumlarını ektiler.⁶⁹ Böylece Müslüman azınlıklar için uyanış çağı diyebileceğimiz yeni bir çağ başlamış oldu. Bu uyanış zamanla asli vatanında azınlık olan Müslümanların harekete geçmesini, kimliklerini ve dinlerini savunmaya başlamalarını da sağladı. Böylece günümüz

⁶⁴ el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyâtü'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 17.

⁶⁵ Karadâvî, *Fî Fikhî'l-Ekalliyâtü'l-Müslime*, 20.

⁶⁶ Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyât (Azınlıklar Fıkhu)", 276.

⁶⁷ el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyâtü'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 20; el-Karadâvî, *Fî Fikhî'l-Ekalliyâtü'l-Müslime*, 23.

⁶⁸ Çoştı, "Avrupa'daki Türk Varlığı: Din ve Kimlik Yapılanması Üzerine Bir Değerlendirme", 162.

⁶⁹ el-Karadâvî, *Fî Fikhî'l-Ekalliyâtü'l-Müslime*, 22; Abdullah b eş-Şeyh el-Mahfuz ibn Beyye, *Smâatü'l-fetvâ ve fikhü'l-ekalliyât*. (Cidde: Darü'l-Minhac, 2007), 164.

dünyasında Avrupa'da, Amerika'da, Avustralya'da, Yakın Doğu ve Afrika'da gördüğümüz şu anki şeklini aldı.⁷⁰

Müslüman azınlığın, Batı ülkelerinde özellikle son yüzyılda yoğun göç dalgasının hasil ettiği artan varlıklarıyla birlikte inanç, kimlik, düşünce ve özellikle günlük yaşam sahasında bireysel, ailevî ve toplumsal pek çok probleme maruz kaldıkları da aşikardır.⁷¹ Bu problemlerden bazısı gayrimüslim yönetimin Müslümanların dinî hususiyetlerini gözetmemeleri ve bazı haklarına tecavüzleri sonucu ortaya çıkan siyasî problemler olup bir kısmı da hakim çoğunluğun Müslümanların hayat şartlarına ve hatta gelirlerine müdahale etmelerinden ötürü yaşadıkları ekonomik problemlerdir. Diğer bir kısmı ise sosyal hayata, eğitim-öğretime ve medyaya çoğunluğun hâkim olmasından ve azınlığın inançlarını, değerlerini ve şahsî kimliklerini dikkate almamalarından ötürü ortaya çıkan kültürel problemlerdir.⁷²

Müslümanların problemlerinin en önemlilerinden birisi şüphesiz dinlerini yaşarken karşılaştıkları sorunlardır. Bu sorunlar aslında Müslümanların dinî kimliklerine, inanç ve ibadetlerine bağlılıklarından ve evlilik ya da boşanma gibi aile hukuku konularıyla yeme, içme, giyinme gibi muamelat konularında dini hükümlere riayet etme çabalarından kaynaklanır. Bunun yanında gayrimüslimlerle bir arada yaşarken onlara katılma ya da onlardan uzaklaşma tercihleri arasındaki ikilemden doğar.⁷³

Kişinin dünyevî ve uhrevî sahada lehine ve aleyhine olan eylemlerle bağlantısını ortaya koyup ibadet, muamelat, ukûbât ve ahlak alanlarını kapsamına alan fıkıh sahası ile ilgili problemler,⁷⁴ gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların karşılaşacakları problemlerin oldukça geniş bir bölümünü teşkil etmektedir.⁷⁵ Bunlardan bazıları Batı ülkelerinde ikamet etmek⁷⁶, bu ülkelerden vatandaşlık hakkı almak,⁷⁷ bu hakkı almak için gayrimüslimlerle evlenmek, Batı hukukunda olmamasına karşın ikinci eşle dinî nikahla

⁷⁰ el-Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 23; el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 20; Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkhu)", 276.

⁷¹ Kettani, *Muslim Minorities in The World Today*, 5; Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkhu)", 276.

⁷² el-Karadâvî, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 5, 24; el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 26; Çoştı, "Avrupa'daki Türk Varlığı: Din ve Kimlik Yapılanması Üzerine Bir Değerlendirme", 171.

⁷³ el-Kardavi, *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâti'l-Müslime*, 5, 6; Altınay, "Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş", 343; Abdülmeccid en-Neccâr, "Nahve te'sîlin fıkhiyyin li'l-ekalliyyâti'l-müslime bi'l-müctemeâti'l-garbiyye" 28 (Erişim: 04 Ağustos 2020).

⁷⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2019), 12, 13.

⁷⁵ Mehmet Yalar, *Gayrimüslim Bir Ülkede İslami Hayatın Problemleri* (İstanbul: Uluçay Yayınları, 1993), 17, 22.

⁷⁶ Arangül, *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı*, 297.

⁷⁷ Selahaddin Sultan, *el-Muwâtane fi Gayri Diyâri'l-İslam* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008), 19.

evlenmek, bir bayanın şer'î nikahla fiilî olarak evli olduğu halde devletten yardım almak için resmî kanunu kullanarak boşanma talebinde bulunması, çalıştığı halde bunu bildirmeyerek işsizlik maaşı alması gibi doğrudan pratik hayatla ilgili elzem sorunlardır.⁷⁸ Diğer yandan faiz, gayrimüslimlerle alışverişler, ortaklık, kefalet, vekalet vs. gibi iktisadi pek çok problem daha mevcuttur.⁷⁹

Müslümanların gayrimüslim ülkelerde bulunmalarının ortaya çıkardığı sorunlardan birisi de yargı yetkisidir. Müslümanların İslam ülkesinin dışında hala İslam hukukuna bağlı olup olmadıkları ya da Müslüman hakimlerin gayrimüslim yönetimler altında yaşayan kişilerle veya yapılan fiillerle ilgili konuları ele alma yetkilerinin olup olmadığı meselesi de Müslüman azınlıklarla doğrudan ilgili meselelerdendir.⁸⁰

Müslümanın hayatında en büyük önemi arz eden din sahasının pratikle bağlantısını oluşturan fıkıh alanında ise bu problemler birey ve toplum ilişkisinin bir sonucu olarak bireye sağlayacağı yarar ve zarar denkleminde bağlı olarak daha büyük önem arz etmekte ve çözüme kavuşturulmak durumundadır.⁸¹ Bu vesileyle Müslüman azınlığın artan sorunları ve çözüm arayışları Müslüman azınlıklar fıkı için hasıl olan ihtiyacı ortaya çıkarmış⁸² ve alimler, akademisyenler, müteşebbisler, kanaat önderleri ve idareciler tarafından bu boşluğu doldurmak ve ihtiyaçlara cevap vermek amacıyla zamanla Avrupa ve ABD'de bağımsız teşkilatlar kurulmuştur.⁸³ Bu teşkilatlar süreç içerisinde fetva vermekten öteye geçerek geniş çaplı konferanslar ve sempozyumlar düzenlenmeye başlamıştır.⁸⁴

Sonuç olarak Müslüman azınlıklar fıkının oluşum süreci Müslüman azınlığın fikhî problemlerine çözüm arayışlarıyla başlayıp, dünya genelinde kurulan İslamî teşkilatların Batı'da yaşayan Müslümanlara dinî yaşamlarında karşılaştıkları sorunlara çözüm getirme gayretiyle yaptıkları birtakım girişimlerle şekillenmiştir. Bunun sonucu olarak Batı'da yaşayan Müslümanlar uyanışa geçerek teşkilatlanmışlar ve hem genel hem de dinî ve fikhî

⁷⁸ el-Karadâvî, *Fî Fikhi'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime*, 6; el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 31; Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fikhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkı)", 278.

⁷⁹ Yalar, *Gayrimüslim Bir Ülkede İslami Hayatın Problemleri*, 73, 86, 88.

⁸⁰ Arangül, *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı*, 296; Shadıd - Koningsveld, "Gayrimüslim Yönetim Bağlılık: İslam Fıkındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcılarının Görüşlerinin Analizi", 160.

⁸¹ Altınay, "Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş", 347.

⁸² Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkı (Fikhü'l-Ekalliyyât) Tartışmaları*, 33.

⁸³ Bu bağlamda ABD'de 1988 yılında Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi, Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanların karşılaştıkları problemler hasebiyle 30 Mart 1997 yılında Londra 'da Avrupa İslam Teşkilatları Birliği ve Avrupa Fetva ve Araştırmalar Meclisi kurulmuş.

⁸⁴ el-Karadâvî, *Fî Fikhi'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime*, 6; İbn Beyye, *Smâatü'l-fetvâ ve fikhü'l-ekalliyyât.*, 163; Telkenaroğlu, "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fikhu'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkı)", 276.

anlamda Müslümanların sorunlarına çözüm aramaya başlamışlardır. Süreç işledikçe işin ufak tefek gayretlerle olmayacağı ve sistemli, özerk yeni bir fıkha gerek olduğu anlaşılmış, basit tartışmalardan sonra bu yeni fikhın adı olarak “*fikhul ekalliyyât*”ta karar kılınmış; akabinde bu fıkıh için metodoloji geliştirmeye başlanmıştır.

2.2. Tanımlandırılması

İslam’ın ilk dönemlerinde Kur’ân ve hadis merkezli dinî bilgiyi ifade eden kavramlardan biri olarak kullanılan fıkıh, İslam toplumunda dinî bilginin gelişmesi ve alt ilim dallarının oluşmasıyla hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren İslam dininin bireysel ve toplumsal hayata yönelik ameli hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen ilim dalını ifade eden bir terim halini almıştır.⁸⁵

Hicrî ikinci asırda fikhın kaynakları ve muhtevası üzerine yapılan derin düşünceler sonucu fıkıh usulü adıyla bilinen ve dünyada ilk defa Müslümanlar tarafından kurulup geliştirilen ilim dalı doğmuş, böylece fikhın bir alt dalı olan ilk disiplin ortaya çıkmıştır. Bu alt disipline oluşum ileriki asırlarda devam edegelmiş, fikhın bazı konuları müstakil eserlerle ele alınmış ve böylece genel fıkıh ilmi dâhilinde özel fıkıh dalları ortaya çıkmıştır.⁸⁶

XIX. yüzyıldan itibaren Batının etkisiyle kanunlaştırma hareketi başlayınca çıkarılan kanunlara paralel olarak fıkıh ilminin alt dalları ve konuları yeni adlarla anılmaya başlanmış ve fikhın yeni alt dalları oluşmuştur. “Ahvâlü’ş-şahsiyye” (şahıs ve aile hukuku), “münâkehât-mufârekât” (aile hukuku), “uküd ve iltizâmât” (borçlar hukuku), “cinâyât” (ceza hukuku), “düstûr” veya “nizâmül-hükm” (anayasa hukuku) bu değişimin örnekleridir.⁸⁷

Temelleri yukarıda bahsedilen tarihî sürece dayanan, diğer bilim dallarında son birkaç asırdır kendini gösteren bağımsız alt bilim dalları oluşumu, son dönemde İslamî ilimlerde özellikle İslam fıkıhı alanında da tezahür etmiş; bu meyandan olmak üzere “fıkhü’s-sünne”, “fıkhü’l-evleviyyat”, “fıkhü’l-ekalliyyat” gibi özel adlarla anılan fıkıh dalları ortaya çıkmıştır. Böylece bireysel ve toplumsal sorunlara birtakım politik ve ideolojik kaygılardan ötürü çözüm öneremeyen fıkıh ilmi, bunlara genel fıkıh içerisinde sistematik ve bilimsel bir özerklik kazanan müstakil fıkıh alt dallarıyla çözümler üretmek yoluna gitmiştir.

⁸⁵ Hayreddin Karaman, “Fıkıh”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1996), 13: 22.

⁸⁶ Ali Bardakoğlu, “Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/22.

⁸⁷ Ahmet Yaman & Halit Çalış, *İslam Hukuku* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 32; Bardakoğlu, “Fıkıh”, 13/22.

Fıkıh tarihinde, hukuki çözüm bekleyen belli problemlerin yoğunlaştığı sahalara fıkıh kelimesinin izafe edilmesinin örneklerinden birisi de “fıkhü’l-ekalliyât” kavramıdır. Klasik fıkıh literatüründe yer almayan “Müslüman azınlıklar fıkhı” kavramı varlığı üzerinde meydana gelen pek çok tartışmayla birlikte son zamanlarda Batı’da ve İslam ülkelerinde İslam fıkhının yeni bir alt disiplini olarak yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Kavram Arapça’da فقه الأقلّيات (Fıkhü’l-ekalliyât), فقه الأقلّيات المسلمة (Fıkhü’l-ekalliyâti’l-Müslime) gibi terkiplerle birebir ifade edilirken aynı zamanda; فقه المسلمين في غير المجتمع الاسلامي (Fıkhü’l-Müslimiyn fi gayr-i’l-müctemai’l-İslâmi), فقه الجاليات (Fıkhü’l-câliyyât),⁸⁸ فقه المُعْتَرِبِينَ (Fıkhü’l-muğteribîn) gibi kullanımlarla da karşılık bulmuştur. İngiltere’de ise “Fiqh for minorities” ve “Fiqh on minorities” gibi formlarla ifade edilmektedir.⁸⁹

Müslüman azınlıklar fıkhı kavram olarak, literatürümüze geçen yüzyılın sonlarına doğru girmiş olup İslam fıkhı sahasında yer edinen yeni bir kavramdır. Kavramın oluşum süreci, yirminci yüzyılın sonlarında “Râbitatu’l-Âlemi’l-İslâmî” ve “İslam Konferansı Örgütü” gibi dünya çapında faaliyet gösteren İslâmî teşkilatların kurulması ve Batı ülkelerinde yaşayan veya sömürge durumunda olan Müslüman toplulukların sorunları ve hakları üzerine çalışmalarda bulunmalarıyla başlamıştır.⁹⁰

Bu teşkilatlar, yaşadıkları pek çok problemden ötürü o dönemde çoğu halkların önemli sorunu ve çoğu iktidarların önemli gündemi olan, yaşadığı toplumdan sayı ve kuvvet açısından az bulunan topluluklar için uluslararası literatürde kullanılan ve dikkat çeken bir kavram olan “minorities” yani “azınlıklar” kavramının karşılığında bu kavramın Arapça karşılığı olan “ekalliyât” kelimesini kullanmışlardır. Böylece özel ilgi alanı azınlık konumunda olup sıkıntı içerisinde bulunan Müslüman toplumlar olan bu teşkilatların çalışmalarıyla “Müslüman” ve “azınlık” kavramları aynı terkipte yer bularak “Müslüman azınlıklar” kavramının oluşması sağlanmıştır. Kavramın bu şekilde adlandırılmasında

⁸⁸ Arapça “câliyât” (sömürge, azınlık) kavramı da “ekalliyât” anlamında kullanılmakla beraber bu kelime kadar şöhret bulmamıştır. Müslüman azınlık fıkhı kavramına alternatif olarak “fıkhü’l-câliyât”, “fıkhü’l-muğterabîn” ve “el-Müslimîn fi ğayri’l-Müctema’i’l-İslâmiyyin” gibi terkiplerde kullanılmıştır. el-Karadâvî, *Fî Fıkhî’l-Ekalliyâti’l-Müslime*, 12.

⁸⁹ el-Karadâvî, *Fî Fıkhî’l-Ekalliyâti’l-Müslime*, 13; ibn Beyye, *Smâatü’l-fetoâ ve fıkhü’l-ekalliyât.*, 164; Taha Jabir al-Alwani, *Towards a fiqh for minorities : some basic reflections.* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2003), 20/6; el-Meymî, *Fıkhü’l-Ekalliyâti’l-Müslime beyne’n-Nazariyye ve’t-Tatbik*, 80; Taha Cabir Alvani, “Medhal ilâ Fıkhî’l-Ekalliyât (Nazarât Te’sisiyye)”, *İslamiyyetü’l-Ma’rife* 5/19 (1999), 10.

⁹⁰ İbn Beyye, *Smâatü’l-fetoâ ve fıkhü’l-ekalliyât.*, 163.

“ekalliyyât” kavramının uluslararası toplum ve hukuk nezdinde kabul görmüş ve de kullanılıyor olmasının da önemi büyüktür.⁹¹

Bunun yanında modern bilimin tesiriyle İslami bilimlerde ortaya çıkan alanda hususileşme gayretinden etkilenen fıkıh ilminde yer edinen “fikhu’s-sünne” ve “fikhu’s-siyâse” gibi kavramsallaşmalar azınlıklar için de hususi bir alan oluşturma gayretiyle birleşerek “Müslüman azınlıklar fıkıhı” terkinin doğuşuna zemin hazırlamıştır.⁹²

Fikhu’l-ekalliyyât kavramı ilk olarak Kurtuba Üniversitesi rektörü Taha Câbir el-Alvânî tarafından yöneticisi olduğu Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi’nde (FCNA-Fiqh Council of North America) 1994 yılında zikredilmiştir.⁹³ Kavramın yaygınlık kazanmasında ise 1997’de kurulmuş ve o dönem Yûsuf el-Karadâvî’nin yönettiği Avrupa Fetva Meclisi’nin -diğer adıyla Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyi (ECFR-European Council for Fatwa and Research)-İrlanda’nın başkenti Dublin’de düzenlediği toplantılarda “azınlıklar fıkıhı” kavramını kullanmayı karara bağlaması etkili olmuştur.⁹⁴

Müslüman azınlıklar fıkıhının terminolojik tanımlandırılmasına gelecek olursak, bu alanda inceleme yapmış ve farklı boyutları üzerine eserler kaleme almış çevreler Müslüman azınlıklar fıkıhını şu şekilde tanımlanmışlardır:

Avrupa Müslümanlarının fikhî sorunlarına uzun yıllardır çözümler üretmeye çalışan bir teşkilat olan Avrupa Fetva Meclisi tarafından Dublin’de düzenlenmiş olan konferansta azınlıklar fıkıhının muhtevası “Müslüman azınlık fıkıhı İslam ülkesi dışında yaşayan Müslümanları ilgilendiren fikhî hükümleri ihtiva eder” şeklinde bildirilmiştir.⁹⁵

Kuzey Amerika Fıkıh Konseyi’nde aktif görev alan ve azınlık fıkıhı alanında pek çok çalışma yapan meşhur İslam bilgini Tâhâ Câbir el-Alvânî’ye göre ise Müslüman azınlık fıkıhı, “şer’i hükmün, toplumun koşulları ve yaşadığı mekan ile irtibatını dikkate alan özel bir fıkıh türüdür.” ve “Bu fıkıh özel koşulları olan ve başkaları için uygun olmayan hükmün kendisi için uygun olacağı sınırlı bir topluluğun fıkıhıdır.”⁹⁶ Ona göre Müslüman azınlıklar fıkıhının amacı Müslüman azınlığın problemlerini yeni bir içtihat metodu ile çözüme kavuşturmadır. Bu yöntem ise aslı itibarıyla Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’in küllî kaidelerden ve ana gayelerinden

⁹¹ İbn Beyye, *Smâatü’l-fetvâ ve fikhü’l-ekalliyyât.*, 163, 164.

⁹² İbn Beyye, *Smâatü’l-fetvâ ve fikhü’l-ekalliyyât.*, 166.

⁹³ Muhammad Khalid Masud, “Islamic Law and Muslim Minorities”, *International Institute Newsletter* 11 (2002), 17; Telkenaroğlu, “Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fikhu’l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkıhı)”, 276.

⁹⁴ Karar no: 50 (12/5)

⁹⁵ İbn Beyye, *Smâatü’l-fetvâ ve fikhü’l-ekalliyyât.*, 164; al-Alwani, *Towards a fiqh for minorities: some basic reflections.*, 20/6.

⁹⁶ al-Alwani, *Towards a fiqh for minorities: some basic reflections.*, 20/10.

hareketlenmelidir. Müslümanın öteki ile ilişkisinde geleneksel metotlar aşılmalı ve yeni yöntemler geliştirilmelidir. el-Alvânî azınlık fıkını “fakihlerin genel İslâm hukukunu göz önünde bulundurarak ve özel bir toplum içerisinde yaşamakta olan özel durumları ilişkilendirerek, başkaları için uygun olmayan ancak o özel durumlar için uygun olabilecek fikirler ortaya koyma çabası” olarak nitelendirmektedir.⁹⁷

Kendi ifadesiyle çeyrek asırdır Avrupa, Amerika ve Yakın Doğu’ya yaptığı seyahatler ve buralarda katıldığı konferans ve toplantılarda kendisine yöneltilen sorulara cevap arayışlarının neticesi olarak ortaya koyduğu akademik icraatlarla Müslüman azınlıklar fıkına özel bir önem veren Yusuf el-Karadâvî “*Fıkhu’l-ekalliyyâti’l-Müslime*” adlı eserinde kavramı şöyle tanımlamıştır:

“Müslüman azınlıklar fıkı, Batı’da veya vatandaşlarının çoğu İslam’ı tatbik etmeyen diğer başka ülkelerde yaşayan azınlık Müslüman toplumun yaşadıkları şartları ve ihtiyaçları gözeterek, İslam dininin naslarının ışığı altında, İslam hukukunun kuralları ve maksatlarını dikkate alarak, problemlere çözüm üreten bir fıkıhtır.”⁹⁸

Karadâvî’nin ifadesine göre Müslüman azınlıklar fıkının amacı, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslüman toplumun içtimai ve dini problemlerini yaşanan vakiyi dikkate alan çağdaş bir fıkıhla çözmektir. Bu öyle bir fıkıh olmalıdır ki naslara, şeriatın maksat ve kurallarına dayanmanın yanında zaman ve mekân farkını ve insanların durumlarını da dikkate almalıdır. Batı toplumu içerisinde varlığı zarurî ve İslam ümmetinin de bir parçası olduğu mutlak olan Müslüman azınlık toplumuna genel fıkıh dairesi içerisinde özel bir fıkıh ihdas etmemiz gerektiği ortadadır.⁹⁹

Kardâvî’ye göre, asrın Müslümanlarının en büyük sorunlarından biri öteki ile birlikte bir yaşam sürdürme ve bu yaşamın getirdiği sorunlara katlanmaksa asrın İslami ilimler dünyasının en büyük sorunu da bu Müslümanların sorunlarına dini ve hayati realiteler ikileminde çözümler üretmeye çalışmaktır. Bunun farkında olan ve bu alanda çalışmalarda bulunan bazı akademisyenler gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların sorunlarının çözümünü yeni bir fıkıh dalı geliştirerek başaracaklarına inanmışlar ve yirminci asrın son çeyreğinde “*fıkhu’l-ekalliyyat*” kavramını literatüre sokmuşlardır.¹⁰⁰

⁹⁷ el-Alvânî, “Azınlık Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)”, 141; Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkı (Fıkhu’l-Ekalliyyât) Tartışmaları*, 222.

⁹⁸ el-Karadâvî, *Fî Fıkhi’l-Ekalliyyâti’l-Müslime*, 30.

⁹⁹ el-Karadâvî, *Fî Fıkhi’l-Ekalliyyâti’l-Müslime*, 29.

¹⁰⁰ el-Karadâvî, *Fî Fıkhi’l-Ekalliyyâti’l-Müslime*, 29.

Eserinde Müslüman azınlıklar fıkının tanımı, keyfiyeti ve oluşumunu bağımsız bir başlık altında ayrıntısıyla ele alan Abdullah b. Beyye şunları söylemektedir:

“Gayrimüslim ülkede yaşayan Müslüman azınlıkların durumunu zaruret ve ihtiyacın özel anlamını kapsayan genel zaruret durumuyla vasıflandırabiliriz. Bu durum için özel bir fıkha ihtiyaç vardır. Ancak bunun anlamı kaynağı Kitap ve Sünnet olan İslam fıkhi çerçevesi dışında yeni bir fıkıh ihdas etmek değildir. Müslüman azınlıklar fıkhi, İslam fıkhi ve onun delilleri dışında yeni bir fıkıh üretme çabası şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu fıkıh, “yolculuk fıkhi” ve “kadınlar fıkhi”, adlandırmalarında olduğu gibi ‘zaruri şartlara sahip ve ihtiyaçları barındıran bir çevre karşısında özel hükümler getiren bir fıkıh türü’ olarak yorumlanmalıdır.”¹⁰¹

Tunuslu araştırmacı Abdülmecid en-Neccâr da el-Karadâvî ve el-Alvânî gibi Müslüman azınlığın doğal yapısının bozulmaması ve gayrimüslim ülkelerde vatandaşlık görevlerini yerine getirmeleri gerektiğine dikkat çekmiştir. Ona göre Müslüman azınlık fıkhi, Müslüman azınlığın kalıcı varlığını sağlayacak bir fikhî yöntem ortaya koyabilmek ve onların gayrimüslim ülkelerdeki problemlerine cevap üretebilmek için var olmalıdır.¹⁰²

Tarık Ramazan Müslüman azınlığı Batı medeniyeti üzerinden ele almış, İslâm geleneklerine bağlı ancak Batı gerçeğini göz ardı etmeksizin bağımsız bir Avrupa İslâmı oluşturmayı hedeflemiştir. Ona göre azınlık fıkhi, İslâmî kaynakların irdelenmesi ve Batı bağlamında yorumlanması ile oluşacaktır. Ayrıca O “azınlık fıkhi” ifadesini de yerinde bulmayarak Müslümanların azınlık değil, buldukları toplumun bir parçası olarak düşünülmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁰³

M. Ali Kettânî, Müslüman azınlığı “politik bir birimde gayrimüslimlerle karşılaştırıldığında *daha az sayıdaki Müslümanlardan oluşan herhangi bir grup*” olarak tanımlamıştır.¹⁰⁴ Bu ifadede modern azınlık tanımından farklı olarak “sayıca daha az olma” ölçütü dikkate alınmamıştır. Bunun sebebi, tarihsel süreçteki somut örneklerle bakıldığında, Müslümanların sayıca çok olup statü olarak azınlıkta kaldıkları bölgelerin bulunmasıdır. Kettânî daha sonra bu tanımını “yaşadığı toplumdaki üyeleri Müslüman olmasıyla farklılaşan ve genellikle farklı muamele gören grup” şeklinde değiştirmiştir.¹⁰⁵

¹⁰¹ İbn Beyye, *Smâatü'l-fetvâ ve fikhü'l-ekalliyât.*, 167.

¹⁰² en-Neccâr, “Nahve te’sîlin fikhîyyin li'l-ekalliyâtî'l-müslime bi'l-müctemeâtî'l- garbiyye”, 5.

¹⁰³ Tarık Ramazan, *Western Muslims and The Future of Islam* (Newyork: Oxford University Press, 2004), 70.

¹⁰⁴ Kettani, *Muslim Minorities in The World Today*, 5.

¹⁰⁵ M. Ali Kettani, “The Problems of Muslim Minorities and Their Solutions”, *Muslim Communities in non-Muslim States* (London: Islamic Council of Europe, 1980), 92.

Müslüman azınlığı tanımlayan bir başkası ise konu üzerine ilk akademik çalışmalardan birini yapan Süleyman Tubulyak'tır. O, kavramı “içinde yaşadıkları toplumdan İslâm'a müntesip olmakla ayrılan ve bütün gücüyle Müslümanlığını korumaya çalışan insan toplulukları” şeklinde ifade etmiştir.¹⁰⁶

M. Rahmi Telkenaroğlu *fıkhü'l-ekalliyât'ı* “yurt dışında yaşayan Müslümanları ilgilendiren ve ev sahibi ülkelere ait sosyolojik, politik ve ekonomik şartların beslediği fihhi meselelere cevap arayan icthadlar mecmuası” şeklinde tanımlamaktadır. Telkenaroğlu *fıkhü'l-ekalliyât* için “azınlıklar ilmihâli” ifadesini kullanmış; ilgi sahasını, azınlık statüsündeki Müslüman nüfusun karşı karşıya olduğu üst kültür gruplarına ait geleneksel eğilimler ve hukukî kurallar olarak belirlemiş ve “nedeni ne olursa olsun gayrimüslim toplumlarda yaşayan Müslüman azınlığın problemlerini İslam hukuku çerçevesinde inceleyen bilim dalıdır” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁷

Merve Sena Hasdemir azınlık fikhini, Müslüman azınlıkların içinde yaşanan toplumlarla olumlu bir şekilde entegrasyonlarını sağlamak amacıyla ortaya çıktığını söylemiştir.¹⁰⁸ Ona göre azınlık fikhü, Müslümanların farklı toplumlara uyumunu sağlama ve dinî kimliklerini koruma işlevini aynı anda yerine getirebilmekte; Müslüman kişiyi bireyi toplumun bir ferdi, daha da önemlisi, modern toplumun hukuk kurallarına uyan, hak ve sorumluluklarının bilincinde bir şahsiyet yapmayı başarmaktadır. Yani azınlık fikhü, teorik olarak kalıcı bir varlık ve “nitelikli Müslüman”ın ortaya konulabilmesi için tasarlanmıştır.¹⁰⁹

Müslüman azınlık fıkıhçılarının yorumlarına bakacak olursak bu disiplinin gayesinin İslami azınlığın yaşantısını düzenleyen çözümler üretme olduğunda hemfikir olduklarını ve bu fikhin Müslümanın sadece bireysel düzeyde değil toplumsal düzeyde de inancını ve dinini koruma ve bunların gereklerini yerine getirme çabası taşıdığını söyleyebiliriz. Ayrıca Müslüman azınlıklar fikhinin Müslüman azınlık toplumunun dini olgularının yaşadığı diğer toplumla arasında duvar oluşturmamasını, aksine aralarında köprü kurma çabası taşıdığını ve merhamet ve sevgi benzeri insanlığın ortak değerlerini işleterek sorunları çözmeye çalışan bir disiplin olduğunu buna ilave edebiliriz.¹¹⁰

¹⁰⁶ Süleyman Muhammed Tubulyak, *el-Ahkâmü's-Siyasiyye li'l-Ekalliyati'l-Müslime fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1997), 29.

¹⁰⁷ Telkenaroğlu, “Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhü'l-Ekalliyât (Azınlıklar Fikhü)”, 278.

¹⁰⁸ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fikhü (Fikhü'l-Ekalliyât) Tartışmaları*, 92.

¹⁰⁹ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fikhü (Fikhü'l-Ekalliyât) Tartışmaları*, 93.

¹¹⁰ İbn Beyye, *Smâatü'l-fetvâ ve fikhü'l-ekalliyât.*, 167; el-Meymî, *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*, 80.

Kanaatimizce Müslüman azınlıklar fıkhu “zaruri neden ve şartlar dahilinde gayrimüslim devlet veya ülkelerde yaşayan, yaşadığı ülke toplumuna veya devletin hukuki statüsüne göre dini anlamda nicel ve nitel olarak çoğunluğa göre azınlığı, insan hakları ve uluslararası hukukun kendisine tanıdığı yetkiye göre azınlığı temsil eden Müslüman azınlık toplumunun yaşadığı yerde karşılaştığı fıkhi sorunlara İslam hukukunun geleneksel mirası, dinamik ve işlevsel yapısı dahilinde nasların öngördüğü ilkelere ve içtihat mekanizmasının çözümleyici vasfına dayanarak ve de vakıayı dikkate alıp zaruret ve teysir dengesini gözeterek çözümler üretmeyi, ayrıca haklar savunmayı amaçlayan fıkıh alt disiplindir.”

2.3. Kavrama Yönelik Eleştiriler

Kavramın ortaya çıkmasıyla birlikte “azınlıklar fıkhu” şeklindeki adlandırmanın sakıncalarına ve kavramın taşıdığı mefuma yönelik birtakım tartışmalar da beraberinde gelmiştir. Azınlık fıkhu eleştiricileri meseleye öncelikle lafız yönünden bakmışlar ve “fıkhu’l-ekalliyyât” kavramının alçaltıcı bir tabir olduğunu, bunun yerine “fıkhu’l-indimâc ve’t-teâyüş” ifadesinin daha isabetli olacağını söylemişlerdir.¹¹¹

Azınlık fıkhu eleştirenlerden Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, Müslüman azınlıklar için yeni bir fıkıh dalı ihdas edilmesi gerektiği fikrine karşı çıkmakta ve bunun bir bidat olduğunu iddia etmektedir. Zamanın ve mekânın değişmesi sonucu ortaya çıkacak problemlere İslam hukukunun kendi bütünlüğü içerisinde çözümler üretilmediğini bunun için yeni bir fıkıh dalı ihdas edilmesinin elzem olmadığı kanaatindedir. Hatta ona göre bu çaba İslam ile İslam hukukunu ayırmaya neden olabilecek ciddi bir tehlike taşımaktadır. Aynı zamanda azınlık fıkhu adı altında ortaya koyulacak hükümlerin biri birinden farklılık arz etmesi İslam fıkhuunun bütünlüğüne zarar verecektir.¹¹²

Azınlık fıkhu eleştirenlerin diğer bir kanaatleri İslam hukukundan bağımsız “azınlık fıkhu usulü” adı altında yeni bir yönetime ihtiyaç olmadığıdır. Onlar, Müslüman azınlıkların karşılaştığı problemlere fetva üretirken fıkhu kendi usul dinamikleri ile hükme varabildiğini, bunun için usulün yeniden şekillenmesinin gerekmediğini belirtmektedir. Aynı zamanda

¹¹¹ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhu (Fıkhu’l-Ekalliyyât) Tartışmaları*, 61.

¹¹² Zekeriya Budak, Al-Bouti’s Attitude Towards Fiqh al-Aqalliyyât, *Islamic Jurisprudence for Muslim Minorities in non-Islamic Societies*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Leiden 2011, 11-12.

maslahat anlayışımızın değişmesine gerek olmadığını ve Müslüman azınlıklar için entegrasyon ve toplumsal katılım anlayışının yanlış olduğunu söylemektedirler.¹¹³

Diğer bir eleştiriye göre Müslüman azınlık fıkı, gayrimüslim ülkelerde yaşayan Müslümanların yaşadıkları yerin yaşam tarzlarına uyum sağlama ve hukukuna uyma zorunluluğuna binaen zamanla dejenere olmalarına ve ümmetten kopmalarına sebebiyet vermektedir. Gayrimüslim ülkelerdeki siyasî katılımları Müslümanların İslam'ın ilkeleri ile çelişmelerine sebep olabilmektedir.¹¹⁴

Azınlık fıkı söyleminin Müslümanları zihni ve tecrübî bilgidен yoksun bırakıp ikinci sınıf insan psikolojisine ittiğini düşünen bazı eleştiriciler; bu fıkın var olan durumu meşrulaştırma çabasından ibaret olduğunu ve “sosyalist İslam” ya da “halk İslamı” gibi adlandırmalardan farklı olmadığını iddia etmişlerdir.¹¹⁵

Azınlık fıkına yöneltilen bu eleştiriler tabiatıyla reddedilmiştir. Örneğin Muhammed Emin eş-Şinkîfî, azınlık fıkının bidat olmadığını, erken dönem fıkı kitaplarında dahi İslâm'ı kabul etmemiş ülkelerde yaşayan Müslümanlar için birtakım düzenlemeler olduğunu belirtmekte; azınlık fıkının sadece bu gibi kuralların bir terimleşmesi olduğunu ve bunun bir şeyleri ortadan kaldırma amacından çok, bir yenilik olduğunu söylemektedir.¹¹⁶

Taha Cabir Alvânî'ye göre Müslüman ümmetin yabancıların hükmü altında bulunduğu bazı dönemlerden bahsederken “nevâzil fıkı” terkinin kullanılması onur kırıcı olup bir Müslüman'a içinde yaşadığı toplumdан ayrılıyormuş hissi vermektedir. Bu göndermeye göre Müslüman, geçici bir devlette, geçici bir hayat sürmektedir. Bu kavram Müslüman'ın yeni toplumda istikrarlı bir yaşam kuramayacağı ve bu toplumdaki refahın aktif parçası olamayacağı yönünde bir his vermektedir. Ancak “azınlık fıkı” kavramını kullanmak Batı'da yaşayan Müslüman azınlıkların deneyimlerini daha iyi yansıtmaktadır. Bu Müslüman

¹¹³ Âsif Khan, *The Fiqh of Minorities – The New Fiqh to Subvert Islam*, Khalifa Publications, London 2004, 3; Taha Dina, “Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, Switzerland 2013, 1/7-8.

¹¹⁴ Dina, “Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration”, s. 7; Zekeriya Budak, Al-Bouti's Attitude Towards Fiqh al-Aqalliyât, 32; Khan, *The Fiqh of Minorities – The New Fiqh to Subvert Islam*, 15.

¹¹⁵ Ebu Bekir Sifil, “Azınlık Fıkı Mevcut Duruma Meşruyyet Kılıfı Giydirmeye Çabasıdır”, *Perspektif*, İstanbul 2014, sy. 235, 42-45

¹¹⁶ Shammai Fishman, “Fiqh al-Aqalliyât: A Legal Theory for Muslim Minorities”, http://www.hudson.org/content/researchattachments/attachment/1148/20061018_monographfishman2.pdf, Hudson Institute, 2006, 1/12

azınlıklar, geldikleri ülkelerdeki siyasî ya da ekonomik şartlar hariç özgür iradeyle orada yaşamayı seçmişlerdir.¹¹⁷

Telkenaroğlu, “fıkhü'l-ekalliyyât” terkininde olduğu üzere fıkhın azınlığa izafe edilmesinin, bu bilimin İslam hukuku ve kaynaklarından bağımsız bir yorum çalışması olduğu anlamına gelmediğini belirtmektedir. Aynı zamanda bu, mevcut durumu mutlaklaştırıp ona uygun fıkıh/fetva üretmek de değildir. Böyle bir adlandırmanın amacı, olsa olsa, bu statüde yaşayan Müslümanlarla ilgili dağınık halde bulunan problemleri bir araya getirmek, bu problemler üzerinde daha detaylı düşünebilmek ve kendilerine özgü birtakım dinî hükümlere tabi olduklarına gönderme yapmaktır.¹¹⁸

Görüldüğü gibi, azınlık fıkhına yöneltilen eleştiriler kavramın kendisine, dayanaklarına, yöntemine ve amaçlarına yöneliktir. Onu destekleyenler ise bu yeni fıkıh dalının, köklerini yine fıkihtan alan ancak daha geliştirilmiş bir yöntemle günümüz meselelerine çözüm ürettiğini savunmaktadırlar.¹¹⁹ Elbette İslam Hukuku da diğer hukuk sistemleri gibi gelişmiş bir hukuk sistemidir ve birçok toplumsal ve bireysel problemi meşru daireler içinde çözebilecek potansiyeli vardır. Ancak, Avrupa'daki Müslümanların problemlerini çözmede tümüyle İslam Hukuku bağlamında düşünmek yerine devletlerin hukuk sistemleri içerisinde bir çözümün nasıl üretilebileceğine mesai harcamak gerekir. Bu gerçekleştirilebilirse kişilerin dinleriyle olan bireysel iç çatışmaları ya da hukuk sistemlerinin birbirleriyle olan rekabetlerine gerek kalmaksızın bir çözüme ulaşmak mümkün olacaktır.¹²⁰

Diğer taraftan eleştirenler ve savunanlardan oluşan bu iki gruptan hariç olarak geleneksel fıkhı savunan ana omurganın harekete geçtiğini, güncel sorunlara daha ciddiyetle yaklaşip çözüm aramaya başladıklarını ve bu iki grubun ortak noktaları üzerine kurulacak bir azınlık fıkhının inşasına yöneldiklerini de belirtelim.¹²¹ Bu sayede azınlık fıkhının İslam fıkhında bir tazelenme ve Müslümanların yeniden uyanmalarına vasıta olma özelliği taşıdığını da söyleyelim.

¹¹⁷ Taha Cabir Al-Alvani, “İslam Alimlerinden Beklentilerimiz Var.” (Erişim 28 Ekim 2020). <https://perspektif.eu/2014/11/01/taha-cabir-al-alvani-islam-alimlerinden-beklentilerimiz-var/>

¹¹⁸ Telkenaroğlu, “Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhü'l-Ekalliyyât (Azınlıklar Fıkhı)”, 276.

¹¹⁹ Hasdemir, *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkhı (Fıkhü'l-Ekalliyyât) Tartışmaları*, 61.

¹²⁰ Macit Kenanoğlu, “Müslüman Azınlık Hukuku Çözüm mü?” (Erişim 26 Ekim 2020). <https://perspektif.eu/2014/11/01/musluman-azinlik-hukuku-cozum-mu/>

¹²¹ Muhammed Ali Müftüzade, “Azınlık Fıkhı Tartışmaları” (Erişim 30 Ekim 2020). <https://muftuzade.wordpress.com/2016/09/25/azinlik-fikhi-tartismalari-fikhul-ekalliyat/>

Sonuç

Çalışmamızda son yıllarda popüler disiplinler arasında yer alan Müslüman azınlık fıkının kavramsal analizini yapmaya çalıştık. Bunu yaparken öncelikle azınlık kavramını, modern hukuktaki yerini ve İslam hukukundaki karşılığını ortaya koyduk. Ardından Müslüman azınlık fıkına temel teşkil eden Müslüman azınlık kavramını ve bu kitlenin oluşum sürecini ele aldık. Bu sayede Müslüman azınlık fıkı kavramını ortaya koymadan önce algılanmasını sağlayacak alt yapıyı tesis etmeye çalıştık.

Daha sonra Müslüman azınlıklar fıkının oluşum ve gelişim süreçlerini inceleyerek kavramın doğru anlamlandırılmasını sağlayacak alt yapıyı sunduk. Sonrasında Müslüman azınlıklar fıkını tüm unsurlarını ele alacak şekilde tanımlayarak, oluşum süreci halen devam eden bu genç fıkı disiplininin kavramlaşmasına katkı sağlamaya çalıştık.

Belirtmemiz gerekir ki; Müslüman azınlık fıkı, problem temelli bir varoluş serüveninde çözümlenme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu fıkın ortaya çıkışının, Müslüman azınlığın varoluşu ve problemleriyle paralellik arz ettiğini söylemek mümkündür. Buna göre Müslüman azınlığın, gayrimüslim ülkelerdeki varlıklarının doğasından ve gayrimüslim yönetimlerin olumsuz tavırlarından kaynaklanan, problemlerine çözüm arayışları kavramın oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Hayat devam ettikçe problemler var olmaya ve fıkı da bunlara çözümler üretmeye devam edecektir. Çözüm üretme sürecinde başarılı olmak için teknik olarak İslam fıkı müessesinin şümülü dahilinde farklı fıkı disiplinleri ihdas edilebilir. Bu durum bir zaruret olmaktan öte vakıa ve realitedir ki bunun inkârı koskoca bir vakıayı görmezden gelmek olur.¹²²

Diğer yandan çalışmamız göstermiştir ki; “Müslüman azınlıklar fıkının temellendirilmesi” üzerine çok daha fazla mesai harcanması gerekmektedir.¹²³ Ayrıca bu fıkı dalına, Müslüman azınlıkların fıkı problemlerine köklü çözümler üretebilecek bir metodoloji geliştirilmesi de elzemdir.¹²⁴

Malumdur ki dünya başta tıp bilimi olmak üzere pek çok bilim dalında alt dallara doğru ihtisaslaşma faaliyetine yönelmektedir. Bu alt disiplinler kendilerine gelen problemleri

¹²² Mehmet Görmez, “Dünyada Müslüman Azınlıklar Üzerine” (Erişim 05 Eylül 2020). <https://dergi.diyaret.gov.tr/makaledetay.php?ID=6042>

¹²³ H. Mehmet Günay, “Azınlık Fıkına Giriş” (Erişim 05 Eylül 2020). <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153884>

¹²⁴ Ebubekir Sifil, “Azınlık Fıkı, Mevcut Duruma Meşruiyet Kılıfı Giydirme Çabası”, *Perspektif* (01 Kasım 2014). (Erişim 05 Eylül 2020) <https://perspektif.eu/2014/11/01/ebubekir-sifil-azinlik-fikhi-mevcut-duruma-mesruiyet-kilifi-giydirme-cabasidir/>

çözerken ana bilim dallarının genel kurallarını dikkate alırlar. Ancak bazı durumlarda bu kurallardan bağımsız hareket ettikleri de olabilir. Öyleyse modern dünyanın artan dini problemleri karşısında fıkıh ilminin alt disiplinlere ayrılması ve bu disiplinlerin kendi sahalarında bağımsız kararlar alması da muhtemeldir. Fıkıhın içerisindeki azınlık fıkıhı da zamanımızda bu durumun en mühim örneklerinden birini teşkil eder. Kanaatimizce yapılması gereken, azınlık fıkıhının inkârı yerine bu özel fıkıh dalının genel fıkıh dairesi ile bağlantısını sıkı tutmak ve bu daireden ayrılmayan çözümler üretmesi için çaba sarf etmektir.

Sonuç olarak, Müslüman azınlıklar fıkıhı, kavramsal olarak da kurumsal olarak da bünyesinde küresel dünyada fıkıhın işlevselliğini, dinamiğini, idealliğini ve problem çözme gücünü ortaya koyan ve bu sayede fıkıhı eski canlılığına kavuşturma ümidi taşıyan bir potansiyele sahip nadide bir fıkıh dalıdır. Bu yüzden, azınlık fıkıhı, varlığı inkâr edilmesi veya tartışılması değil; temellendirilmesi ve şekillendirilmesi gereken, çağın beklentilerine cevap verebilecek atraktif bir disiplindir.

Kaynakça

- Abdülkadir, Hâlid. *Fikhü'l-Ekalliyati'l-Müslime*. Trablus: Dârü'l-İman, 1998.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Devletinde Gayrimüslimlerin Yönetimi Pax Ottoman*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Altınay, Ramazan. "Müslüman Azınlıklar Tarihine Giriş". *Dini Araştırmalar* 7/19 (2004).
- Alvani, Taha Cabir. "Medhal ilâ Fikhî'l-Ekalliyât (Nazarât Te'sîsiyye)". *İslamiyyetü'l-Ma'rife* 5/19 (1999).
- Alvânî, Tâhâ Cabir el-. "Azınlık Fıkına Giriş (Temellendirici Bazı Mülâhazalar)". çev. H. Mehmet Günay. *Usul İslam Araştırmaları* 1/1 (2004), 137-159.
- Alwani, Taha Jabir al-. *Towards a fiqh for minorities: some basic reflections*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Arangül, Muammer. "Gayrimüslim Hakimiyeti Altında Yaşamının Fikhî Açısından İmkânı Üzerine". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/32 (Şubat 2017), 433-461.
- Arangül, Muammer. *İslam Hukuku Açısından Kanunların Bağlayıcılığı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Arsava, Ayşe Füsün. *Azınlık Kavramı ve Azınlık Haklarının Uluslararası Belgeler ve Özellikle Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesinin 27. Maddesi Işığında İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1993.
- Bağdatlı, Selahattin. *Hukuk Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.
- Balcı, Aslan. *Müslüman Azınlıklar ve Problemleri*. İstanbul: Ebrar Yayınları, 1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Bekr, Seyyid Abdulmecid. *El-Ekalliyâti'l-Müslime fi'l-Âlem*. "El-Ekalliyâtu'l-Müslime fi Asya ve Australya". *Da'vetü'l-Hak* 1/43 (1985).
- Beyye, Abdullah b eş-Şeyh el-Mahfuz ibn. *Sinâatü'l-fetvâ ve fikhü'l-ekalliyât*. Cidde: Darü'l-Minhac, 2007.
- Bostancı, Ahmet. *Kamu Hukuku Açısından Hz. Peygamberin Gayrimüslimlerle İlişkileri*. İstanbul: Rağbet, 2001.
- Bozkurt, Gülnihal. "Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 43/1-4 (1993), 49-59.
- Budak, Zekeriya. *Al-Bouti's Attitude Towards Fiqh al-Aqalliyât, Islamic Jurisprudence for Muslim Minorities in non-Islamic Societies*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Leiden 2011, 11-12.
- Canatan, Kadir. *Arupada Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Çavuşoğlu, Naz. *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları*. İstanbul: Su Yayınları, 2001.
- Çoştı, Yakup. "Avrupa'daki Türk Varlığı: Din ve Kimlik Yapılanması Üzerine Bir Değerlendirme". *İslam Coğrafyasında Terör, Göç ve Mültecilik*. Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Dağ, Ahmet Emin. *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi Sözlüğü (İngilizce-Fransızca-Türkçe)*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Dina, Taha "Muslim Minorities in the West: Between Fiqh of Minorities and Integration", *Electronic Journal of Islamic and Middle Eastern Law*, Switzerland 2013, 1
- Döndüren, Hamdi. "İslam Hukukunda Azınlıkların Hakları". *Altınoluk Dergisi* Şubat, 72 (1992).
- Ercan, Yavuz. *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler Kuruluştan Tanzimat' a Kadar Sosyal, Ekonomik ve Hukuki Durumları*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2001.

- Ercan, Yavuz. "Türkiyede Azınlık Sorununun Kökeni (Osmanlıdan Cumhuriyete Gayrimüslimler)". *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 20 (2008).
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh İlimine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2019.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fayda, Mustafa. *H. Ömer Zamanında Gayrimüslimler*. İstanbul: MÜİFV. Yayınları, 2006.
- Genceli, Ali. *İslam Alemi*. İstanbul, 1969.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Uzakdoğu". *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Görgün, Hilal. "Almanya Belçika ve Hollanda". *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Görmez, Mehmet. "Dünyada Müslüman Azınlıklar Üzerine". Erişim 05 Eylül 2020. <https://dergi.diyanet.gov.tr/makaledetay.php?ID=6042>
- Günay, H. Mehmet. "Azınlık Fıkıhına Giriş". Erişim 05 Eylül 2020. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/153884>
- Hamidullah, Muhammed. *İlk İslam Devleti*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Anayasa Hukuku*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. Ankara: Nur Yayınları, 1979.
- Hasdemir, Merve Sena. *Çağdaş Dönemde Müslüman Azınlıklar Fıkıhı (Fıkhü'l-Ekalliyyât) Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hayreddin Karaman. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Ahkâmu Ehli'z-Zimme*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 2008.
- Karadâvî, Yusuf el-. *Fî Fıkhi'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime*. Kahire: Daru's-Şuruk, 2001.
- Karadâvî, Yusuf el-. *İslamda Devlet Mefhumu*. İstanbul: Nida Yayınları, 2013.
- Karaman, Hayreddin. "Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/22-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karşlı, Necmi. "İslamofobi'nin Psikolojik Olarak İncelenmesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 75-100.
- Kelebek, Mustafa. "İmam Serahsî'nin Azınlık Haklarına Bakışı". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Güz 2019), 257-286.
- Kenanoğlu, Macit. "Müslüman Azınlık Hukuku Çözüm mü?" (Erişim 26 Ekim 2020). <https://perspektif.eu/2014/11/01/musluman-azinlik-hukuku-cozum-mu/>
- Kettani, M. Ali. *Muslim Minorities in The World Today*. London: Mansell Publishing, 1986.
- Kettani, M. Ali. "The Problems of Muslim Minorities and Their Solutions". *Muslim Communities in non-Muslim States*. London: Islamic Council of Europe, 1980.
- Khan, Âsif. *The Fiqh of Minorities – The New Fiqh to Subvert Islam*, Khalifa Publications, London 2004,
- Komasyon. *Longman-Metro Büyük İngilizce-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Metro, 1993.
- Komasyon. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Kurtubî, Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekir el-. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1., 2006.
- Masud, Muhammad Khalid. "Islamic Law and Muslim Minorities". *International Institute Newsletter* 11 (2002), 17.
- Meymî, Abdulhamid Eşref Abdu'l-Âtî el-. *Fıkhü'l-Ekalliyyâtî'l-Müslime beyne'n-Nazariyye ve't-Tatbik*. Kahire: Daru'l-Kelime, 2008.

- Müftüzade, Muhammed Ali. "Azınlık Fıkhı Tartışmaları". Erişim 30 Ekim 2020. <https://muftuzade.wordpress.com/2016/09/25/azinlik-fikhi-tartismalari-fikhul-ekalliyat/>
- Neccâr, Abdülmecid en-. "Nahve te' sîlin fıkhıyyin li'l-ekallıyyâtı'l-müslime bi'lmüctemeâtı'l-garbiyye". Erişim 04 Eylül 2020. http://www.islamtoday.net/files/w_e_di/P_17.htm
- Okumuş, Fatih. "Avrupa'da İslamofobi ve Mabadı". *Batı Dünyasında İslamofobi ve Anti-İslamizm*, ed. Kadir Canatan- Özcan Hıdır. Ankara: FCR Yayınları, 2007.
- Oran, Baskın. *Türkiyede Azınlıklar (Kavramlar, Teori, Lozan İç Mevzuat, İctihat Uygulama)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Ortaylı, İlber. "Millet: Osmanlı'da Millet Sistemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Özcan, Azmi. "Çerçeve Tebliğ". *Günümüz Dünyasında Müslüman Azınlıklar*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi III. Kutlu Doğum İlmî Toplantısı. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Özel, Ahmet. *Dârulislam Dârulharb İslam Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Özel, Ahmet. "Gayrimüslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. XIII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Özel, Ahmet. "Harbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/112-114. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özel, Ahmet. "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. Sıyer Yayınları, ts.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and The Future of Islam*. Newyork: Oxford University Press, 2004.
- Serahsi, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemseddin es-. *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Seyyid Z. Abidin- M. Ali Kettânî. *Müslüman Azınlıklar Dosyası*. İstanbul: Akabe Yayınları, 1985.
- Shadid, Wasif- Koningsveld, Sjoerd Van. "Gayrimüslim Yönetime Bağlılık: İslam Fıkındaki Tartışmaların ve Bazı Modern İslamcıların Görüşlerinin Analizi". çev. H. Mehmet Günay. *Usul İslam Araştırmaları* 2/2 (2004), 155-188.
- Sifil, Ebubekir. "Azınlık Fıkhı, Mevcut Duruma Mesruiyet Kılıfı Giydirme Çabası". *Perspektif*. 01 Kasım 2014. Erişim 05 Eylül 2020. <https://perspektif.eu/2014/11/01/ebubekir-sifil-azinlik-fikhi-mevcut-duruma-mesruiyet-kilifi-giydirme-cabasidir/>
- Sultan, Selahaddin. *el-Muvâtane fi Gayri Diyâri'l-İslam*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.
- Şentürk, Recep. "İslamda Azınlık Hakları: Zimmiden Vatandaşa". *İnsan Hakları Araştırmaları* 4 (2006).
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Müslüman Azınlığın Kimlik Mücadelesi ve Fıkhı'l-Ekallıyyât (Azınlıklar Fıkhı)". *The Journal of Academic Social Science Studies* 56 (Mart 2017).
- Tubulyak, Süleyman Muhammed. *el-Ahkâmü's-Siyasiyye li'l-Ekalliyati'l-Müslime fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 1997.
- Ürer, Levent. *Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları*. İstanbul: Derin Yayınları, 2003.
- Yalar, Mehmet. *Gayrimüslim Bir Ülkede İslami Hayatın Problemleri*. İstanbul: Uluçay Yayınları, 1993.
- Yaman, Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Yaman, Ahmet. "İslam'ın Temel Kaynakları ve Tarihî Tecrübe Işığında Gayrimüslimlerle Birlikte Yaşamının Hukukî Çerçevesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2015).

- Yaman, Ahmet. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yaman, Ahmet & Çalış, Halit. *İslam Hukuku*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Ebû Hanîfe ve Hadis*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Sünnet Medeniyeti*. Konya: Yediveren Kitap, 2019.
- Yılmaz, Fatih Mehmet. "Hz. Peygamber'in Belli Bir Sebebe Binaen Yapmış Olduğu Fıiller 'İbn Hibbân'ın Et-Tekâsım Ve'l-Envâ` Adli Eseri Özelinde". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 192.
- Zeydan, Abdülkerim. *Ahkâmu'z-Zimmiyyîn ve'l-Müste'menîn Fi Dari'l-İslam*. Beyrut: Müessestü'r-Risale, 1988.

Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği
New Approaches on Teaching Recitation of Qur'an: Sample of Online Qur'an Education in Ten Hours

Mustafa BAŞKONAK

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı.
*Assistant Professor, Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
Philosophy
Karaman, Turkey
mbaskonak@kmu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2007-1506>*

Ayşe AKŞENER

Yüksek Lisans Öğrencisi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
*Graduate Student, Karamanoğlu Mehmetbey University, Institute of Social Sciences
Karaman, Turkey
ayse.aksener@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-1809-8195>*

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Ağustos / August 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 4 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 714-740

Atıf / Cite as: Başkonak, Mustafa – Akşener, Ayşe. "Kuran Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar: On Saatte Online Kuran Eğitimi Örneği [New Approaches on Teaching Recitation of Qur'an: Sample of Online Qur'an Education in Ten Hours]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 714-740. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.786941>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 27.08.2020 tarih ve E.18341 sayılı kararla etik izin onayı alınmıştır./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism. Ethical permission approval was obtained from Karamanoğlu Mehmetbey University Scientific Research and Publication Ethics Committee with the decision dated 27.08.2020 and numbered E.18341.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

İnsanoğlunu diğer canlılardan farklı kılan en önemli özelliği aklının olması ve buna bağlı olarak öğrenebilme yeteneğine sahip olmasıdır. Bu nedenle “Oku” ilahi emri ile başlayan Kuran-ı Kerim, pek çok ayette akletmeyi, öğüt almayı ve ilim sahibi olmayı tavsiye etmiştir. Bu nedenle Müslümanların hayatında bir süreç olarak çok önemli yeri olan Kuran eğitimi, insanın değişen ihtiyaçları, gelişen teknoloji ve yaşam şartları ile hem öğretildiği kurumlar açısından hem de yöntem açısından değişerek günümüze ulaşmıştır. Son yıllarda teknolojinin gelişen imkânları ve özellikle 11 Mart 2020 tarihinden itibaren Türkiye’de başlayan pandemi süreci ile diğer eğitimlerle birlikte Kuran eğitimi ve öğretimi de uzaktan senkron/asenkron eğitim ortamlarına taşınmıştır. Araştırmada 10 saat gibi kısa bir sürede öğrencilere Kuran okumayı öğretebilmesi ve Türkiye’deki ilk uzaktan-senkron Kuran öğretimi yöntemi olması sebebiyle literatürdeki benzer çalışmalardan ayrılan “On Saatte Online Kuran Eğitimi” ele alınmıştır. Araştırmada sosyal medya üzerinden duyurusu yapılan bu eğitime katılan bireylerle yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen bulgulara yer verilmiştir. Araştırma sonucunda katılımcıların tamamına yakınının 10 saat gibi kısa bir süre sonunda Kuran okuyabildiklerini ifade etmesi, eğitimde beklenen hedefe ulaşıldığını göstermektedir. Ayrıca katılımcıların çok büyük kısmı yüz yüze eğitimi daha etkili bulduğu halde online eğitimin yüz yüze eğitime alternatif olabileceğini de ifade etmişlerdir. Ayrıca çeşitli Kuran öğretim yöntemleri ve katılımcıların görüşlerinden yola çıkılarak On Saatte Online Kuran Eğitimi hakkında tespit ve önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Uzaktan Eğitim, Kuran Eğitimi ve Öğretimi, Kuran Öğretim Yöntemleri, Covid-19.

Abstract

What makes human beings different from other beings is the intelligence and thus the ability to be educated. For this reason, in Qur’an that starts with the holy order of “Read”, in many verses, it is recommended to think of, to take advice, to have knowledge. For this reason, the Quran education, which has a very important place in the life of Muslims, has reached today by changing both in terms of the institutions it is taught and in terms of method, with the changing needs of human beings, developing technology and living conditions. With the recent developments in technology and in particular after the Pandemic, which became a part of everyday life since 11 March 2020, Qur'an education is also moved to synchronous/asynchronous online education portals along with other educations. In this sense, our research has dealt with the "Online Qur'an Education in Ten Hours" method, which is different from other studies in the literature because it is the first synchronous/asynchronous online Qur'an education method in Turkey and it guarantees its students to read the Qur'an in a short time like 10 hours. In the research, findings obtained through a semi-structured interview made with the participants who attended the training that was announced through social media. At the end of the research, the statement of almost all participants that they can read the Qur'an in a short time like 10 hours obviously shows that the expected goal in education is achieved. In addition, although most of the participants find face-to-face education more effective, they also state that online education can be the alternative of the face to face education. In addition, in the research, some inferences and advice are given about “Online Qur'an Education in Ten Hours”, based on different Qur'an education methods and the participants' opinions.

Keywords: Religious Education, Distance Learning, Qur'an Education, Qur'an Training Methods, Covid-19.

Extended Abstract

The Holy Qur'an is a book of guidance revealed to humanity 1400 years ago to make them seek knowledge, reflect, and ponder upon it. The education of Qur'an recitation which has started with the first holy message has been carried out by all Islamic states, and today it continues delicately. The education of the Qur'an tilawah is mainly based on teaching correct, clear, and beautiful recital in terms of tajweed rules in the same manner how Jibril taught and pronounced to the Prophet (PBUH). The accuracy and importance of the Qur'an education provide protection against any changes both in terms of recitation and in terms of its text. That is why the Qur'an is the only unchanged holy book.

In Turkey, Qur'an education is mostly done by the mosques and courses held by the Presidency of Religious Affairs and in schools held by the Ministry of National Education. Millions of people learn to recite the Qur'an thanks to the existence of these institutions. The researchers point out that commonly traditional methods are followed in teaching Qur'an recitation and many studies highlight the need for improvements and innovations in this context. In recent years, distance learning methods are preferred by many universities and institutions all over the world including in Turkey. Especially with the covid-19 pandemic precautions, all educations were transferred to synchronous/asynchronous online portals. While these developments are becoming prevalent, and technology and human needs are changing rapidly, certainly there should be some changes in methods, techniques, and materials of the Qur'an education as well. Traditional methods of the Qur'an education are based on teaching classical elif-ba with conventional techniques and materials in the class environment where teachers and students come together. This generally takes a minimum of two or three months, depending on the students' capability. However, in general, children go to courses to learn the recitation of the Qur'an in the summer holidays. However, until students finish the elif-ba, the summer ends, and the school period begins. Then the students forget everything they have learned until the next summer. Moreover, the traditional methods are teacher-oriented that do not consider the different abilities of the students. Scientific researches exhibit that humans have different intelligent areas and learn in different ways. In addition, there are still needs in the courses in terms of technological materials such as computers, projectors, smartboards, etc.

Recently, there are some hopeful improvements and innovations on special teaching methods of the Qur'an education. This research deals with the "Online Qur'an Education in Ten Hours" method, which is different from other studies in the literature. It is the first synchronous online Qur'an education method in Turkey, and it guarantees that its students will be able to read the Qur'an in a short time, like 10 hours. Moreover, it differs from the others with its techniques and materials to achieve permanent learning, such as; metaphor, symmetry, photographic memory and grouping techniques, and illustrated posters. These techniques and other materials specially developed for this education also provide rapid learning in ten days. In the research, findings obtained through a semi-structured interview made with 18 participants who attended the training. Accordingly, survey data is limited to findings obtained from these interviews. The participants of different ages attended the online Qur'an education from seven different cities of Turkey.

The research concludes that the recitation skill of the Qur'an can be achieved in a shorter time like ten hours. Technology-based techniques, innovations, new materials positively impact student performance and achievement. In the research, this becomes more apparent since 100% of participants find "Online Qur'an Education in Ten Hours" useful and 94,4% of participants state that they can read Qur'an after this education. In addition, while 88,9% of participants agree that materials used in education are enough to fulfill the goals of

education, 77,8 % of participants agree that the context and treating method of the context is enough and effective. The factors in the backstage of this success are not only the techniques and materials but also the important role of the teacher who develops and implements this education. On the other hand, 83,3% of participants state that they will find the opportunity to practice more during online lessons, if number of lessons can be increased. Consequently, it will be appropriate that the Presidency of Religious Affairs, the Ministry of National Education, and all concerned consider using online education portals with more innovative technologies, techniques, and materials.

Giriş

İlk insan Hz. Adem'den (a.s) itibaren insanlığın her anında ve her alanda değişim kaçınılmaz olmuşsa da değişmeyen tek şey yüce bir varlığa inanma ihtiyacı olmuştur. Kutsal kitabımız Kuran-ı Kerim, insanın yaratılış amacının kulluk olduğunu, bu nedenle de insanoğlu var oldukça hayatında dinin kaçınılmaz olduğunu ve her ne kadar inkâr edenler olsa da Allah'ın kendi dinini tamamlayacağını pek çok ayette dile getirmektedir.¹ 2013 verilerine dayanarak TÜİK'le ortaklaşa hazırlanan 2014 Türkiye'de Dini Hayat Araştırmasına göre; Türkiye'de yaşayan kişilerin %99,2'si İslam dinine mensup olduğunu belirtirken, Kuran'da anlatılanların hepsinin doğru ve gerçek olup tüm zamanlarda geçerli olduğu önermesine katılanların oranı %96,5 'tir. Neredeyse tamamını Müslümanların oluşturduğu Türkiye'de araştırmaya katılanların 18 yaş ve üstü olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Kuran-ı Kerim'i Arapçasından okumayı bildiğini belirtenlerin oranının %41,9 olması ayrı bir araştırma konusunu oluştururken, Kuran'ı okumayı bilmeyen %57'lik kısmın içerisinde %74,2 'sinin Kuran-ı Kerim'i Arapçasından okumayı öğrenmek istediklerini belirtmesi² bu araştırmanın önemine vurgu yapmaktadır. Çünkü bu kadar çok insan Kuran okumayı öğrenmek istediklerini belirtirken hem Diyanet İşleri Başkanlığı hem de Millî Eğitim Bakanlığı aracılığı ile milyonlarca insana Kuran eğitimi verilmesine rağmen Kuran okumayı bilenlerin bu kadar az olması, bu konuda bazı problemlerin olduğuna işaret etmektedir.³

Son yıllarda alanda yapılan akademik çalışmalar Kuran öğretimi konusunda kurumsal, yöntemsel, eğitimci ve öğrencilerden kaynaklanan sorunların tespiti ve çözümü açısından değerli katkılar sunmaktadır. Korkmaz ve Demirezen tarafından tamamlanan "Kuran Kursu Öğreticilerinin Yöntem Anlayışları"⁴ ve Çanakcı 'nın hazırladığı "Yaz Kuran Kurslarında Kullanılan Öğretim Teknolojileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma" adlı çalışma da Kuran okuma öğretimindeki sorunları ve gereksinimleri ortaya koymaları bakımından örnek verilebilir.

¹ Kur'ân Yolu (Erişim 1 Temmuz 2020), ez-Zariyat 51/56; es-Saf 61/8; er-Rûm 30/30.

² Necdet Subaşı, *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması Raporu* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 88-93.

³ İbrahim Tunç, *Elifba (Kuran) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifba Önerisi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 5.

⁴ Vijdan Demirezen - Mehmet, Korkmaz, "Kuran Kursu Öğreticilerinin Yöntem Anlayışları", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 29-58.

1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

İlk emrinde okumayı emreden bir dinin mensubu olarak okumaya başlayacağımız ilk doğru bilgi kaynağı ve hayatımızı anlamlandıracak yegâne kitap elbette Kuran-ı Kerim'dir. Kuran'ı okumak demek; kâinatı ve her şeyin sahibi olan Allah'ı okumak ve anlamak demektir. Bu nedenle İslam'ın ilk devirlerinden itibaren Müslümanlar, çocukluktan itibaren hayatlarının son demlerine kadar bir yandan Kuran'ı okuma bir yandan da bu okumayı adım adım daha nitelikli hale getirebilmek için büyük bir çaba içerisinde olmuşlardır.⁵

Türkiye'de Kuran öğretimi, yaygın din eğitimi kapsamında camii ve Kuran kurslarında, örgün din eğitimi kapsamında İmam Hatip Ortaokulları ve Liselerinde zorunlu, diğer ortaokul ve liselerde seçmeli ders olarak verilmektedir. Kuran öğretiminde genellikle tüme varım ilkesine dayanan ve okumaya seslerle başlanılmasını öngören ses temelli cümle yöntemi⁶ tercih edilse de uygulama basamakları esnasında eğitimcilerden kaynaklanan bireysel farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Son dönemde artan nüfusla birlikte toplumların eğitim ihtiyaçlarının değişiklik göstermesi ve teknolojik gelişmelerde yaşanan hızlı ilerleme; eğitimcilerin farklı yaş grubundaki bireylere Kuran öğretiminde yeni arayışlarda bulunmalarına, disiplinler arası öğretim yöntemleri ve teknolojilerinden istifade etmelerine, uzaktan eğitim ve online eğitim gibi çeşitli eğitim imkanlarını kullanmalarına neden olmuştur.

Covid-19 salgını nedeniyle ara verilen yüz yüze eğitimin ardından örgün ve yaygın din eğitiminde uzaktan eğitim faaliyetlerinin hız kazandığı günümüzde daha önceden de interaktif Kuran öğretimi konusunda çalışmaları olan İbrahim Tunç tarafından geliştirilen ve ilk defa 2020 yılı Ramazan ayında uygulanan "On Saatte Online Kuran Eğitimi" bu araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Bu konu çerçevesinde Kuran okuma becerisini uzaktan eğitimle farklı yaş grubundaki bireylere uzaktan eğitimle kazandırmak mümkün müdür? sorusu araştırmanın temel problemini oluşturmaktadır. Ayrıca; Gereksinim duyan bireylere Uzaktan Kuran öğretimi yapılabilir mi? Katılımcıların On Saatte Online Kuran Eğitiminde karşılaştığı problemler ve bu problemlerin kaynağı nedir? Katılımcılar On Saatte Online Kuran Eğitimini tamamladıktan sonra Kuran okuyabiliyor mu? Uzaktan Kuran

⁵ İrfan Çakıcı, "Kuran Tilavetinde Nitelik Sorunu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (Yaz 2018), 10-15.

⁶ Ses temelli cümle yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fazilet Özge Maviş vd., "İlk Okuma Yazma Öğretiminde Cümle Çözümleme ve Ses Temelli Cümle Yönteminin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Karşılaştırılması, Tokat İli Örnekleme", *The Journal of Academic Social Science Studies* 28 (Sonbahar 2014), 481-494.

öğretimi yüz yüze Kuran öğretiminin alternatifi olabilir mi? gibi sorular da araştırmamızın alt problemlerini oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Kuran öğretimi, nübüvvetin başlangıcından itibaren Müslümanların hayatında büyük öneme sahip olmuş, hatta eğitimin ilk basamağı olarak görülmüştür. Öyle ki şartların son derece ağır olduğu Mekke döneminde dahi sınırlı imkânlar içinde Hz. Peygamber'in rehberliğinde Kuran öğretimi üzerinde titizlikle durulmuş; Medine döneminde ise söz konusu öğretim faaliyeti çok daha düzenli hale gelmiştir.⁷

Kuran öğretiminde süreç içerisinde çok çeşitli olmayan, sınırlı sayıdaki materyal ve yöntemler kullanılmış, neredeyse Elif-bâ'dan başka öğretim materyali kullanılmamıştır. Elif cüzü ya da Elif-Bâ olarak isimlendirilen ve farklı örnekleri bulunan bu kitaplardaki konu başlıkları kazanıma dönüştüğünde kişi Kuran okumaya başlamaktadır. Bu süreç çoğu zaman bir yaz tatilini kapsamaktadır. Aile desteği almayan, eline cüz verilip "haydi kursa" diyerek devamında takip edilmeyen çocukların çoğu öğrenme sürecini bitirmeden yaz tatili bitmekte ve bir sonraki yaz tüm öğrenilenler unutulmuş bir şekilde ya baştan başlanmakta ya da öğretim başarısız bir şekilde sonlanmaktadır.⁸

Kuran öğretimi uygulamalarına baktığımızda tecvid kaidelerine riayet ederek iyi bir kıraatte bulunmak; harfleri mahreçlerinden çıkarmak ve sıfatlarıyla telaffuz etmektir. Bu amaç, okuyucunun telaffuz düzeyinde Kuran ayetlerini güzel okuyabilmesi için alıştırma (talim) çalışması ile eğitilmesini gerektirir.⁹ Buna ilaveten anlama, tefekkür, düşünme, ibret alma gibi daha üst düzey kabiliyetlere sahip olmak için eğitim sürecini aşamalı olarak geliştirmek gerekir.¹⁰ Böylelikle kişi kıraat, tertil ve Kuran'ı en üst düzey okumayı ifadeyi ifade eden tilaveti de gerçekleştirmiş olur. Günümüzde bireylerin yaş, öğrenme yolları ve gereksinimlerine göre geliştirilen yeni teknik, yöntem, materyal, öğretim teknolojileri ve yaklaşımlar, kendisini Kuran öğretiminde de göstermektedir.

Kuran-ı Kerim öğretimi uygulamaya dayalı olduğu için öğretim programı ve ders kitabı ne kadar mükemmel olursa olsun öğrenme ortamları ve öğretme süreçleri ile

⁷ İrfan Çakıcı, "Kuran'ın Korunmasında Hıfz ve Kitabet", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 589.

⁸ Ahmet Bayraktar, "Yeni Kuran Okuma Öğretim Yöntemi". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi* 1/1 (2017), 59.

⁹ Ömer Halil Hasan, "Kuran-ı Kerim Öğretimi", çev. Yusuf Alemdar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 271.

¹⁰ Çakıcı, "Kuran Tilavetinde Nitelik Sorunu", 15.

öğreticinin niteliği önem arz etmektedir.¹¹ Kullanılan yöntem, teknik ve materyaller; öğretimin süresini, etkinliğini ve öğrencilerin motivasyonunu etkileyen önemli hususlardır. Kullandığı farklı yöntem, teknik, öğretim teknolojileri ve materyaller ile diğer çalışmalardan farklılık gösteren On Saatte Online Kuran Eğitimi, ileri çalışmalara rehber olması açısından önemlidir. Ayrıca yüz yüze eğitimin yapılamadığı dönemlerde uzaktan eğitimin sağladığı katkıları ortaya koymak, uzaktan eğitimle başarılı bir şekilde Kuran öğretiminin yapılabildiğini göstererek vatandaşları ve eğitimcileri cesaretlendirip teşvik etmek, geleneksel yöntemlerin yanında yeni yaklaşımların önemine vurgu yapmak ve en önemlisi katılımcıların görüşlerinden yola çıkarak 10 Saatte Kuran Eğitiminin geliştirilebilecek taraflarını tespit ederek öneriler sunmak araştırmanın amacını oluşturmaktadır.

3. Araştırmanın Yöntemi

Türkiye’de Covid-19 salgını ile tüm eğitim kademelerinde eğitime ara verilmiş ve uzaktan eğitime geçilmiş, bazı illerde sokağa çıkma yasağı uygulanmış, çoğu kişi işlerini evden sürdürmüş ya da risk grubunda olmaları nedeniyle izinli sayılmışlardır. Çoğunlukla evlerinde kaldıkları bu dönemde manevi danışmanlık, din eğitimi ve Kuran öğretimine gereksinim duyan vatandaşlar; cep telefonu uygulamaları, internet siteleri veya çeşitli televizyon kanallarında yapılan programlar aracılığı ile beklentilerine karşılık bulmaya çalışmışlardır.

Bu araştırmanın çalışma grubunu On Saatte Online Kuran Eğitimi alan Türkiye’nin çeşitli illerinden katılımcılar oluşturmaktadır. 27 Nisan-6 Mayıs 2020 tarihleri arasında (Ramazan ayı içerisinde) yapılacak eğitim için 26 kişi başvuru yapmış ve düzenli katılım sağlayan 20 kişi eğitimlerini başarıyla tamamlamıştır. On Saatte Online Kuran Eğitimine İstanbul’dan 18 kişi, Kahramanmaraş’tan 3 kişi, Sakarya, Adıyaman, Konya, Karaman ve Ankara’dan 1’er kişi başvurmuştur. Katılımcılardan 2 kişi Covid-19 rahatsızlığı nedeniyle, 2 kişi teknolojik sorunlar nedeniyle, 1 kişi eğitimin Ramazan ayına denk gelmesi, 1 kadın katılımcı da katılımcıların çoğunun yetişkin erkeklerden oluşmasından dolayı eğitime katılamadıklarını belirtmiştir. Örneklemin problemle ilgili olarak belirlenen niteliklere sahip kişilerden oluşturulması amaçlandığı için “ölçüt örnekleme” yapılmış ve derslere katılım sağlayarak eğitimini tamamlayan ve görüşmeyi kabul eden 18 kişi ile görüşme yapılmıştır. Hem Covid-19 salgını hem de coğrafi olarak birbirine uzak şehirlerden katılımcıların

¹¹ Nazif Yılmaz, *Kuran-ı Kerim’i Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 36.

bulunması, görüşmelerin telefon ile yapılmasını zorunlu kılmıştır. Görüşmeler yaklaşık 25 dakika sürmüştür. Zamanın etkin kullanılması ve tüm bilgilerin eksiksiz bir şekilde yorumlanarak kullanılabilmesi için katılımcıların izniyle telefon görüşmeleri kaydedilmiştir. Görüşmede On Saatte Online Kuran Eğitiminin içerik, teknik, materyal vb. açılardan değerlendirilmesi; On Saatte Online Kuran Eğitiminde karşılaşılan güçlükler ve çözüm önerileri; online eğitim ile yüz yüze eğitimin karşılaştırılması temalarını kapsayan sorular sorulmuştur.

Araştırmanın konusu, problemi ve genel amacı doğrultusunda bu çalışmada nitel araştırma yönteminden faydalanılmıştır. Bu araştırma, 10 Saatte Kuran Eğitimine katılan bireylerin uzaktan eğitim yoluyla Kuran öğretim teknolojilerinden istifade etmelerine yönelik deneyimlerini ve görüşlerini belirlemeye yönelik bir çalışma olduğu için bir durum çalışmasıdır. Merriam tarafından “sınırlı bir sistemin derinlemesine betimlenmesi ve incelenmesi”¹² olarak tanımlanan durum çalışmasını Creswell, “araştırmacının zaman içerisinde sınırlandırılmış bir veya birkaç durumu çoklu kaynakları içeren veri toplama araçları (gözlemler, görüşmeler, görsel-işitseller, dokümanlar, raporlar) ile derinlemesine incelediği, durumların ve duruma bağlı temaların tanımlandığı nitel bir araştırma yaklaşımı”¹³ olarak tanımlamıştır. Durum çalışması yaparken, temel olarak: Araştırma soruları ve alt problemleri geliştirilir, analiz birimi saptanır, çalışılacak durum belirlenir, araştırmaya katılacak bireyler seçilir, verinin toplanır, toplanan veriler önermelerle veya alt problemlerle ilişkilendirilir, veriler analiz edilerek yorumlanır ve en sonunda durum çalışması raporlaştırılır.¹⁴ Merriam, durum çalışmasını disipline ve araştırmanın amacına göre sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Amacına göre durum çalışması; betimleyici, yorumlayıcı ve değerlendirici durum çalışması olmak üzere üçe ayrılır. Bu araştırmanın da deseni olan betimleyici durum çalışması ise eğitim alanında ilgilenilen olguyu betimlediği gibi yenilikçi programlar ile uygulamalar odak konuları arasında yer alır.¹⁵

Araştırmada yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığı ile elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenmiş ve yorumlanmıştır. Bu araştırmada veri analizi “betimsel analiz” ile yapılmıştır. Elde edilen bulguların düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunulması amaçlanmıştır. Bu amaçla elde edilen veriler önce sistematik

¹² Sharan B. Merriam, *Qualitative Research: A Guide To Design And Implementation* (Jossey-Bass, 2009), 40.

¹³ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. ed. Mesut Bütün- Selçuk B. Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007), 96-97.

¹⁴ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 194.

¹⁵ Merriam, *Qualitative Research: A Guide To Design And Implementation*, 48-49.

ve açık bir biçimde betimlenmiş, ardından bu betimlemeler açıklanmış ve yorumlanmış, neden sonuç ilişkileri irdelenmiş ve bazı sonuçlara ulaşılmıştır.¹⁶ Ayrıca katılımcıların bakış açılarını ve görüşlerini yansıtmak amacıyla doğrudan alıntılara sık sık yer verilmiştir.

4. Kuran-ı Kerim Öğretiminde Yaklaşımlar

Kıraatin temeli, Kuran-ı Kerim'i kurallara uygun, doğru ve güzel okuma bilgi ve becerisini kazanmak, Hz. Peygambere vahiy meleği Cebrail'in aktardığı şekil ve telaffuzu korumaktır. Bu nedenle Kuran-ı Kerim, insanlık tarihinde metin, mana, ses ve dil özelliklerini koruyan tek kitap olma özelliğine sahiptir. Kuran öğretiminde bireysel farklılıklar olmakla birlikte yıllardır geleneksel yöntemler izlenmiştir. Son yıllarda yeni öğretim teknolojileri ve materyaller geliştirilse de alanda daha fazla teorik, pratik ve akademik çalışmaya ihtiyaç olduğu gözlenmektedir.

4.1. Klasik Öğretim Yaklaşımları

Müslümanlar arasındaki Kuran okuma ve okutma geleneği, Hz. Peygamberin Kuran'ı talim konusunda bizzat kendisinin örnek olarak gösterdiği gayret ve titizliğe dayanır. Hz. Peygamber Kuran'ı sadece okumakla yetinmemiş sahabeden güzel Kuran okuyanlara Kuran okuma ve öğretme görevi vermiştir.¹⁷ Medine'deki ilk mescidin inşasından itibaren de mescitler, Kuran öğrenilen mekânlar olarak İslam toplumlarındaki yerini almıştır. Hz. Peygamberden sonra da Müslümanların görevleri arasında Kuran öğrenmek ve öğretmek yer almıştır. Ancak bunlar çoğunlukla imamlar, müezzinler başta olmak üzere bilenlerin bilmeyenlere öğretmesi şeklinde gönüllü faaliyetler olarak yürütülmüştür.¹⁸ Kurumsal olarak baktığımızda da kütüphaneler, sıbyan mektepleri, mahalle mektepleri, medreseler, camiler, Kuran kursları, İmam-Hatip okulları ve İlahiyat fakülteleri ile devam ettirilmiştir.

Geleneksel Kuran öğretiminin gelişimi Elif-Bâ cüzünün gelişimine paralel bir seyir izlemektedir. Ancak temel olarak 28 Arap harfinin şekilleri ile tanınması, telaffuzları (mahrecleri), klasik Elif-Bâ cüzündeki konuların baştan sona kadar okutulması ve kısa namaz surelerinin ezberletilmesini esas alan geleneksel yöntem, uzun yıllar önemli bir değişikliğe uğramadan günümüze ulaşmıştır. Son yıllarda ilköğretim ve öncesi yaşlara

¹⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 223-224.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhih*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilü'l-Kuran", 8.

¹⁸ Emin Işık, "Tarihi Gelişimi İçinde Kuran Öğretimi". *Kuran Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik* (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 68.

yönelik olarak Elif-Bâ cüzleri gerek renk ve baskı kalitesi olarak gerekse çeşitli çizimlerle görselleştirilerek zenginleştirilmeye çalışılmışsa da yöntem değişikliği olarak akıllı tahtaya veya geniş ekranlara yansıtma dışında, klasik çizginin dışına çıkma yaygınlık kazanmamıştır.¹⁹ Ancak Elif-Bâ cüzünün renklendirilmesi, kullanılan kağıdın kalitesinin artırılması ya da Elif-Bâ cüzünün olduğu gibi bilgisayarlı ortama aktarılması öğretimde beklenen hedefler ve istenen değişiklikler açısından yeterli olmamaktadır.

Geçmişten günümüze Kuran öğretim yöntemleri, öğretmen merkezli olacak şekilde yapılandırılmış, öğrenciler ikinci planda tutulmuştur. Öğretmen, Elif-Bâ cüzünü kullanarak müfredatı, öğrenci ve öğrenim farklılıklarını dikkate almadan içeriği aktarma yoluna gitmiştir. Pek çok alanda olduğu gibi Kuran öğretiminde de bireyselleştirilmiş, çoklu zekâya hitap eden, öğrencilerin uyarıcılarını harekete geçirerek kalıcı öğrenme sağlayacak yeni teknolojik imkânların geliştirilmesine ihtiyaç vardır.²⁰ Her ne kadar öğretim teknolojilerinde iyileştirmeler olsa ve yeni materyaller geliştirilse de öncelikle bunların tüm kurslar ve okullar tarafından temin edilmesi ayrı bir sorunken, öğreticiler tarafından etkin ve doğru kullanılmaması da ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Koç'un araştırmasına göre yaz Kuran Kurslarının %23'ünde bilgisayar ve sadece %11'inde projeksiyon cihazı bulunmaktadır. Üstelik bilgisayarların yarısının öğreticilerin kendi şahsına ait olduğu ifade edilmiştir.²¹ Benzer şekilde bir diğer araştırmada katılımcıların %69'u klasik öğretim yaklaşımlarından anlatım ve soru cevap yöntemiyle dersi işledikleri, %85'inin derslerde öğretim materyali olarak yazı tahtasını kullandığı, sadece %2'sinin bilgisayar destekli öğretim yöntemini kullandığını görülmektedir. Bu da öğrencilerin derslere karşı motivasyon ve ilgisini bunun sonucu olarak da derslerin verimini düşürmektedir.²²

4.2. Yeni Öğretim Yaklaşımları

Öğretimde amaçlara ulaşmak, tüm öğrenim durumları göz önünde bulundurularak, gerekli yöntem ve tekniklerin seçimini belirleyen öğretme yoludur.²³ Öğretimde yeni

¹⁹ Bayraktar, "Yeni Kuran Okuma Öğretim Yöntemi", 59-60.

²⁰ Süleyman Kablan, "Kuran-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı", *İlahiyat Akademi* 10 (Aralık 2019), 66.

²¹ Yaz Kuran Kurslarındaki teknoloji kullanımı, fiziki şartlar vb. hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Koç, "Yaz Kuran Kursları Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi* 47/2 (2011), 14.

²² Ahmet Ali Çanakcı, "Yaz Kuran Kurslarında Kullanılan Öğretim Teknolojileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". 2. Uluslararası Din Eğitimi Kongresi Bildirileri (Konya: Yediveren Kitap, 2018), 194.

²³ Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 33.

teknolojilerin geliştirilmesi, çağın ihtiyaçları, okul, veli, öğretmen ve öğrenci beklentilerinin değişmesine paralel şekilde öğretim yöntemleri de değişmektedir. Son yüzyılda özellikle psikoloji, sosyoloji, iletişim vb. davranış bilimlerinin eğitim alanına önemli etkileri olmaktadır. Bu alanlardan elde edinilen bilgilerden ve ilgili diğer bilimlerden de yararlanılarak, öğrenme ve öğretme etkinliklerinin daha etkin nasıl yapılabileceğine yönelik model, teknik, yöntem, strateji ve materyaller geliştirilmektedir.²⁴ Kuran öğretiminde de özellikle 2000’li yıllardan sonra yeni öğretim yaklaşımları görmekteyiz.

Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuran öğretimini sadece Türkiye’de değil tüm dünyada yaygınlaştırılması için sürdürdüğü çabalar çok kıymetlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı, yıllardır cami ve Kuran kurslarında yaygın din eğitimi şeklinde sürdürdüğü eğitimlerine Diyanet TV, Diyanet Radyo, <https://kuran.diyaret.gov.tr/>²⁵ web sitesi ve IOS/Android uygulamaları ile çalışma alanını ve hedef kitlesini genişletmiştir. Diyanet TV’de 2013 yılından beri yayınlanan ve 61 videodan oluşan “Kuran Öğreniyorum” isimli televizyon programı bu anlamda önemli ve ciddi bir çalışmadır ki program içeriklerine www.Kuranogreniyorum.tv²⁶ sitesinden ya da Youtube üzerinden ulaşılabilir. Bu da gün içinde çalışan ya da herhangi bir meşguliyeti olanlara kendi istedikleri vakitte videodan asenkron öğrenme imkânı sunmaktadır.

İlki 2005 yılında gerçekleştirilen, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Tüm İlahiyat ve Yüksek İslam Enstitüleri Mezunları Derneği ile organize edilen “3 Günde Kuran Öğreten Program” adlı model, farklı bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Camii altındaki konferans salonlarında, İlhan Oral tarafından geliştirilen teknik ve konferans sistemi ile aynı anda yüzlerce insanın Kuran öğrenmesi sağlanmıştır. Herkesin katılabildiği program iki aşamadan oluşmakta, ilkinde katılımcılara konferans salonunda projeksiyon ile sunum yapılarak harfler, harekeler, bazı tecvit kuralları öğretilmekte, ikinci aşamada katılımcılar 10-15’er kişilik gruplara ayrılarak halka şeklinde hoca-talebe ilişkisi içinde geleneksel usulle öğrenime devam etmektedirler.²⁷ Programın asıl hedefi insanlara Kuran öğretimini kolaylaştırılması ve en kısa sürede Kuran’a geçilmesidir. Programın isminde 3 gün kullanılmasından kasıt budur, aslında program yaklaşık 1 ay sürmektedir.

²⁴ Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi*, 21.

²⁵ DİB, “Kuran-ı Kerim”, (Erişim 1 Temmuz 2020).

²⁶ Diyanet TV, “Kuran Öğreniyorum”, (Erişim 1 Temmuz 2020).

²⁷ Umut Kaya, “Bir Kuran Öğretim Modeli Olarak 3 Günde Kuran Öğreten Program”, *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2017), 162.

Diğer farklı bir öğretim yaklaşımı da Millî Eğitim Bakanlığı'nun Eğitim-Bilişim Ağı (EBA) üzerinden gerçekleştirdiği akıllı tahtaya uyumlu Kuran öğrenme materyalleri, özellikle mahreç, tecvid vb. eksikliklerinin giderilmesi açısından önemli bir katkı sunmaktadır. Ayrıca öğrencilere görsel, işitsel uyaran sunmakta ve uygulama basamakları ile de etkin öğrenmeyi kolaylaştırmaktadır. Eğitimin içeriklerine www.eba.gov.tr/videoizle/Kuran-ogreniyorum²⁸ adresinden ulaşılabilmektedir.

Her alanda olduğu gibi Kuran öğretimi konusunda da internette sınırsız veri bulunmakta, çeşitli video ve ses kayıtları ile kısa sürede Kuran öğretiminin anlatıldığı siteler yer almaktadır. Youtube'da "On Saatte Kuran", "1 saatte Kuran", "3 saatte Kuran" vb. isimlerinde çeşitli asenkron paylaşımlar yer almaktadır.

4.3. On Saatte Online Kuran Eğitimi Yöntemi

Yüz yüze eğitimler ve eğitim içerikli video paylaşımları ile uzun yıllardır farklı yaş grubundaki insanlara kendisinin geliştirdiği çeşitli hafıza teknikleri ve materyaller aracılığı ile Kuran, tecvid, sure ve dua öğretiminde bulunan İbrahim Tunç hem Ramazan ayı olması hem de Covid-19 salgını nedeniyle vatandaşların Kuran öğretimine erişilebilirlikleri konusunda güçlük yaşamaması nedeniyle "On Saatte Online Kuran Eğitimi" ismini verdiği çalışmayı hayata geçirmiştir. Yüz yüze Kuran öğretimi için daha önce tasarlamış olduğu materyalleri ve geliştirdiği teknikleri uzaktan canlı eğitime uyarlayan Tunç, birbiriyle bağlantılı konuları tek bir sayfada birleştirmiş, her derste farklı renklendirmeler kullanmış ve ders geçişlerini öğrencilere bizzat hissettirerek klasik yöntemin tek düzeliğinden çıkmıştır. Konular önce koro ile toplu şekilde işlendikten sonra öğrenci gereksinimlerine göre bireysel çalışmalar da yapılmıştır. Eğitime farklı şehirlerden katılan katılımcılardan herhangi bir ücret talep edilmemiştir. Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı ve üniversiteler başta olmak üzere pek çok kurum ve kuruluşun uzaktan eğitimde kendi sistemleri haricinde tercih ettiği internet tabanlı uzaktan eğitim portalları içerisinde kullanım kolaylığı ve ekonomik olması nedeniyle "Zoom" isimli program tercih edilmiştir.

Farklı sosyal medya mecralarında duyurulan eğitime 26 başvuru yapılmış ve 27 Nisan-6 Mayıs 2020 tarihleri arasında 10 günlük sürede günde 1 saat yapılan eğitimleri 20 kişi tamamlamıştır. Eğitimin Ramazan ayına denk gelmesi ve katılımcıların çoğunun çalışan yetişkin erkeklerden oluşmasından dolayı dersler hafta içi saat 22.00'da yapılmıştır. Uzaktan

²⁸ MEB, "Kuran Öğreniyorum", (Erişim 1 Temmuz 2020).

eğitim imkânları, katılımcılar ve zamandan kaynaklanan aksaklıklar yaşanmış olsa da On Saatte Online Kuran Eğitimi, yapılacak ileri çalışmalara örnek olması bakımından önem taşımaktadır.

5. Bulgular ve Yorum

Araştırmanın amacı doğrultusunda yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığıyla elde edilen bulgular; analizler, katılımcı görüşlerinden alınan kesitler, frekans ve yüzdeler ile sunulmaktadır.

5.1. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Göre Dağılımları

Görüşmeye katılanların cinsiyet dağılımlarına bakıldığında 1'i (%5,6) kadın, 17'si (%94,4) erkektir. Kadın katılımcı da eğitime eşi ile başvurduğundan dolayı tüm derslere katıldığını ancak katılımcıların çoğunu yetişkin erkeklerin oluşturmasından dolayı derslerde sessiz dinleyici olduğunu belirtmiştir. Daha sonraki eğitimler için başvurularda cinsiyet dağılımlarının dikkate alınarak sınıfların oluşturulmasının eğitimin daha interaktif geçmesine katkıda bulunacağı düşünülmektedir. Katılımcıların tamamı (%100) evli bireylerden oluşmaktadır. Özel hayat ve kariyer gibi bazı durumları düzene koymuş yetişkin bireyler, dini gelişimleri açısından On Saatte Online Kuran Eğitimi kendileri için önemli bir imkân olarak görmektedirler. Katılımcı-2 bu durumu "Eksiklerimi gidermek adına yıllardır ertelediğim, bir fırsat" olarak nitelendirmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığının 2019 verilerine göre Kuran kurslarına 1.124.050 öğrenci kayıtlı iken bunların sadece 199.631'i erkek öğrencilerden oluşmaktadır.²⁹ Tüm kursiyerlerin yaklaşık altıda birini oluşturan bu erkek öğrencilerin de çoğunluğunu son yıllarda sayıları giderek artan 4-6 yaş grubu kurs öğrencilerinden oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda yetişkin erkeklerin yaygın eğitimlere katılamadıkları görülmektedir. Yoğun iş temposu ve günün yorgunluğu ile camilerde yapılan akşam derslerine veya ihtiyaç odaklı Kuran kurslarına katılma imkânı bulamayan çalışan bireyler için ev ortamında, kısa süreli ve mesai saatlerine uygun olarak düzenlenecek olan uzaktan eğitimlerin yakın zamanda büyük önem taşıyacağı da anlaşılmaktadır.

Katılımcıların 8 'inin (%44,5) 31-40 yaş aralığındaki bireylerden, 10 'unun (%55,5) 41 yaş ve üzeri bireylerden oluştuğu görülmektedir. Eğitime katılım yaşı yani ranj aralığı 31'den 60'a kadar geniş bir yelpazededir. Bu da eğitime ilginin daha çok yetişkinler

²⁹ DİB, "İstatistikler" (Erişim 7 Ağustos 2020).

tarafından gösterildiğini ifade etmektedir. Eğitimin verildiği saat dilimi ve evde kendilerine ait zaman ayırabilecekleri fırsatın oluşması katılımcıların da belirttiği üzere yetişkinlerin bu eğitimi tercih etmesindeki önemli sebeplerdendir. Farklı yaş aralıklarına sahip yetişkin grupları içerisinde Kuran öğretiminin birlikte sürdürülebildiğinin görülmesi ve katılımcıların kendilerinin başarı elde ettiklerinin farkına vararak eğitimin sonuçlanması da çalışmanın önemini ortaya koymaktadır.

Tunç'a göre uzaktan eğitimde bireysel eğitimin yanında koro ile toplu bir şekilde öğretimin yapılması öğrenciler üzerinde olumlu etkiler meydana getirmektedir. Kuran öğrenmek isteyenlerin sayısının fazlalığı ve yaş aralığının geniş olmasından dolayı bireysel eğitimden toplu/koro eğitime geçiş bir çıkış yolu olarak düşünülmüştür. Bazı yetişkinlerde bulunana kalabalık ortamlarda yanlış yapma kaygısı, ortamdaki diğer kişilerde kendileri hakkında önyargıların meydana geleceği ve böylelikle kişiliklerinin rencide olacağı düşüncesi bireysel eğitimden çekinmelerine neden olmaktadır.³⁰

Katılımcıların öğrenim durumlarına göre dağılımlarına bakıldığında, yine ortaokuldan yüksek lisansa kadar geniş bir mezuniyet yelpazesinin varlığı dikkat çekmekle birlikte en fazla katılım lise ve üniversite mezunları tarafından gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların 1'i (%5,6) Ortaokul, 8'i (%44,4) Lise, 8'i (%44,4) Lisans ve 1'i (%5,6) Yüksek Lisans mezunudur. Bu eğitim, örgün eğitimini sonlandırmış olsa da ortaokul mezunu 50 yaşındaki bir emeklinin de 30lu yaşlarda mesleğinin başında bir mühendisin de katılabileceği, farklı eğitim kademesinden mezun olan kişilerin başarıyla tamamladığı bir uygulama süreci olmuştur.

Eğitime başvuranların çalışma durumlarına bakıldığında 17 kişinin iş hayatında aktif olduğu, 1 kişinin de emekli olduğu görülmektedir. Meslek alanlarına bakıldığında da esnaftan memura, fotoğrafçıdan doktora kadar pek çok sektörden katılımcıyı görmek mümkündür.

5.2. On Saatte Online Kuran Eğitiminin İçerik, Teknik, Materyal vb. Açılardan Değerlendirilmesi ile İlgili Bulgular

Katılımcıların daha önce herhangi bir uzaktan eğitime katılıp katılmadıkları sorulduğunda (%66,7) 12'sinin hayır, (%33,3) 6'sının evet cevabı verdiği görülmüştür. Daha önce uzaktan eğitim alanlar da meslekleri gereği bazı hizmet içi eğitimleri uzaktan

³⁰ Tunç, *Yeni Bir Elifba Önerisi*, 193.

aldıklarını belirtmişlerdir. Bu da bize aslında insanların daha önce uzaktan eğitim tecrübesi olmasa da imkân tanındığında bu tür yeniliklere açık olduğunu göstermektedir.

Daha önce Kuran eğitimi alanlara bu eğitimi nereden ve ne zaman aldıkları sorulduğunda 1 kişi İmam Hatip Lisesinde olduğunu belirtirken diğerleri çocukken gittikleri cami ve yaz Kuran kurslarını eğitimlerinin kaynağı olarak göstermişlerdir. Tam da bu nokta da On Saatte Online Kuran Eğitiminin önemi ve neden yaygınlaştırılması gerektiği daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü bu araştırmaya konu olan katılımcıların (%90) 16'sı ve diğer araştırmaların da desteklediği gibi toplumun büyük kesimi çocukluklarında cami, yaz Kuran kursu gibi yollarla Kuran-ı Kerim ile tanışmaktadır. Ancak görüşmelerde pek çok katılımcının ifadesinde olduğu gibi "Aslında çok iyi okuyamasam da ben Kuran-ı biliyorum, çocukluğumda yazın camiye giderdim tam Kuran'a geçirdim okul açılırdı ve dokuz ay hiç tekrar etmediğim için unuttur bir sonraki yaz tekrar gider ve yine Elif-Bâ'dan başlardım, bu birkaç yaz böyle tekrar ederdi" (Katılımcı-11). Öğrencilerin okul dönemlerinde desteklenmeyen, öğrenilenlerin çoğunun unutulduğu, sürenin uzaması ve sürekli aynı döngünün yaşanmasıyla Kuran okumayla ilgili bir öğrenilmiş çaresizliğin yaşandığı bu yaz kursları, bu eksikliklerine rağmen halkın Kuran'la ilk defa tanıştığı yerler olması nedeniyle çok önemlidir. Çocuk, ergen, yetişkin tüm gruplara verilecek Kuran eğitiminin, yeni teknolojik gelişmelerle, etkili teknikler ve materyallerle zenginleştirilerek daha hızlı ve kalıcı öğrenmeyi sağlayacak yöntemlerle buluşturulması bu tür sorunların önüne geçmede katkı sağlayacaktır. Bu anlamda On Saatte Online Kuran Eğitimi ve benzeri yeni yaklaşımlarla Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığının program ve materyal geliştirme çabaları ümit vericidir.

Camilerin toplu ibadete kapalı olması, vatandaşların evde kalması için çağrılarının yapılması ve pandemi sürecinde bazı illerde sıklıkla sokağa çıkma yasağının olması, bu eğitimin duyurusunun sosyal medya üzerinden yapılmasını zorunlu kılmıştır. Eğitimden nasıl haberdar oldunuz sorusuna Sosyal Medya cevabını veren (%27,8) 5 katılımcı haricinde diğerlerinin de dolaylı şekilde iletişimi sosyal medya üzerinden gerçekleştirdiğini ve (%55,6) 10 katılımcı da bu eğitimi arkadaşlarından duyduğunu ve muhtemelen onların da sosyal medya üzerinden haberdar olduklarını ifade etmişlerdir. Zaten teknolojinin gelişmesiyle, akıllı telefonların hayatımızın ayrılmaz parçası olması gerçeği varken bir de pandemi sürecinin başlaması, en önemli iletişim kaynağımızın sanal iletişim olmasına neden olmuştur. "Sürekli görüştüğümüz bir arkadaş grubumuz var, oradaki arkadaşlar whatsapp

grubundan paylaştılar, zaten pandemi sürecinde evden çalışıyorduk hemen katıldım. Güzel denk geldi” (Katılımcı-7).

Katılımcıların büyük bir kısmı bu eğitime Kuran okumayı öğrenmek, çocukluktan kalma bilgilerini tazelemek, bir kısmı da eksiklerini gidermek ve hatalarını düzelterek daha güzel ve daha doğru bir şekilde Kuran okumak için katıldıklarını belirtmektedirler. Online Kuran eğitimini tercih etmelerinin öncelikli sebebi olarak (%72,2) 13 katılımcı ev ortamında ve konforunda öğrenmenin verdiği rahatlığı, (%22,2) 4 katılımcı sürenin kısa olmasını ve (%5,6) 1 katılımcı ise mesai saatlerine uygun olmasını göstermişlerdir. Hem Ramazan ayında çalışıyor olmanın verdiği bedensel yorgunluk hem de pandemi sürecinden kaynaklanan psiko-sosyal yorgunluk olmasına rağmen mesai saatlerinin haricinde evden ve çok kısa sürede eğitim alabiliyor olmak, katılımcıları Kuran eğitimine çeken en önemli faktörler olmuştur.

Eğitime katılma aracı olarak tercih edilen teknolojik cihazların başında (%50) akıllı telefonlar gelmektedir. Telefonu tercih etmelerindeki sebep kolay taşınabilir ve her yerden derse katılma imkânı sunması olarak gösterilmiştir. Bilgisayarı tercih edenler (%33,3) çoğunlukla günlük hayatta meslekleri gereği bilgisayar üzerinden çalışanlar ve bilgisayarla pratiği olanlardır. Eğitime katılmayı istedikleri halde iki kişi teknolojik sorunlardan ve imkânsızlıklardan dolayı eğitime katılamamıştır.

Eğitim için ayrılan süreye katılımcıların (%66,7) 12’si yeterli derken, hayır cevabını verenler pratik ve öğrenilenlerin pekiştirilmesi için 10 saate ek olarak 5 saat daha ders yapılmasının faydalı olacağını söylemişlerdir. Ayrıca katılımcılar 10 saate eklenecek 5 saati, programda uygulandığı üzere her gün yerine haftada bir ya da 15 günde bir şekilde yapılacak uygulama saatleri olarak tavsiye etmektedirler. “Eğitim 10 saatten ziyade pekiştirme için biraz daha uzatılabilir, haftada bir ya da on günde bir kontrol amaçlı dersler yapılabilir. 5 hafta boyunca, haftada bir kere yapılacak okuma talimiyle daha güzel olabilir. Çünkü dersler bitti, Ramazan bitti, hayatın meşgalelerine geri döndük” (Katılımcı-14).

Katılımcıların (%88,9) 16’sı eğitim sürecinde kullanılan, sunum, yazılı, görsel vb. materyalleri yeterli bulduklarını ifade etmiştir. Bazı katılımcılar, ders notlarının çıktısını alsa da, kitapçık şeklinde olmasını eğitim için daha faydalı bulurken bazı katılımcılar dersten sonra sesli pratik yapma imkânı buldukları eğitimin www.kuranogreniyorum.net isimli web sitesinin³¹ yeni teknolojilerle desteklenerek geliştirilebileceği önerisinde bulunmuştur. “Pdf

³¹ İbrahim Tunç, “Temel Elif-Bâ” (Erişim 1 Temmuz 2020).

güzel, web sitesi güzel oradan sesli tekrar yapabiliyorduk ama web sitesi geliştirilebilir, daha görsel olabilir, küçük çocukların öğrenebilmesi için animasyonlarla zenginleştirilebilir” (Katılımcı-12).

Edgar Dale öğrenenlerin yaşantı alanları ile içeriğin sunulduğu ve sıralanışı arasında yakın bir ilişki olduğunu ve bunun öğrenmeye büyük katkı sağladığını; duyu organlarıyla birlikte somuttan soyuta-basitten karmaşığa ilkesinin öğrenmede kalıcılığı artırdığını ve yaparak yaşayarak öğrenme ile en iyi öğrenmenin gerçekleştiğini³² ifade etmiştir. Katılımcılar da bu görüşleri destekler mahiyette, öncelikli olarak sıralamada bir materyal seçse de birkaç materyalin kendi öğrenmelerinde çok etkili olduğunu söylemişlerdir. İstifade etme açısından 7 katılımcı görselleri (%38,8), 5 katılımcı da (%27,7) uygulamalı videoların etkili materyaller olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca (%11,1) 2 katılımcı eğitimin interaktif (karşılıklı etkileşimli) bir sunumla gerçekleştirilmesini, (%22,2) 4 katılımcı da eğitmen ile senkron gerçekleştirilen karşılıklı tekrarlı okumaların etkili öğrenmeyi sağlayan hususlar olduğunu söylemişlerdir. Yazılı metni tercih edenler; “Bizim gibi jenerasyonlar eline kitap almak istiyor, dokunmak istiyoruz, mesela bilgisayardan kitap okusam haz alamıyorum ama elime alıp kitabı okusam daha iyi aklımda kalıyor, fotografik kaydediyorum, hatta saman kâğıt olsa daha iyi” (Katılımcı-10) ifadesinde bulunmuştur.

“Eğitim içerik olarak amacına ulaşmada yeterli mi?” sorusuna katılımcıların (%77,8) 14’ü yeterli derken, yeterli bulmayanlar içerik olarak konudan ziyade pratik kısmının artırılması yönünde fikir belirtmişlerdir. Bir katılımcı; “Eğitim içerik olarak yeterli ancak bizim çabamıza bağlı, bol pratik yaparak pekiştirmemiz lazım” (Katılımcı-14) diyerek bir eğitimde başarının sadece eğitmen ve materyallerle sınırlı olmadığını, öğrenci çabasının da başarının olmazsa olmazı olduğunu vurgulamıştır. Daha fazla zaman ayrılması istenen konuların başında harflerin mahreci gelmektedir. Arapçada günlük konuşma dilimizde kullanmadığımız bazı seslerin olmasından dolayı katılımcılar genel olarak buralarda zorlandığını söylemişlerdir. “Harflerin sesi, üstündeki ötreyle, esreyle tam çıkarılabilmesi çok önemli. Bir harfe ‘ha’ mı ‘he’ mi diyeceğimiz, harfin kalın ince olması, çıkış yeri bu noktalar önemli. Kuran gibi hata affetmeyen önemli bir durumdan bahsediyoruz, seslerin yanlış okunduğunda anlamının değiştiği kelimeler var. Bu nedenle bu konular üzerinde biraz daha durulabilir” (Katılımcı-17).

³² Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim* (İstanbul: Kadioğlu Matbaası, 1984), 56-57.

Katılımcıların %83,3'ü derste pratik yapabilme imkânının olduğunu ancak Kuran dersinin uygulamalı bir ders olması hasebiyle daha fazla pratik gerektirdiğini ifade etmişlerdir. Eğitimdeki pratik ihtiyacının giderilmesi iki yolla sağlanabilir. Birincisi ders saatinin artırılması ile sağlanabilir, eğitimin başlığındaki 10 saat, 10 saat teorik + 5 saat pratik olarak güncellenebilir. İkincisi, bir online derste öğrenci sayısının azaltılmasıyla sağlanabilir, böylece öğrenci başına düşen süre ve pratik imkânı artacaktır. Kişi başına düşen sürenin yeterli olduğunu söyleyen kişi sayısı (%66,7) 12 iken, her bir öğrenciye ayrılan süreyi yeterli bulmayan %33,3'lük grup bunun derste öğrenci sayısının en fazla 10-15 yapılarak giderilebileceğini ileri sürmüştür. "Sadece dinlenerek öğrenilse 50 kişide katılabilir ancak pratik yapılması gerektiği için ve eğitimin başlığındaki 10 saatte beklenen başarının sağlanması için en fazla 15 olmalı öğrenci sayısı" (Katılımcı-8).

Katılımcıların %66,7'si derste öğrenci sayısının ideal olduğunu belirtmiştir. Bu oran derste pratik yapılmadığı için değil, öğrencilerin daha fazla pratik yapma isteklerinden kaynaklanmaktadır. Çünkü katılımcılar kendilerine her derste okuma ve pratik yapma fırsatının geldiğini ancak öğrenilenlerin kalıcı hale gelmesi için 10 saatten daha fazla pratiğe ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir. Aynı zamanda katılımcılardan kadın katılımcı hariç tümü derste hocadan geribildirim alabildiğini bu konuda hiçbir sorun yaşanmadığını ifade etmiştir. Kadın katılımcı demografik özelliklerin anlatıldığı bölümde de ifade edildiği gibi tek kadın katılımcı olduğundan kendisi derslerde sadece dinleyici olmayı tercih etmiştir. Katılımcıların çoğunluğu bu noktada öz eleştiri yapmış, asıl sorumluluğun kendilerinde olduğunu, ders sonrasında da bol bol tekrar etmeleri gerektiğini ifade etmiştir. "Derslerde pratik yapardık ama ders bitince yaramaz çocuklar gibi dersi orada bırakırdık" (Katılımcı-6).

Katılımcıların tamamı için dersin işleniş saati uygun bulmuştur. Ramazan ayı dışında iftar ve teravih namazı olmayacağı için dersin yine çoğunluğun önerisine göre aynı vakitlerde ya da bir saat erkene alınarak 21.00'da yapılmasının uygun olduğu ifade edilmiştir.

Kuran okuma becerisi kazandırma performansının ölçülmesi bakımından katılımcıların %83,3'ünün bir başkasından yardım almadan Kuran okuyabiliyorum cevabı vermesi önemlidir. Eğitimden sonra yardım almadan Kuran okuyamayan (%5,6) 1 kişi vardır. Bu katılımcı 10 saatlik eğitimin sadece son 5 dersine katıldığından, özellikle de eğitimin başını kaçırdığından dolayı yeterince iyi okuyamadığını ama bu noktada ailesinden destek aldığını belirtmiştir; "Yarım başladım ama ufak tefek takıldığım yerlerde kızlarımdan

destek aldım, bu eğitim tekrar yapılırsa, başta kaçırdığım yerleri telafi etmek için kesinlikle katılırım” (Katılımcı-16). Kısmen katılanlar da eğitimden sonra günlük meşguliyetlerden dolayı pek Kuran okumaya fırsat bulamadıklarını ve “Tekrar hoca ile iletişime geçtiniz mi?” sorusuna hayır cevabını vermekle birlikte, arasaldı kesinlikle hocanın kendilerine destek vermekten çekinmeyeceğinden emin olduklarını belirtmişlerdir.

Eğitim, tüm katılımcılar tarafından kendileri için faydalı ve Kuran okuma becerisi kazandırması açısından amacına ulaşmada başarılı bulunmuştur. Bu başarının en önemli sebebinin bizzat eğitiminin kendisi olduğu, bir katılımcının şu ifadesiyle daha kolay bir şekilde anlaşılmalıdır: “Eğitim kesinlikle faydalı, sayılarının artmasını umarım. İbrahim Hoca bu işe gerçekten gönül vermiş, ciddi manada çaba sarf ediyor. Ramazan olmasına rağmen, oruç var, namaz var, teravih var. Bunların sonunda günün yorgunluğu var, bize vakit ayırıp kaba tabirle boğaz patlatıyor çaba sarf ediyor. Ben verim aldım. Çalışan insanlar için ciddi bir kaynak ve imkân. Sayılarının artmasını isterim” (Katılımcı-2). Ayrıca eğitiminin konu anlatım şekli, ilgisi, üslubu, metot çeşitliliği, özverisi, kullandığı teknikler ve eğitimin interaktif olması başarıyı etkileyen faktörlerin başında gelmektedir. Kuran öğretiminde hocanın önemi, Kuran öğretiminde taklit edilmesi gereken bir örneğe gereksinim duyulmasındandır. Kuran’ın doğru okunabilmesi için tespit edilen esasları (tecvid) bilmek ve bu konuda tüm kuralları ezberlemek yeterli değildir. Tecvid kurallarını bilmek işin sadece teorik kısmıdır ancak işin pratik kısmı bu kuralların nasıl ve nerelerde uygulanacağıdır.³³ Bu da Kuran-ı Kerim’i doğru, güzel ve akıcı okuyan (fem-i muhsin) bir öğreticiyi olmazsa olmaz kılmaktadır.

5.3. On Saatte Online Kuran Eğitiminde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri ile İlgili Bulgular

Katılımcıların (%66,7) 12’si düzenli katılımında sorun yaşamazken (%33,3) 6’sı uykusuzluk, iftar, teravih, vardiyalı işte çalışma, internetin kesilmesi vb. durumlardan dolayı bir-iki derse katılamadıklarını ya da derse geç kaldıklarını belirtmiştir. Ancak tüm katılımcıların devam konusunda ortak ifadesi derse katılımında titiz davrandıklarıdır. Bir katılımcı görüşmede; “Bazen çok yorgun oluyordum, aklımdan o gün derse katılmama düşüncesi geçse bile, hoca onca işinin arasında gayret ediyor, sen niye katılmayacaksın dedim, utandım ve devamsızlık yapamadım” (Katılımcı-2). Katılımcılar derslere devam

³³ Kaya, “Bir Kuran Öğretim Modeli Olarak 3 Günde Kuran Öğreten Program”, 163.

konusunda gayret gösterdiklerini benzer ifadelerle beyan etmişlerdir. Bu hassasiyet de eğitimin başarıyla sonuçlanmasına neden olmuştur.

Bir kişi hariç görüşmeye katılan (%94,4) 17 kişi böylesine kapsamlı bir eğitimi kısa sürede alma konusunda zorlanmadıklarını, kullanılan teknik ve yöntemlerin öğrenmeyi kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Biraz zorlandığını söyleyen bir kişi de “Eğitimi yarıda bırakmayı düşündünüz mü?” sorusuna; “Daha kolay olacağını düşünmüştüm, derslerin sonunda Türkçe okur gibi okuyabileceğimi düşünmüştüm ama öyle olmadı bunun üzerine daha fazla eğilmem gerektiğini, daha fazla pratik yapmam gerektiğini anladım. Konuların giderek ağırlaşmasından dolayı bırakmayı düşündüm ancak eğitimi çok faydalı bulduğumdan bırakamadım” (Katılımcı-16) cevabını vermiştir.

Katılımcıların tamamı eğitimde, eğitimciyle ve de diğer katılımcılarla iletişimde hiçbir sorun yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Eğitimin online gerçekleşmesi ve eğitime sınırlı bir süre ayrılması sadece eğitimle ilgilenilmesini sağlamış, bu sayede katılımcıların birbirleriyle sorun yaşamamasının ve vakit kaybının önüne geçilmiştir. Eğitimciyle hiçbir sorun yaşanmamasını katılımcılar; eğitimcinin olumlu karakteri, iyi niyetli, sabırlı, hoşgörülü ve öğretmeye aşırı istekli oluşu ile açıklamıştır. Eğitimde kullanılan materyal, teknik, program, içerik vb. eğitim açısından hiçbir zaman eğitimciden daha çok önemsenmemesi gereken hususlar olduğu bilinmelidir. Teknik hazırlıklar ne kadar mükemmel olursa olsun, en iyi yöntem kullanılırsa kullanılsın isteksiz bir öğretmenin elinde eğitim fayda sağlamayacaktır.³⁴ Ayrıca katılımcılar ders esnasında ve sonrasında eğitimciye sordukları her soruda dönüt aldıklarını, samimi bir ilgi gördüklerini ifade etmişlerdir. “Hocamız çok inayetli, çok gönülden ve aşkla yapıyor, kendisiyle eğitim esnasında ve sonrasında iletişime geçmemiz için her zaman açık kapı bırakmıştır. Ayrıca kullandığı farklı teknikler, benzetim yöntemi insanda kalıcı izler bırakıyor daha etkili öğrenme sağlıyor” (Katılımcı-14).

Katılımcıların (%50) 9’u ders esnasında hiçbir şekilde sınıf kontrol sorunu yaşanmadığını bazen kullanılan eğitim portalı Zoom’dan kaynaklı sorunlar yaşansa da hocanın hemen müdahale ettiği ifade edilmiştir. Kullanılan eğitim portalının ücretsiz versiyonu kullanıldığından dersin bitiş süresinin belirlenmesi, ders esnasında konuşmacıların seslerinin yönetilmesi vb. kontrollerin yetkisi konusunda aksaklıklar yaşanmaktadır. Programın eğitimciye değil öğrenciye mikrofon kontrolü vermesinden dolayı bazen öğrencilerin evlerinden gelen çocuk gürültülerinin veya ortamlarının seslerinin

³⁴ Bayraktar, “Yeni Kuran Okuma Öğretim Yöntemi”, 74.

dikkatleri dağıttığı ifade edilmiştir. Sorunların çözümüne yönelik öğrencilerin tavsiyesi istendiğinde verilen cevaplar; kullanılan eğitim portallarının profesyonel versiyonlarının tercih edilmesi ya da eğitimden önce bu konu hakkında katılımcıların titiz bir şekilde uyarılması şeklindedir. Konuyla ilgili bir katılımcı; “Kesinlikle Zoom’un profesyonel versiyonları hocalara temin edilmeli, ben araştırdım çok ciddi rakamlarda değil, hatta hocaya teklif edecektim biz alalım hocam zaten 1 ay ama sonra da hocaya söylemeye çekindim, utandım ukalalık gibi olur diye düşündüm ama profesyonel versiyon olursa hocalarda daha efektif kullanırlar” (Katılımcı-2) önerisinde bulunmuştur.

Görüşmeye katılanların tamamı eğitimi faydalı bulduğunu ve kesinlikle başkalarına da tavsiye edeceklerini hatta ettiklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılar bu tür eğitimlerin sayılarının artırılarak yayılmasını istemektedir. “Ben çok memnun kaldım yayılması için tavsiye ederim, ettim de, sosyal medyadan duyurdum” (Katılımcı-1).

5.4. Online Eğitim ile Yüz Yüze Eğitimin Karşılaştırılması ile İlgili Bulgular

Görüşmelerin son bölümünde, aldıkları bu online eğitimden hareketle, katılımcılardan genel olarak online eğitimlerle yüz yüze eğitimleri değerlendirmeleri istenmiştir. Katılımcıların %77,8 ‘i aynı ortamda hocayı görerek, görsel ve işitsel materyallerle birlikte gerçekleşen yüz yüze eğitimin kendileri üzerinde öğrenme açısından daha etkili olduğunu söylemişlerdir. Her ikisini de etkili bulanlar, katılımcıların %16,7 ‘sini oluşturmaktadır.

Eğitim boyunca ulaşım giderlerinin olmaması, ulaşım zaman ayrılmaması, eğitim ortamı masraflarının olmaması, eğitmen tarafından ücret talebinde bulunulmaması gibi nedenlerle online eğitim (%94) 17 katılımcı tarafından daha ekonomik bulunmuştur. “Yüz yüze eğitim için bir kere yol yapacaksınız, gideceksiniz geleceksiniz, taşıma masrafı var. Ayrıca o ortamı kiralamak da bir masraf, bence online eğitim her açıdan daha ekonomik” (Katılımcı-9). Uzaktan eğitimin zaman, mekân ve yaş konusunda esneklik sağlaması bakımından katılımcıların görüşleri, uzaktan eğitimin ortaya çıkış nedenlerini de destekler mahiyettedir.

Teknolojinin katlanarak gelişmesi ve kullanımının kolaylaşarak hızla yaygınlaşması, zaten sanal medya kullanımını artırmıştır. Özellikle pandemi dolayısıyla insanların tedbir amaçlı evlerine kapanmaları hem kurumsal hem de bireysel eğitimlerin hızla sanal ortamlara taşınmasına olanak sağlamıştır. Katılımcıların (%72,2) 13’ü teknolojiye bu denli adaptasyon

sağlandığı; alışveriş, sohbet, yatırım, eğitim vb. her işinin dijital platformlarda gerçekleştirildiği, özellikle de pandemi gibi toplumsal krizlerin yaşandığı dönemlerde online eğitimlerin yüz yüze eğitimlerin alternatifi olabileceğini söylemiş, (16,7) 3 'ü de alternatif olamayacağını ifade etmişlerdir.

Katılımcıların (%94,4) 17 'si her ne kadar yüz yüze eğitimi daha etkili bulsa da hem çağın gerekleri hem de pandemi sürecinin etkisiyle insanların online eğitimlere katılımının artacağını düşünmektedirler. Daha kısa sürede daha fazla insana ulaşma imkânı, eğitim, toplanma maliyetlerinin ortadan kalkması, hızlı öğrenme, ev ortamı konforunda rahat ve kolay öğrenme insanların online eğitimlere yönelmesine sebep olacaktır ifadelerine yer verilmiştir. "Online eğitimler daha hızlı oluyor, daha önce bir eğitim için farklı bir şehre gitmek orda kalmak ertesi gün dönmek gerekiyordu böyle bir buçuk günümüz gidiyordu, ama bunun yerine 3/3,5 saatlik bir online eğitimle bunu daha hızlı yapabiliriz" (Katılımcı-7).

Ayrıca başka hangi alanlarda online eğitim almak istersiniz sorusuna İlmihal, Siyer, Fıkıh, Arapça, Dinler Tarihi gibi cevapların verilmesi imkân sunulduğunda vatandaşların din eğitimi alma konusunda istekli olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

İslam'ın ilk devirlerinden itibaren günümüze kadar Müslümanların hayatında çok önemli bir yeri olan Kuran öğretiminde amaç, Arap alfabesindeki seslerin doğru telaffuz edilmesi ve tecvid kaideleri gereğince Kuran'ın doğru bir şekilde okunmasıdır. Kuran öğretiminde önemli olan, fem-i muhsin bir öğreticinin rehberliğinde kullanılacak yöntem ve materyallerdir.

Literatürde Kuran öğretiminde özel öğretim yöntemleri açısından eksikliklerin yaşandığı ve geleneksel yöntemin devam ettirildiği gözlenmektedir. Bu nedenle araştırmada Kuran öğretimine yeni bir bakış getirecek, farklı teknik ve materyallerden istifade edilerek uygulanan "On Saatte Online Kuran Eğitimi" örneği ele alınmıştır. Eğitimi tamamlayan 18 kişi ile yapılan görüşmeler sonucunda elde edilen bulgulara göre kullanılan yöntem, teknik ve materyal, öğretimin süresini, etkinliğini ve öğrencilerin motivasyonunu etkileyen çok önemli hususlardır. Teknolojinin bu kadar hızlı değişip geliştiği ve özellikle Covid-19 ile hayatımıza fark etmediğimiz bir hızda nüfuz ettiği bir dünyada Kuran öğretiminde teknolojiden yararlanmamak düşünülemez. Bu eğitim, sadece kaynakların dijital ortama aktarılması değil, bizzat öğrenci ve hocanın, senkron/asenkron sanal ortamlarda

buluşmasının mümkün olduğunu göstererek Kuran öğretim hızında bir nevi internet hızında öğrenmenin yakalanabileceğini söylemektedir.

Araştırma sonucunda, katılımcıların %77,8 'i yüz yüze eğitimi daha etkili bulmalarına rağmen, %72,2 'si online eğitimin yüz yüze eğitimlere alternatif olabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca katılımcıların yaş ve eğitim durumları da dikkate alındığında özellikle daha önce katılma fırsatı bulamadıkları bu ve benzer eğitimlere online imkân sunulduğunda katılabileceklerini söylemişlerdir. Bir katılımcının; "Toplumun dini değerlerini kaybettikçe çöktüğünü görüyoruz, yeni nesli çekmek için bir şekilde ellerindeki telefonlara, bilgisayarlara ve televizyonlara ulaşmak lazım, bunun yolu dijital kanallardan geçiyor" (Katılımcı-3) ifadesi, vaktinin çoğunu internette geçiren bir nesli, teknoloji ve medyanın etkin kullanımı ile eğitmenin artık kaçınılmaz olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. İlköğretim ve ortaöğretim kademelerinde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerine sığdırılmaya çalışılan din eğitimi, online yollarla desteklendiğinde çok daha fazla insana ulaşabilecektir. Bu noktada Türkiye'de yaygın din eğitiminden sorumlu kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığının ve örgün eğitim çağındaki bireylerin eğitiminden sorumlu Millî Eğitim Bakanlığının uzaktan/online din eğitimi ve öğretimi ile ilgili çalışmalarına duyulan ihtiyacın ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Katılımcıların daha önce herhangi bir uzaktan eğitime katılıp katılmadıkları sorulduğunda (%66,7) 12 'sinin hayır cevabını vermesine rağmen, katılımcıların 1'inin (%5,6) ortaokul, 8'inin (%44,4) lise, 8'inin (%44,4) lisans ve 1'inin (%5,6) yüksek lisans gibi farklı eğitim kademelerinden mezun olması ve geniş bir yaş aralığında bulunması, toplumun teknoloji tabanlı yeni eğitim yaklaşımlarına beklenilen aksine hızlı bir şekilde uyum sağlayarak başarı sağlayabileceğinin işaretini vermektedir.

Bir kişi hariç görüşmeye katılanların tamamının (%94,4) böylesine kapsamlı bir eğitimi 10 gün gibi kısa sürede alma konusunda zorlanmadıklarını ve kullanılan teknik ve yöntemin öğrenmeyi kolaylaştırdığını ifade etmiştir. Ayrıca katılımcıların (%88,9) 16 'sının eğitim sürecinde kullanılan, sunum, yazılı, görsel vb. materyalleri yeterli bulduklarını söylemiştir. Bu açıdan araştırma, eğitimde ve öğretimde planlamanın; eğitimin süresinde ve başarıya ulaşmada ne kadar önemli olduğunu bir kez daha ortaya koyduğu gibi Kuran öğretiminin farklı ortamlarda ve uzaktan olsa bile doğru bir planlama ile 10 gün / 10 saat gibi kısa sürede gerçekleştirilebileceğini göstermektedir.

Araştırmada, eğitim teknolojileri açısından karşılaşılan en önemli sorunun kullanılan eğitim portallarının sınırlılıklarından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Bundan sonra planlanacak online eğitimlerin daha sistemli, daha kapsamlı ve sorunsuz yapılabilmesi, profesyonel bir eğitim portalını, sadece bu amaç için kullanılacak bir internet sitesini ve olası sorunların hızlı çözümü için bilişimci desteğini gerekli kılmaktadır. Bu sayede gerek Covid-19 gibi salgın dönemlerinde, gerek örgün eğitim çağını geçmiş ve belirli bir ortamda bulunmayı zorunlu kılan yaygın eğitime katılma imkânı olmayan ama din eğitimi almaya gönüllü olan kişilerin bu taleplerine cevap verilmiş olacaktır. Bir katılımcının; “Belli bir yaştan sonra camiye gidip de öğrenme şansınız yok, bu nedenle online öğrenmek daha kolay” (Katılımcı-10) ifadesi de bu görüşü desteklemektedir.

Katılımcıların 10 gün gibi kısa bir süre sonunda %83,3’ünün desteksiz %11,1’inin kısmen destekli Kuran okuyabildiklerini ifade etmesiyle, eğitimin %94,4 oranında başarılı olduğunu söylemek mümkündür. Diğer Kuran öğretim yöntemlerine kıyasla, harflerin yeniden dizilişinden, konuların işlenişine, bireysel farklılıkları dikkate alan çoklu zekâ türlerine göre öğrenmeyi sağlayan posterli Elif-Bâ, benzetme, gruplama, fotografik hafıza vb. tekniklerin ve materyallerin eğitimin başarısını artırdığı söylenebilir. Ayrıca öğrencilerle kurulan sağlıklı iletişim, ders içi ve ders dışı dönütler, özverili ve sabırlı yaklaşım ve alanındaki yeterli donanımı, eğitimcinin bu eğitimdeki önemli rolünü ortaya koymaktadır. Eğitimcilerin öncelikle mesleki ve pedagojik anlamda kendini iyi yetiştirmesi kadar, öğrencilerle birebir ilgilenmesi, onlara değer vermesi; onların derse hazırlıklı gelmelerini sağlayacak, hazırbulunuşluk, güdülenmişlik düzeyini artıracak ve dersleri cazip hale getirerek öğrencilerin motivasyonunu üst seviyelere taşıyacak en önemli husustur.³⁵ Milli Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde sürdürülen yaygın ve örgün Kuran öğretimi faaliyetlerinde gönüllülük ilkesi ile hareket eden, özel alan yeterlikleri ve bilgi-iletişim teknolojileri yeterliklerine haiz, araç-gereç ve materyallerden etkin şekilde istifade edebilen personelin Kuran öğretiminde istihdam edilmesi, bu alanda yapılacak olan çalışmalara ivme kazandıracaktır.

³⁵ Ahmet Ali Çanakçı, “Din Eğitiminde Motivasyon – Verimlilik Sorunu ve Çözüm Önerileri: Kuran Kursları Örneği”, *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu* (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Eğitim-1, 2017), 33.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayınları, 12. Basım, 2018.
- Bayraktar, Ahmet. "Yeni Kuran Okuma Öğretim Yöntemi". *Uluslararası Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1/1(2017), 54-101.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi' u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2.Basım, 1422/2001.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Ed. Mesut Bütün- Selçuk B. Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 3. Basım, 2007.
- Çakıcı, İrfan. "Kuran Tilavetinde Nitelik Sorunu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 18/1 (Yaz 2018), 147-175. <https://doi.org/10.33420/marife.397034>
- Çakıcı, İrfan. "Kuran'ın Korunmasında Hıfz ve Kitabet". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 573-597. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.531685>
- Çanakçı, Ahmet Ali. "Yaz Kuran Kurslarında Kullanılan Öğretim Teknolojileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". 2. *Uluslararası Din Eğitimi Kongresi Bildirileri*. 174-208. Konya: Yediveren Kitap, 2018.
- Çanakçı, Ahmet Ali. "Din Eğitiminde Motivasyon-Verimlilik Sorunu ve Çözüm Önerileri: Kuran Kursları Örneği". *Din Eğitiminde Motivasyon ve Verimlilik Sempozyumu*, Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları/Eğitim-1, (14-15 Mayıs 2017): 31-97.
- Çilenti, Kamuran. *Eğitim Teknolojisi ve Öğretim*. İstanbul: Kadioğlu Matbaası, 1984.
- Demirezen, Vijdan - Korkmaz, Mehmet. "Kuran Kursu Öğreticilerinin Yöntem Anlayışları". *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 29-58.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. Kuran Yolu. Erişim 1 Temmuz 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr/>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. İstatistikler 31.12.2019. Erişim 7 Ağustos 2020. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>
- Diyanet TV, Kuran Öğreniyorum, Erişim 1 Temmuz 2020. <http://www.Kuranogreniyorum.tv/>
- Hasan, Ömer Halil. "Kuran-ı Kerim Öğretimi". çev. Yusuf Alemdar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 261-292.
- Işık, Emin. "Tarihi Gelişimi İçinde Kuran Öğretimi". *Kuran Kurslarında Eğitim, Öğretim ve Verimlilik*. 65-69. İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 2000.
- Kablan, Süleyman. "Kuran-ı Kerim Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı". *İlahiyat Akademi* 10 (Aralık 2019), 65-86.
- Kaya, Umut. "Bir Kuran Öğretim Modeli Olarak 3 Günde Kuran Öğreten Program". *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (Aralık 2017), 151-178. <https://doi.org/10.15370/maruifd.405255>
- Koç, Ahmet. "Yaz Kuran Kursları Üzerine Bir Araştırma" *Diyanet İlmi Dergi* 47/ 2 (2011), 7-52.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı, Eğitim Bilişim Ağı, Erişim 1 Temmuz 2020. <https://www.eba.gov.tr/videoizle/Kuran-ogreniyorum>
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide To Design And Implementation*. USA: Jossey-Bass, 3rd Edition, 2009.
- Maviş, Fazilet Özge vd. "İlk Okuma Yazma Öğretiminde Cümle Çözümleme ve Ses Temelli Cümle Yönteminin Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda Karşılaştırılması, Tokat İli

- Örnekleme". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 28 (Sonbahar 2014), 481-494.
<http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2436>
- Subaşı, Necdet. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması Raporu*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Tunç, İbrahim. *Elifba (Kuran) Öğretim Tekniklerinin Standardizasyonu ve Yeni Bir Elifba Önerisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tunç, İbrahim, Elif-Bâ, Erişim 1 Temmuz 2020. <http://Elif-Ba.org/>
- Tunç, İbrahim, Temel Elif-Bâ, Erişim 1 Temmuz 2020. <http://kuranogreniyorum.net/>
- Yılmaz, Nazif. *Kuran-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.



Arap Dili Gramerini Dil-Toplum İlişkisi Üzerinden Okuma Denemesi
An Attempt to Read Arabic Grammar through Language-Society Relationship

Rıfat AKBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim
Dalı,
Assistant Professor, Van Yüzüncüyıl University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
and Rhetoric
Van, Turkey

akbasakbasa.1988@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8533-3335>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 15 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 28 Ekim / October 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 Sayı / Issue: 25 Sayfa / Pages: 741-762

Atıf / Cite as: Akbaş, Rıfat. "Arap Dili Gramerini Dil-Toplum İlişkisi Üzerinden Okuma Denemesi [An Attempt to Read Arabic Grammar through Language-Society Relationship]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 741-762.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.795457>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Öz

İnsanlar arasındaki iletişimin en önemli araçlarından biri olan dil, kendi içerisinde kanunları olan ve bir millete ait kültürün nesilden nesle aktarımını sağlayan canlı bir varlıktır. Sözcüklerin anlamlı bir cümle içindeki yapısıyla beraber şekil, işlev, sözdizimi, kök bilgisi ve üslubunu ele alan gramer ise bu yönüyle dil için bir kalkan görevini görmektedir. Bu bakımdan tarih boyunca dinî ve edebî metinlerin doğru anlaşılması hedeflenerek dil eğitimi ve öğretimi gramer üzerinden gerçekleştirilmiş, dilin işlevi ve normları da bu sayede tespit edilmeye çalışılmıştır. İslâm coğrafyasında hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren dil ile ilgili faaliyetler ve gramer çalışmaları da dinî ve edebî metin odaklıdır. Bu çalışmalar ile Arap toplumunun gündelik konuşmaları arasında sıkı bir ilişkinin var olduğu hususu makalenin ana temasını teşkil etmektedir. Bu bağlamda makalede Arap grameri ile gramerin ortaya çıktığı toplumun iç yapısı arasında söz konusu ilişkiyi destekleyen birtakım tespitlere alt başlıklar şeklinde yer verilmiştir. Makalede özellikle edebî veya dinî metinlerde bir dilin grameriyle birlikte tarihsel, toplumsal, bölgesel ve kültürel süreçlerinin de göz önünde bulundurulmasının önemi, verilen örneklerle vurgulanmaya çalışılmıştır. Zira bu tür metinlerin tarihsel süreci ve yazıldığı dilin bu süreçteki işlevinin göz ardı edilerek yorumlanması olası hataların önünü daha fazla açacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Arap Grameri, Dil-Toplum İlişkisi, Dil-Kültür İlişkisi, Toplum Dili.

Abstract

Language, which is one of the most important means of communication between people, is a living entity that has laws in itself and ensures the transmission of a nation's culture from generation to generation. In particular, grammar, which deals with the structure of words in a meaningful sentence, form, function, syntax, root knowledge, and style, acts as a shield for the language in this respect. That's why throughout history, with the aim of understanding religious and literary texts correctly, language education and teaching have been carried out through grammar, and the function and norms of the language have been determined in this way. Since the second half of the first century in Islamic geography, activities related to language and grammar studies are focused on religious and literary texts. The main theme of the article is that there is a close relationship between these works and the daily speeches of Arab society. In this context, some findings supporting the relationship between Arabic grammar and the internal structure of the society where grammar emerged are included in the article as subheadings. The article tries to emphasize the importance of taking into account the grammar of a language, as well as its historical, social, regional, and cultural processes, especially in literary or religious texts. As a result, ignoring the historical process and the function of the language of such texts and interpreting them will pave the way for possible mistakes.

Keywords: Arabic Language, Arabic Grammar, Language-Society Relationship, Language-Culture Relationship, Community Language.

Extended Abstract

Language, one of the most important verbal transmission tools of culture, is a treasure of civilization as well as the mirror of a nation's history and its most important element showing its development. The relationship between the language and the society, which is formed by individuals who have a certain geographical location and who have a long-standing existence and have common grounds in many ways, is both necessary and natural. Thus, the general culture of individuals living in a society can only be seen into via the language they speak and write. Since the beginning of the twentieth century, this relationship has become scientific, especially with studies that focus on language via society and considered as "sociolinguistics".

It can be said that grammar, which deals with the sound, form, and sentence structure of a language to the finest detail and determines the rules of the language, acts as a shield for the language. In this respect, grammar can be defined as a branch of science that determines the expression styles spoken in the society, binds the rules, and ensures the functioning of the rules. There is always a danger that societies that do not make progress in this branch of science will disappear after a certain period of time. Therefore, the history of grammar in some civilizations dates back to the fifth and even the fourth century B.C. In Arabs, whose oral culture dates back to the Age of Ignorance, grammar reached its peak by making enviable advances in a relatively short period of time with the influence of the religion of Islam. A large part of these studies in the language perspective is particularly concerned with questions such as which social contexts individuals prefer and which and how well speech styles are compatible with the oral culture they live in. This reveals the obvious role of culture and society in determining language rules.

The most reliable sources that can shed light on the relationship between grammar and language-society in Arabic culture and provide us with reliable information on this matter are poetry journals and works of the writers and linguists in the classical period who bring the Quran to the foreground and interpret the language of society along with the principles of linguistics. Very important works were written in this field in the first periods, such as *Garîbu'l-Kur'ân*, in which the versatility of words, as well as the differences in lexicon and style, were taken as the basis and which aimed to make the Quran more understandable and *I'râbu'l-Kur'âns*, written mainly in *nahiv*, *sarf* and *i'râb* style along with detailed explanations of the strange words. In addition to this, books such as *Ma'ânî'l-Quran* and *Mecâzu'l-Quran*, in which both the lexical and style differences in the *Garîbu'l-Qur'an* and the *nahiv* and *i'râb* features in the *I'râbu'l-Qur'an* are meticulously handled and processed, were also compiled and the first cores of the linguistic *tafsir* tradition were thus created.

At the head of the poetry magazines are, *el-Mufaddaliyyât*, also known as *Kitâbu'l-Ihtiyârât* and *Kitâbu'l-Muhtârât*, of Mufaddal b. Muhammed ad-Dabbi (d. 178/794); *el-Asma' iyyât* of Abdülmelik b. Kureyb al-Asmaî (d. 216/831); *Cemheretu es'ari'l-Arab* of Ebû Zeyd el-Kuresî who lived in the beginning of the Hijri fourth century, and *al-Eganî* of Ebu'l-Ferec el-Isfahânî' (d. 356/967).

When the works in question are examined, it is seen that the activities related to grammar, especially in the early periods, were not carried out specifically for a particular region, tribe and dialect, and were not left to the monopoly of individuals accepted as authorities in this science. One can easily come to this conclusion by examining the subjects addressed, the samples referenced and the individual analyzes made in the book of *Sîbeveyhi* and the works of linguists and literati of the early period which have come to the

present day in a recorded form. In particular, when language scholars interpreted some verses, not only the grammatical rules were adhered to, but the expressions and usage styles used in Arab society were often referred to. In other words, the message that the holy book sent to a territory where the Arabs are located is not independent of their daily speech in terms of content and language is tried to be given through the grammatical and semantic analysis of some verses.

In this context, some findings supporting the relationship between Arabic grammar and the internal structure of the society in which grammar emerged are included in the article as subheadings. In the article, the importance of considering the grammar of a language as well as its historical, social, regional, and cultural processes, especially in literary or religious texts, is tried to be emphasized with the examples given. As a result, ignoring the historical process and the function of the language of such texts and interpreting them will pave the way for possible mistakes. On the other hand, in the examples discussed on the subject, the works of linguists and grammarians of the classical period were mostly used and, where deemed necessary, references were made to modern studies. The study adheres to the use of supportive explanations with linguistic commentaries as much as possible, and to a lesser extent, the ancient Arabic poems delivered on the basis of *istishâd* were also used. In fact, it is not even open to debate that words gain new meanings based on the acceptance of societies, and it would not be a rational approach to limit the source areas of Arabic grammar when there are unreasonable approaches and question marks that need to be answered at the point of trying to solve religious or literary texts from thousands of years ago. Therefore, attention should be paid not to detach ancient literary or sacred texts from the language culture of their periods, and care should be taken that grammatical, etymological, and semantic analyzes do not contradict the language spoken by the Arab society in particular and with socio-cultural dynamism in general. Besides, such approaches should not be considered as a compromise on grammar, but as utilizing a broad framework. On the other hand, avoiding the evaluation of Arabic grammar in this manner will not contribute to scientific development. On the contrary, approaches that are accepted only as a tribe, dialect, or common language will hamper the advancement of grammar-oriented linguistics, as well as narrowing the broad areas of use.

Giriş

Bir medeniyet hazinesi olarak değerlendirilen dil, kültürün en önemli sözlü aktarım aracıdır. Bu yönüyle dil bir milletin tarihinin aynası olduğu gibi bir toplumun gelişmişliğini gösteren en önemli unsurdur.¹ Bundan dolayı dili tarihinden ve hayat bulduğu toplumdan ayırmaya çalışan dilciler tenkit edilmiş ve basmakalıp ifadeleri tekrarlamakla suçlanmışlardır.²

Varlığını uzun süre devam ettiren, belli bir coğrafi konumu olan ve bir yaşam tarzını paylaşan bireylerden oluşan toplumun³ dil ile olan ilişkisi hem gerekli hem de doğaldır. Bu yüzden bir toplumda yaşayan bireylerin genel kültürü ancak konuştukları ve yazıya döktükleri dil ile kavranabilir. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren özellikle dili toplum üzerinden konu alan ve “toplumdilbilim” (sosyolengüistik) adıyla telakki edilen⁴ çalışmalarla bu ilişki bilimsellik kazanmıştır.

Gramer ile dil arasındaki sıkı ilişkiyi “Ana dili, topluluk bilincini yansıtan, dünya görüşünü kalıplayan ulusal bir varlık, gramer de eğitimde bu varlığın en güçlü ve güvenilir koruyucusudur.”⁵ şeklinde açıklayan Agop Dilaçar’a göre gramer, dil için bir kalkan vazifesi görmektedir. Bu yönüyle gramer, toplumda konuşulan ifade tarzlarını tespit eden, kurallara bağlayan ve kuralların işleyişini sağlayan bir bilim dalı olarak tanımlanabilir.

Geçmiş M.Ö. beşinci hatta dördüncü yüzyıla kadar eskiye dayanan gramer ilmine Hintliler, Yunanlılar ve Bizanslıların önem verdikleri bilinmektedir.⁶ Sözlü kültürü Câhiliye dönemine kadar uzanan⁷ Araplar da ise gramer İslâm dininin etkisiyle kısa sayılabilecek bir zaman diliminde gıpta edilecek ilerlemeler kaydederek zirve noktasını görmüştür.⁸

Arap kültüründe gramer ve dil-toplum ilişkisine ışık tutabilecek ve bu hususta bize sağlıklı bilgiler sunacak en güvenilir kaynakların başında şiir mecmuaları ve Kur’ân’ı Kerîm’i dilbilimin esaslarıyla beraber toplum dilini de ön plana çıkarıp bu şekilde bir yorumlamaya giden klasik dönem dilci ve edebiyatçıların eserleri gelmektedir ki bu alanda

¹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 13.

² Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergâh Yayınları 2019), 12, 147, 148.

³ Gülbahar Gül, “Birey Toplum Eğitim ve Öğretmen”, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 1, (2004), 224.

⁴ D. Hudson, *İlmü’l-lügati’l-ictimâ’î*, çev. Mahmud Ayyâd (Kahire: Âlemü’l-Kutub, 1990), 12.

⁵ Agop Dilaçar, *Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihiçesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1989), 123.

⁶ Dilaçar, *Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı*, 123.

⁷ Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Câhiz, *Kitâbü’l-Ḥayevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Mektebetu Mustafa el-Bâbi’l-Halebî, 1384/1965), 1/74.

⁸ Faruk Zeki Perek, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları: Gramerin Doğuşu* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961), 2.

oldukça önemli eserler kaleme alınmıştır. Örneğin ilk dönemlerde Kur'an'ı Kerim'in doğru anlaşılması hedeflenerek lügat ve üslûp farklılıklarının yanı sıra kelimelerin çok yönlülüğünün esas alındığı *Garîbu'l-Kur'ân*; garip kelimelerin detaylı açıklamalarıyla birlikte daha çok nahiv, sarf ve i'râb ağırlıklı *Î'râbu'l-Kur'ân*'lar kaleme alınmıştır. Bununla birlikte hem *Garîbu'l-Kur'ân*'lardaki lügat ve üslûp farklılıkları, hem de *Î'râbu'l-Kur'ân*'lardaki nahiv ve i'râb özelliklerinin titizlikle ele alınıp işlendiği *Me'ânî'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân* türü kitaplar da telif edilmiş ve dilbilimsel tefsir geleneğinin ilk nüveleri bu sayede oluşturulmuştur.⁹

Şiir mecmualarının başında ise Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî'nin (öl. 178/794) *Kitâbü'l-İhtiyârât* ve *Kitâbü'l-Muhtârât* isimleriyle de anılan *el-Mufaddaliyyât*'ı, Abdümelik b. Kureyb el-Asmaî'nin (öl. 216/831) *el-Asma'ıyyât*'ı, hicri dördüncü yüzyılın başlarında yaşamış olan Ebû Zeyd el-Kureşî'nin *Cemheretü eş'ari'l-Arab*'ı ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) *el-Eğânî*'si gelmektedir.

Binaenaleyh makalede gerek dilbilimsel tefsir gerekse şiir mecmuaları doğrultusunda gramer ve dil-toplum ilişkisine kanıt olabilecek örnekler, önemli şahsiyetler tarafından yapılan bireysel değerlendirmeler ve âyet yorumlarına alt başlıklar şeklinde yer verilecektir. Araştırmada dinî ve edebî metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması noktasında gramer üzerinden yapılan uğraşların toplum dili ve tarihsel süreç ile birlikte daha sağlıklı sonuçlar verebileceği fikri ön plana çıkartılmıştır. Başka bir ifadeyle bir dile ait salt gramer bilgisinin dinî ve edebî metinleri çözümlenmede eksik kalabileceğinin altı çizilerek Arap grameri özelinde bir değerlendirmeye gidilmiştir.

Konu ile ilgili ele alınan örneklerde daha çok klasik dönem dilci ve gramercilerin eserlerinden yararlanılmış gerekli görüldüğü yerlerde modern çalışmalara da atıfta bulunulmuştur. Destekleyici açıklamaların dilbilimsel ağırlıklı tefsirler üzerinden yapılmasına mümkün mertebe bağlı kalınmış az da olsa istişhâd bazında söylene gelen eski Arap şiirlerinden istifade edilmiştir.

Ülkemizde Arap gramerinin bu minvalde değerlendirilmeye tâbî tutulduğu araştırmalara daha fazla ihtiyaç duyulduğu düşünüülerek ilgili çalışmanın yararlı olacağı ümit edilmektedir.

⁹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı: Hicri İlk Üç Asır* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 118; Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlara Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 37.

1. Arap Dili Gramerini Dil-Toplum İlişkisi Üzerinden Okuma

1.1. Çevre Üzerinden Okuma

Arap dili gramerinin gerek bir bilim dalı olarak isimlendirilmesi gerekse ihtiva ettiği konuların kavramsallaştırılarak öğrenilip öğretilmesi bakımından ortaya çıktığı çevreyle azımsanmayacak düzeyde bir ilişkisinin olduğu özellikle klasik dönemde yazılan eserlerde göze çarpmaktadır. *İlmü'l-i'r'ab* (علم الإعراب), *İlmü'l-'Arabiyye* (علم العربية) ve *İlmü'n-nahv* (علم النحو) şeklindeki isimlendirmelerle biline gelen bu ilmin amaçlandığı hedefle bir şekilde bir irtibatının olduğu ilk bakışta zaten anlaşılabilir. Fakat gramer ve yöre halkının dili arasındaki paralelliğe örnek olması bakımından Kemâleddin İbnü'l-Enbârî (öl. 577/1181) tarafından yapılan isimlendirme en dikkat çekenidir. İbnü'l-Enbârî, ictihâd mertebesine ulaşmanın yegâne yolunun ilgili diğer ilimlerde mahir olmakla birlikte gramer ilminin de etraflıca bilinmesine bağlı olduğunu aktardıktan sonra İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren söz konusu ilmin etrafında toplanılması hususundaki çağrılara bakıldığında bu ilime *Edebiyat ilmi* (علم الأدب) denilebileceğini savunur. "Etrafında bulunanları hazırladığı sofraya çağırın kişinin nitelenmesinde kullanılan *أدب الرجل* ifadesi bunu gerektirir." diyen İbnü'l-Enbârî toplum nezdinde takdire şayan bir davranışın kavramsallaştırılmış halini asıl anlamının dışına çıkılmadan gramer ilmi için kullanılabilmesine işaret ederek isimlendirme düzeyinde bile gramer-toplum ilişkisine atıfta bulunmaya çalışmıştır.¹⁰

Gramer ilminde daha yumuşak bir çağrının yapılabilmesi amacıyla isimlerin son harflerinin düşürülmesi anlamında kullanılan *terhîm* (ترخيم) sözcüğünü, dil ve edebiyat ustası olarak tanınan el-Asma'î'den (öl. 216/831) yardım alarak¹¹ kavramsallaştıran Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791), Asma'î'nin toplumda ince ve yumuşak sese sahip kadınlar için kullanılan *جارية رخيمة*¹² ifadesiyle temelde çelişmeyen bu kavramı gramere kazandırması da çevre ile doğrudan ilişkilendirilebilir.

Mütekellim yâ'sına izafe edilmiş bir kelimenin (*أمي* gibi) sonunda bulunan esrenin ilk dönemlerde *i'râb* ya da *binâ* harekesi olarak görülüp görülmemesi hususunda net bir

¹⁰ Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî İbnü'l-Enbârî, *Lüma'u'l-edille fi uşûli'n-nahv*, thk. Said el-Afgânî (Suriye: Matba'atu'l-Câmi'ati's-Sûriye, 1377/1957), 95. Binâenaleyh ilk dönemlerde "edeb" sözcüğünün şer'i ilimlerden ayrı olarak daha geniş, sosyal ve örfî bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. bk. Mehmet Şirin Çıkar, "Temel Kaynakları Bağlamında "İlmü'l-Edeb" Terimi ve İçeriği", *NÜSHA Şarkıyat Araştırmaları Dergisi*, 5/19, (2005), 48.

¹¹ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1431/2010), "raḥame" 15/126.

¹² İbrahim b. Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Fehrî, *Kenzü'l-küttâb*, thk. Hayat Kâre (Birleşik Arap Emirlikleri: el-Mecma'u'l-İlmî, 1425/2004), 1/296; Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülkerim el-Azbâvî (Kuveyt: el-Meclisü'l-İlmî li's-Sekâfe, 1421/2000), "raḥame" , 32/238.

yaklaşım yokken¹³ mebni olmasını gerektirecek bir neden olmadığı halde i'râb harekesini alamadığı ve bu açıdan الخصي şeklinde ifade edilip 'hadım etme eylemi'yle mukayese edildiğine rastlanılmaktadır.¹⁴ Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'ye (öl. 616/1219) göre bu tür kelimelerin sonunda bulunan esrenin binâ harekesi olarak değerlendirilmesi tartışmalıdır. Ayrıca iki karşıt harekeyi kabullenmesinden hareketle bu kelimelerin الخصي yerine خنثى مشكل (hermafrodit) kategorisinde yer alması daha uygundur.¹⁵

Burada mu'rab olduğu halde bazı durumlarda i'râb harekesi almayan ya da hem i'râb hem de binâ harekesine salahiyeti bulunduğu belirtilen bir kelimenin hadım edilmiş insan veya hayvanlara özgü olarak kullanılan bir kavramla isimlendirilmesinin yanı sıra hermafrodit olarak görülmesi dilbilimi bünyesinde kendine yer bulan bazı kavramların çevredeki somut şeylerden ilham alınarak nitelendirildiğini veya tanıtıldığını göstermektedir.¹⁶

Hemen hemen tüm klasik dönem gramer kitaplarında yer alan إناث وأخواتها, إن وأخواتها, أخوات, أمهات الزوائد, هذا وصواحيه, بنات الواو, بنات الياء, بنات الخمسة, بنات الأربعة, أولاد الثلاثة, بنات الثلاثة, كان وأخواتها gibi ifade tarzları, betimlemeler ve konu başlıklarında¹⁷ ise aile içi kavramların kullanıldığı görülmektedir. Aslında isim ve fiillerin gerek kök harflerinin belirtilmesinde gerekse sonlarında bulunan "vâv"(و) ve "ye" (ي) harflerinden dolayı isimlendirilmesinde kullanılan بنات ve أولاد ifadelerinden kelimenin sahip olduğu harflerin sayısının kastedildiği

¹³ Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, İbn Cinnî, *el-Ḥaṣā'is*, thk. Muhammed Ali en-Necâr (Mısır: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1371/1952), 2/356; Hibetullah b. Alî b. Muhammed, İbnü's-Şecerî, *Emâlî ibni's-Şecerî*, thk. Muhammed et-Tannâhî (Kahire: Mektebetü'l-Hânecî, (1413/1992), 1/3-5; Abdullâh b. Ahmed el-Haṣṣâb, İbnü'l-Haṣṣâb, *el-Mürtecel fi şerhi'l-cümel*, thk. Ali Hayder (Dımaşk: Mektebetu Macma'î'l-Luga'l-Arabiyye, 1392/1972), 107-109.

¹⁴ Mansûr b. Felâh en-Nahvî, İbn Felâh, *el-Muḡnî fi'n-naḥv*, thk. Abdurrezzâk Abdurrahman es-Sa'dî (Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, 1404/1984), 2/176.

¹⁵ İbnü's-Şecerî, *Emâlî ibni's-Şecerî*, 1/3-5; İbnü'l-Haṣṣâb, *el-Mürtecel*, 107, 108; Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *et-Tebyîn un mezâhibi'n-naḥviyyîne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman el-Useymin (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî; 1416/1995), 150-152; Ukberî, Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Mesâ'ilü'l-ḥilâfiyye fi'n-naḥv*, thk. Abdulfettâh Selîm (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1428/2007), 67, 68.

¹⁶ Çevre faktörünün müzekker (مذكر), müennes (مؤنث) fâ'il (فاعل), mef'ul (مفعول), 'âmil (عامل), ma'mûl (معمول), maksûr (مقصور), memdûd (ممدود), bedel (بدل), binâ (بناء), mebni (مبني), zarf (ظرف), münâdâ (منادى), hareke (حركة), sükûn (سكون), mu'tel (معتل), sahih (صحيح), sâlim (سالم), nâkisa (ناقصة), tamme (تامة) müfred (مفرد), mürekkep (مركب) cemi' (جمع) gibi kavram ve kuramların üzerinde de etkili olduğu söylenebilir.

¹⁷ Amr b. Osmân b. Kanber Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hânecî, 1408/1988), 2/80, 131, 338, 389, 392; 3/308, 340, 344, 433, 443, 447, 448, 528, 286; 4/46, 52, 78, 85, 245, 279, 286, 299, 303, 328, 386; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Meâni'l-Kurân*, thk. M. Ali en-Neccâr-Ahmed Yûsuf Necâfî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1403/1983), 1/51, 2/328; Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muḡteḍab*, thk. Muhammed Abdülhâlîk Uzayme (Kahire: 1415/1994), 1/204, 209; 2/105, 247; 4/88, 98; Muhammed b. es-Serî İbnü's-Serrâc, *el-Uṣûl fi'n-naḥv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 2/323; 3/21, 42, 45, 52, 113, 149, 214, 221; Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, İbn Cinnî, *el-Münşif*, thk. İbrâhim Mustafa-Abdullah Emîn (Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1373/1954), 1/35, 40, 45, 87, 153, 182; Muhammed b. Said, İbnü'l-Müeddib, *Deḡâikü't-taṣrîf*, thk. Hatim Salih ed-Dâmin (Dımaşk: Dâru'l-Beṣâir, 1425/2004), 419.

bilinmektedir. Aynı şekilde bir fiil veya edâtın anlamlı bir cümle içindeki fonksiyonunun tespit edilmesinde kullanılan *إنَّ و أخواتها، كان و أخواتها* gibi başlıklardan, belirli bir işlevi gören birçok fiil veya edât arasında birinin ön plana çıkartılarak diğerlerinin ona benzetilmesi kastedilmiştir ki Arap toplumunda ilgili kelimelerin bu anlamda kullanıldığı örneklere sıklıkla rastlanılmaktadır. Örneğin benzeri tekrarlanmadığı için ölüm ve ölümün gerçekleştiği gece *رماه الله بليلة لا أخت لها*¹⁸ şeklinde dile getirilir. Keza ölüm gibi çetin bir şeyle karşılaşan birine *لقي فلانُ اِخا الموتِ*¹⁹ cümlesi kullanılırken “Onunla ancak gizli bir şekilde konuşurum.”²⁰ manasında *لا أَكَلِمُهُ إِلَّا أَخَا السِّرارِ* cümlesi kullanılmaktadır. Bu anlamda toplumun bir ferdi olan gramercilerin, bir fiil ve edâtla aynı işleve sahip olan diğer bazı fiil ve edâtları *شبهه* ve *مثل* kelimleri yerine *أخ* ve *أخت* kelimeleriyle dile getirmeleri gramer ve dil-toplum ilişkisinin hem göstergesi hem de doğallığı olarak görülebilir.²¹

Toplumda *أغْيَلْ، أخوص، استغْيَلْ، استصَوَّب، استخَوِّذ، استنْتَوَّق، استنْتَيْس*²² ifadelerin yanı sıra yapısı dört harfli olan *أورس* ve *أيفع* fiillerinden *وارس* ve *يفاع* şeklinde²³ ismi fail türetilmesi genel dil kurallarının dışına çıkmadığını göstermektedir. Halbuki bir fiilde harekeli olarak bulunan *vâv* ve *yâ* harflerinin elif harfine dönüşme zorunluluğu olduğu gibi yapısı dört harf ve üzeri fiillerin müzari kalıpları tespit edildikten sonra müzari olduğunu gösteren alametin yerine ötreli bir ‘mim’ harfinin getirilmesiyle ismi faillerinin elde edilebileceği yönündeki bilgiler tüm sarf kitaplarında genişçe yer almaktadır. *شاذٌّ في القياس مطرَّدٌ في الاستعمال* “Genel kurala muhalif ama kullanılıştta yaygın.” şeklinde başlıklandırılarak ele alınan bu söylem ve ifadeler sadece bir nahiv usul ilmi olarak da değerlendirilen ‘semâ’ (السماع) ilkesiyle

¹⁸ Alî b. İsmâîl, İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aẓam*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 5/ 314; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 18/ 24; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ* (Kahire: Mektebetü'd-Dâri't-Turâs 2008, 2/263; Muhammed Edîb Abdülvâhit, *el-Mu'cem fi'l-esâlibi'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye* (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1420/1999), 274.

¹⁹ Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *Ḳâmûsu'l-misbâhi'l-münîr fi ġarîbi's-şerḫi'l-kebîr li'r-Râfiî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabbâ' ve'n-Neşr, 1435/2014), 11.

²⁰ Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*, 37/50.

²¹ *أخت* kelimesi *الله بليلة لا أخت لها* “Allah buyuracak ki: Sizden önce geçmiş cin ve insan toplulukları arasında siz de ateşe girin! Her ümmet girdikçe yoldaşlarına lânet edecektir. (Kur'an Yolu (Erişim 22 Nisan 2020), *el-A'râf*, 7/38) mealindeki âyette de benzerlik anlamında kullanılmıştır. bk. Ferra, *Meâni'l-Ḳurân*, 1/378; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân, *el-Baḫrû'l-muḥîṭ*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993), 4/298. Buna göre âyetten cehenneme girenlerin kendileriyle aynı batıl dine mensubiyeti bulunan diğer gruplara lanet edecekleri anlaşılmaktadır.

²² İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/98; Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa*, 1/228.

²³ İbnü'l-Müeddib, *Deḳâiḳü't-taşrîf*, 349.

Eser, yukarıda belirtilen özellikleriyle birlikte dil kurallarının dayanakları olarak dört yüze yakın âyet²⁹ ve iki yüz otuzu aşkın şairden yaklaşık bin elli beyti ihtiva etmesi³⁰, İslâmî dönemle birlikte Câhiliye dönemi şairlerine defalarca atıfta bulunması³¹ ayrıca harflerin seslerini ve mahreçlerini titizlikle incelemesi yönüyle bir nevi gramer, edebiyat ve lügatın bir arada işlendiği ilk kitaptır ve daha sonra kaleme alınan gramer kitaplarından bu yönüyle ayrılmaktadır. Kimi edipler tarafından Batlamyus'un *Almagest*'i ve Aristo'nun *Organon*'uyla bir arada zikredilmesi,³² kimi müfessirlerce de tefsir ilminin ön koşulu sayılacak kadar değer atfedilmesinin³³ nedeni, sadece nahiv ve sarf kurallarını ihtiva etmesinden kaynaklı olmasa gerektir. Nitekim dil ile ilgili teorik bilgilerin yetersizliğine dikkat çeken ünlü sosyolog İbn Haldûn (öl. 808/1406), "Sibeveyhi'nin kitabı dil kurallarıyla birlikte Arapların ifade tarzları, şiirleri ve deyimleriyle doludur."³⁴ diyerek buna açıkça işaret etmiştir.

Lehçe faktörünün gramer kuralları üzerindeki bariz bir rolü البراغيث لعة أكلوني الشكلinde adlandırılan³⁵ okuyuş tarzında da görülmektedir. Zira bir cümlede zâhir isim olması kaydıyla fâilin tekil, ikil veya çoğul olarak bulunması fiilin sadece tekil bir şekilde ifade edilmesine mâni değildir ki bu genel bir kuraldır. Ama buna rağmen ضرباني أخواك، ضربوني قومك وقد يُقالُ سَعِدَا وسَعِدُوا / وقد يُقالُ سَعِدَا وسَعِدُوا (gibi zamirli bir şekilde telaffuz edildiği halde) zahir bir isme isnadı (da) olabilir. diyerek nadirde olsa bu tür kullanışların var olabileceğini belirtir.³⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî de (öl. 745/1344) bu tür ifade biçimlerini zayıf ve kayda değer görmeyen gramercilere ضعیفة ضعیفة على أنها ليست ضعيفة "Bu (gibi) ifadelerin (toplumda) çok fazla yer alması/kullanılması zayıf olmadığını göstermektedir." şeklinde cevap vererek onlarla hemfikir olmadığını beyan eder.³⁸

²⁹ Emânuddîn Hathât, *el-İstidlâlu'n- nahvî fi Kitâb Sibeveyhi* (Suriye: Câmî'atu'l-Haleb, 1414/1993), 125.

³⁰ Ahmed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât* (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1995), 86, 87.

³¹ Georges Terabichi, *Naqd-u naqdi'l-aqli'l-'Arabî* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1998), 182, 183.

³² Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2124

³³ Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 1/39; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtî*, 1/101.

³⁴ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddimetu ibn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dârü'l-Belhî, 1425/2004), 2/385, 386.

³⁵ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Şerhu Dürreti'l-ğavvâs*, thk. Abdulhafız Ferağlî-Ali el-Karnî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1996), 415; Hasan 'Avn, *el-Lügatu ve'n-nahv* (b.y. Câmî 'atü'l-İskenderiye, 1952), 59.

³⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/40, 41; İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl*, 1/70, 71.

³⁷ Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik İbn Mâlik, *Elfıyyetu İbn Mâlik*, thk. Süleyman b. Abdülaziz el-'Uyûnî (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1428/2007), 99.

³⁸ Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-ğarab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed-Ramazan Abdüttevab (Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1418/1998), 2/739.

Tesniye alâmeti aldığı halde zahir isme de isnad edilen fiile örnek, Ubeydullâh b. Kays b. er-Rukayyât'ın (öl. 75/694) *وقَدْ أَسْلَمَاهُ مُبْعَدٌ وَحَمِيمٌ / تَوَلَّى قِتَالَ الْمَارْقِينِ بِنَفْسِهِ / Tek başına dini inkâr edenlere göğüs gerdi (ama gerek) tanımayanı (gerekse) tanıyanı onu teslim ettiler/yüzüstü bıraktılar.*³⁹ beyti; gaib müenneslerin çoğul alâmetine ise Ferezdak olarak tanınan Hemmâm b. Gâlib'in (öl. 114/732) *فَكَاتِ ابْنُ أَبِي قَيْسٍ أَبُوهُ وَأُمُّهُ / بِحُورَانَ يَغْصِرْنَ السَّلَيْطَ أَقْرَابُهُ* *Fakat onun babası ve annesi Diyâflı'dır, akrabaları (da) Havran'da (zeytinin) yağını sıkıyorlar.*⁴⁰ beyti delil gösterilmiştir.⁴¹

Bazen insaftan uzak eleştiriler de Arap toplumu ve konuştukları lehçelerden bi haber olmakla ilişkilendirilebilir. Örneğin İmam Azam Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) meşhur Ebûkubey's dağının adını *بَابًا قُبَيْسٍ* şeklinde telaffuz ettiği aktarılmaktadır.⁴² Buna göre *بَابٍ قُبَيْسٍ* kelimesinin başına getirilen “ب” harfi, cer amelini işlediği için doğru telaffuzun *بَابِي قُبَيْسٍ* şeklinde olması gerekir. Oysa Araplar arasında *اب* kelimesinin hem ref' hem nasb hem de cer durumunda sadece “elif” ile telaffuz eden kesimlerin bulunduğu yönündeki rivayetler ve gramer kitaplarındaki açıklamalar bu eleştirinin ya kasıtlı yapıldığını ya da mübalağa içerdiğini göstermektedir. Ünlü dilci ve gramerci İbn Mâlik (öl. 672/1274) *حَمْ وَ أَخْ وَأَبْ* kelimelerini kastederek *وَقَصْرُهَا مِنْ نَقْصِهَا أَشْهُرُ* *Bu kelimelerin kasr (ref', nasb ve cer durumlarında sonlarında elif harfinin bulunması) durumu naks (hareke ile irâb edilmelerinden) daha yaygındır.* diyerek bu yaklaşıma açıklık getirir.⁴³ Daha çok tarihçi kimliğiyle tanınan Salâhuddîn es-Safedî (öl. 764/1363) de bu eleştiriye karşı çıkmakta ve *إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا / قَدْ بَلَّغَا فِي الْمَجْدِ غَايَاتَهَا* *Şüphesiz ki onun (Selma'nın) babası ve babasının babası cömertliğin her iki zirvesine ulaşmışlardır.* anlamındaki beyti delil gösterip Ebû Hanife'ye karşı yapılan eleştiriye anlamsız bulmaktadır.⁴⁴ Çünkü beyitte yer alan üçüncü *أَب* kelimesi muzafun ileyh olduğu halde “yâ” harfi ile değil “elif” ile kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle beytin ilk dizesi *إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبِيهَا* şeklinde biline gelen kuralla söylenmemiştir.⁴⁵ Bundan dolayı kelimelerin gramer boyutu ve işlevleriyle beraber yöresel çevre ve dil ile bağının olup olmadığı yönündeki bir bilgi,

³⁹ Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm İbn Hişâm, *Şerhu Şüzûri'z-zehab*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl 'Aşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2001), 96; Abdullah b. Abdîrahmân b. Akîl İbn Âkîl, *Şerhu İbn 'Akîl'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Dâru't-Turâs, 1400/1980), 2/81.

⁴⁰ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/40.

⁴¹ İlk beyitte *أَسْلَمَ* fiili ikil alâmetiyle birliktelik ettiği halde sonrasında yer alan *مُبْعَدٌ* ve *حَمِيمٌ* kelimelerine isnad edilmiştir. İkinci beyitte *يَغْصِرْنَ* fiili gaib müenneslerin çoğul alâmetiyle birliktelik ettiği halde sonrasında bulunan *أَقْرَابُهُ* kelimesine isnad edilmiştir.

⁴² Ahmed b. Muhammed İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Mufid Muhammed Kamîha (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1404/1983), 2/310, 311.

⁴³ İbn Mâlik, *Elfiyyetu İbn Mâlik*, 73.

⁴⁴ Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru'İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, , 1420/2000), 27/92.

⁴⁵ Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Behcetü'l-merziyye*, thk. Ali es-Seyyâh (Dâru'l-'ulûm, 1433/2012), 1/42, 43.

tutarsız eleştirilerin önünü kesebileceği gibi daha sağlıklı sonuçların ortaya çıkmasına da yardımcı olacaktır.

Yukarıdaki örnek ve etrafında cereyan eden değerlendirmeler perspektifinde Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822) ve Muhammed b. Yezîd el-Müberred (öl. 286/900) tarafından nakledilen rivayetlerde de lehçe faktörünün rolü görülmektedir. Ferrâ, tesniyenin üç durumda (ref', nasb, cer) elif ile irâb edildiğini belirtirken Harisoğulları lehçesini dayanak göstermekte,⁴⁶ Müberred de رضى الله عليك şeklinde bir ifade tarzını Amiroğulları lehçesiyle irtibatlandırmaktadır.⁴⁷ Benzer bir yaklaşım “Yukarılardan geldim.” anlamına gelen cümlelerin جنت من عل، ومن عل، ومن على، ومن علو، ومن علو، ومن علو، ومن عل، ومن مغل، ومن مغل şeklinde farklı ifade tarzlarıyla söylendiğini aktaran⁴⁸ Celâlüddîn es-Suyûtî (öl. 911/1505) tarafından da sergilenmiş ve söz konusu ifade tarzlarının kullanılabilir olduğuna özellikle vurgu yapılmıştır. Öte yandan hareke değişikliği açısından bazı mazi fiillerinin farklı müzari yapılarına sahip olmaları Araplar tarafından kullanılan iki ayrı lehçeye dayandırılarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bazen iki lehçenin iç içe geçmesi (التداخل) şeklinde de değerlendirilen bu durumun lehçe farklılığı olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmiş ve yanlış addedilmesine karşı çıkmıştır.⁴⁹ Arap toplumu ve sahip oldukları lehçeler arasında herhangi bir fark olmadığını söyleyen gramercilerin yaklaşımları⁵⁰ da bunu teyit etmektedir ki tüm bu görüş ve açıklamalar lehçe farklılıklarının olağan ve kabul edilebilir olduğunu göstermektedir.

Elbette ki bazı lehçelerin daha fasih sayıldığı doğrudur. Örneğin Hicaz bölgesinde bulunan kabilelerin lehçeleri arasında Kur'ân diline daha yakın olması münasebetiyle Kureyş lehçesi daha fasih sayılırken Necid lehçeleri arasında da Temîm lehçesi örnek lehçe kabul edilmiştir.⁵¹ Kays ve Esed kabilelerinin lehçelerinden yapılan alıntıların çok daha fazla

⁴⁶ Ferrâ, *Ma'âni'l- Qur'ân*, 2/184. Kinâne lehçesinde de cümledeki konumu fark etmeksizin tesniyenin sürekli olarak elif harfi ile telaffuz edildiği kaydedilmiştir. bk. Emin Cengiz, *Endülüs Tefsirinde Filolojik Yaklaşımlar İbn Ebî Zemenin Örneği*, ed. İbrahim Baz, Yaşar Acat (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 177.

⁴⁷ Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmeded-Dâlî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 2/722.

⁴⁸ Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa*, 1/263.

⁴⁹ Abdullah b. Ca'fer b. Dürüsteveyh İbn Dürüsteveyh, *Taşîhu'l-faşîh*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn-Ramazan Abdüttevâb (Kahire: by.1425/2004), 37, 38; Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa*, 1/263, 264.

⁵⁰ Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi ileli'n-naḥw*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1399/1979), 92; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ'is*, 2/10; Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *el-İzâh fi şerhi'l-Mufaşşal*, thk. Mûsâ Binây el-Alîlî (Bağdad: Matba'atü'l-'Anî, 1402/1982), 1/359.

⁵¹ Yonis İnanç, “Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstîşâd Değeri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 2.

olduğu da bilinmektedir.⁵² Ama bu durumun bazı lehçelerin dikkate alınıp bazılarının dikkate alınmadığı şeklinde yorumlanması hassaten Kur'ân'ı Kerîm açısından çok da doğru olmayabilir.⁵³ Belki de söz konusu duruma, dînî veya sosyal nedenlerle belli lehçelerin diğer lehçelere ait bir takım özellikleri alarak gelişmesi ve zamanla ortak dil hâline gelmesi şeklinde bir açıklamanın getirilmesi daha sahici ve ikna edici olacaktır.

1.3. Ayet Yorumları ve Bireysel Değerlendirmeler Üzerinden Okuma

Bir ilim dalında söz sahibi olabilecek kadar ilmi birikime sahip olunduktan sonra ayrıca belli bir konu hakkında ortaya atılan görüşlerin reddedilmemesi koşuluyla sergilenen kişisel yaklaşım ve mülahazaların kabul görebileceği büyük bir olasılıktır. Bu yüzden gramer ve dil-toplum ilişkisinin boyutunu göstermesi açısından yapılmış olan birtakım bireysel açıklama ve tahlillerin aktarılması yararlı olacaktır. Kur'ân'ı Kerîm üzerinden yapılan açıklamaları ele alırsak Hz. Ömer (öl. 23/644) ve İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) nispet edilen açıklamalar önem arz etmektedir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273) *أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبِّكُمْ لَرْؤُفٌ رَحِيمٌ* "Veya onları korku (eksiklik) üzere iken yakalamayacağından emin midirler? Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyici ve çok merhametlidir."⁵⁴ mealindeki âyetin tefsiri esnasında şöyle bir rivayette bulunur: "Hz. Ömer (r.a.) minber üzerinde ilgili âyeti hazır bulunanlara sorduğunda Hüzeyloğullarından bir kişi kendisine *تَخَوُّفٍ* ifadesinin eksiklik ve noksanlık anlamına geldiğini söylemesi üzerine Hz. Ömer bu hususta Arapların şiirinden bir delil olup olmadığını sorar. Adam kendilerinden bir şâir olan Ebû Kebîr el-Hüzelî'nin *Taşığı yük dışı devenin kalkık hörgücünü, zımparanın neb'a ağacını eksilttiği gibi eksiltti.* anlamına gelen *تَخَوُّفٍ* *الرَّحْلُ مِنْهَا تَامَكَ قَرْدًا / كَمَا تَخَوُّفٍ عَوْدَ النَّبْعَةِ السَّقْنُ* şiirinden söz eder.⁵⁵ Bunun üzerine Hz. Ömer Kur'ân'ı anlama noktasında eski Arap şiirlerinden de yararlanılması gerektiği yönünde bir talimat verir."⁵⁶ İbn Abbâs'a ise "Bana Kur'ân'ın garibini (çok fazla anlaşılır olmayanı) sorduğunuzda bunu (bir de) şiirde arayın, çünkü şiir Arapların divanıdır." manasına gelen *إِذَا سَأَلْتُمُونِي عَنْ غَرِيبِ الْقُرْآنِ فَالْتَمِسُوهُ فِي الشِّعْرِ فَإِنَّ الشِّعْرَ دِيْوَانُ الْعَرَبِ* ifadesi nispet edilmektedir.⁵⁷ Buna göre

⁵² Çıkar, *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*, 58.

⁵³ Hasan 'Avn, *el-Lügatu ve'n-naħv*, 76.

⁵⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 4 Nisan 2020), en-Nahl 16/47.

⁵⁵ Bu beyit Muhadram Şair Ebû Kâ'b Temîm b. Übey b. Mukbil'in (öl. 70/689) divanında *كَمَا تَخَوُّفُ السَّيْرِ مِنْهَا تَامَكَ قَرْدًا* *تَخَوُّفٍ* şeklinde yer alır. bk. Temîm b. Übey b. Mukbil İbn Mukbil, *Divânu İbn mukbil*, thk. İzzet Hasan (Beirut: Dâru'ş-şarki'l-Arabî, 1416/1995), 283.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câm' li aħkâmi'l-Kur'ân*, 12/332.

⁵⁷ Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vaķf ve'l-ibtidâ' fi Kitâbillâh*, thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Matbûât Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1391/1971), 1/62; Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî Sa'leb, *Mecâlisu Sa'leb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harûn (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1960), 1/ 317.

gerek Hz. Ömer gerekse İbn Abbas'ın estetik bir sanat olan şiirin ritim, ses, ahenk ve biçimi dışında ihtiva ettiği kelimelerin anlam çerçevesinin bilinmesinin önemine vurgu yapmaya çalıştıkları söylenebilir. Zira İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin de (öl. 456/1064) dediği gibi şiir, hayali bir şey olmayıp Arap toplumu tarafından öteden beri nazım dışında söylenmiş olan tüm duygu, ifade ve açıklamaların kafiyeli tekrarından başka bir şey değildir.⁵⁸

Kur'ân-ı Kerîm perspektifinde bir değerlendirme Basra ekolünün en önemli simalarından sayılan Sîbeveyhi tarafından da yapılmıştır. *وَبَرَى الَّذِينَ أَوْثُوا أَلْعَلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ* “Kendilerine ilim verilenler (âlimler), Rabbinden sana indirilenin hak/gerçek olduğunu bilirler.”⁵⁹ âyetinde yer alan *هُوَ* zamirine sıfat diyenleri, *هَئِنَّا* “Hiçbir Arap tarafından zahir isme sıfat yapılmayan bu (sözcük) nasıl sıfat olabilir ki?”⁶⁰ diyerek eleştiren Sîbeveyhi gramatik tahlillerin genel dilin ifade tarzlarına tezatlık durumunu kabul etmediğini açıkça belirtir.⁶¹

Hicri dördüncü yüz yıl edebiyatçılarından olan Ebû Zeyd el-Kureşî, “*Ufak tefek kusurlar hariç, büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınanlar.*”⁶² şeklinde meal verilen *الَّذِينَ* âyetinde yer alan *الْأَ* edatına atıf harfi muamelesi yapmakta ve bu edatının atıf harfi olan “vâv” gibi değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁶³ Dolayısıyla ona göre âyete “*Büyük günahlar, çirkin işler ve ufak sayılacak hatalardan sakınanlar.*” şeklinde meal verilmelidir. İstisna edatının atıf edatı gibi değerlendirildiği hususunda *وَكُلُّ أَخٍ* şeklinde meal verilmelidir. İstisna edatının atıf edatı gibi değerlendirildiği hususunda *وَكُلُّ أَخٍ* beytini delil gösteren Kureşî'ye göre beyite *Kardeşinin ömrüne yeminim olsun ferkadân (olarak adlandırılan) yıldızlar hariç her kardeş (mutlaka) kardeşinden ayrılacaktır.* şeklinde bir mananın verilmesi doğru değildir.⁶⁴ Aslında gerek klasik sözlüklerde *الْأَ* nın vâv (و) manasında gelebileceği yönündeki bilgiler,⁶⁵ gerekse beytin öncesinde yer alan dizelerin yaşlılıktan sızlanma ve birbirlerine yakın olan her şeyin zamanla birbirlerinden

⁵⁸ Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî İbn Reşîk, *el-Umde fi mehâsini's-ş-şir ve âdâbih ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Suriye: Dâru'l-Cil, 1401/1981), 1/20.

⁵⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 4 Nisan 2020), Sebe' 34/6.

⁶⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/390.

⁶¹ Sîbeveyhi *أعطى* gibi iki mef'ûl isteyen bir fiilin, *إيأي* veya *أعطاه إيأي* gibi ikinci mef'ûlünün munfasıl olması koşuluyla ilk mef'ûlünün birinci şahıslara ait zamirden oluşma zorunluluğunun bulunmadığını söyler. Her iki mef'ûlün muttasıl zamir olması durumunda ise önce birinci şahıs zamirinin kullanılmasının gerekliliğine değinen Sîbeveyhi *أعطانيه* ve *أعطانيك* ifadelerinin *أعطاهوني* ve *أعطاكني* şeklinde dile getirilişini, toplum diliyle tezatlık oluşturduğu gerekçesiyle reddeder. bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/363, 364.

⁶² *Kur'an Yolu* (Erişim 7 Nisan 2020), en-Necm 53/32.

⁶³ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretueş'âri'l-Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, 1981), 11, 12.

⁶⁴ Kureşî, *Cemheretu eş'âri'l-Arab*, 13, 14.

⁶⁵ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1399/1979), 6/2545.

uzaklaşacağına değinmesi⁶⁶ Kureşî tarafından verilen mananın da dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

Ebû Zeyd el-Kureşî *استعينوا بالصبر والصلاة وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين* "Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir."⁶⁷ mealindeki âyette de *إن* harfine bitişmiş olan *ها* zamirinin, tesniye olmamasına rağmen hem *الصبر* hem de *الصلاة* kelimelerine döndüğünü belirtir. Öte yandan üst üste söylenen iki öznenen sonra bir tek yüklem getirilmesi her iki öznenin o yüklemle irtibatlandırılabilirliğini ifade eden Kureşî *عندك راضٍ والرأى مختلفٌ* beytinin bu duruma delil olabileceğini söyler. Çünkü beyitte *نحن* ve *أنت* öznelerinden sonra *راضٍ* şeklinde bir tek yüklem yer alması beytin *نحنُ بما عندنا راضونٌ* *Biz yanımızdaki şeylerden memnunuz, وأنت* *وما عند راضٍ* *Sen (de) yanındaki şeyden memnunsun.* şeklinde yorumlanmasını gerektirir.⁶⁸

Aktarılan bilgiler göz önünde bulundurulduğunda *عنيذ كَفَّارٍ عنيذ* âyetinde⁶⁹ yer alan *أفيا* fiiline "İkiniz atınız." şeklinde bir anlamın verilmesi salt gramer kurallarına göre doğrudur. Ama tesniye kipiyle müfred bir şahsa hitap edilebileceği yönündeki bir bilgi de ilgili âyetin yorumlanmasında göz önünde bulundurulabilir. İbn Fâris (öl. 395/1004) *باب أمر الاثنين* "Tesniye lafzıyla müfred (şahsa) emir yapılabileceği (yönündeki) bâb." başlığı altında Arapların *افعلنا ذلك* ifadesini tekil olarak kullandığını aktardıktan sonra aynı durum için *يا ابن عَفَّانِ أَنْزَجِرْ / وَإِنْ تَدَعَانِي أَحْمُ عِرْضًا مُمْتَعًا* *Ey Affân oğlu eğer beni azarlarsan ben de seni azarlarım; (beni) terk edersen (elbette ki) korunması gereken şerefimi korurum.* beytini delil olarak sunar.⁷⁰ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) de "Müfred emir kipinin tesniye kipiyle dile getirilmesi Arapların âdetidir." der.⁷¹ Bu açıdan Yüce Allah tarafından Arap toplumuna gönderilmiş olan sözlü mesajların gramatik, etimolojik ve semantik açıdan onların günlük konuşmaları ve ifade tarzlarıyla örtüşme olasılığının göz önünde bulundurulması

⁶⁶ Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Mû telifve'l-muhtelif*, thk. Fritz Krenkow (Beirut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 106.

⁶⁷ *Kur'an Yolu* (Erişim 7 Nisan 2020), el-Bakara 2/45.

⁶⁸ Kureşî, *Cemheretu eş-âri'l-Arab*, 13. İbn Fâris'in bu konuyu *هو لأثنين* *İki şeyle bağlantılı olan fiilin (onlardan) sadece birine nispet edilmesi yönündeki bâb.* şeklinde bir başlıkla ele aldığı görülmektedir. bk. Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhî'l-luğa*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ' (Beirut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1414/1993), 222.

⁶⁹ *Kur'an Yolu* (Erişim 1 Nisan 2020), Kâf 50/24.

⁷⁰ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhî'l-luğa*, 222. Şair, muhatabı Affan oğluna karşı dile getirdiği siteminde *تَدَعَانِي* ve *تَزْجُرَانِي* fiillerini tesniye olarak kullanmıştır.

⁷¹ Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 28/165.

önemlidir.⁷² Hatta kelimelerin yansıttığı anlamlarda zamanla birtakım değişimlerin kaçınılmaz olduğu⁷³ düşünülürse zorunludur.

Bu konuda önemli açıklamalarda bulunan âlimlerden birisi de Arap dili ve tefsir âlimi Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dır. O, Ma'âni'l-Kur'ân adlı eserinde *فَذَكَرْنَا لَكُمْ آيَةً فِي فِتْنَتَيْنِ التَّقَاتِ فَنُتَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ (Bedir'de) karşı karşıya gelen şu iki grupta sizin için (büyük) bir ibret vardır: Biri Allah yolunda çarpışan bir grup, diğeri ise gözleriyle bunları kendilerinin iki misli imiş gibi gören kâfir grup.*⁷⁴ mealindeki âyette *يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ* cümlesi üzerinde durmakta, Allah yolunda savaşan grubun gören, diğeri grubun ise görülen olduğu yönünde bir kanaate sahip olduğunu söyler. Müminlerin sayısı üç yüz küsur olduğuna göre⁷⁵ âyette tesniye kipiyle yer alan *مِثْلَهُمْ* ifadesinden hareketle kâfirlerin sayısının altı yüz küsur olduğunu belirtenlerin görüşlerine mesafeli durmakta ve sayısı yaklaşık dokuz yüz elli olan kâfirlerin Müslümanlar tarafından eksiksiz bir şekilde görüldüğünü söylemektedir. Çünkü toplumda iki misli anlamına gelen *مِثْلِي* sözcüğüyle beraber bir cümle kuran kişi veya kişiler kendi sayılarını da hesaplayarak konuşurlar. Örneğin bir Arap *مَعِيَ أَلْفٌ وَأَحْتَاكُ إِلَى مِثْلِي* “Yanımda bin (dirhem-lira vs.) var ve iki misline de muhtacım.” derse aslında üç bine ihtiyacı olduğunu anlatmaya çalışır. Ya da bir hizmetçi çalıştıran birisinin *أَحْتَاكُ إِلَى مِثْلِي* “Onun gibi birisine ihtiyacım var.” demesi iki hizmetçiye; *أَحْتَاكُ إِلَى مِثْلِي عَبْدِي* “Hizmetçimin (sayısının) iki katına ihtiyacım var.” demesi halinde ise üç hizmetçiye ihtiyacının olduğunu söylemeye çalışmaktadır.⁷⁶ Aslında Ferrâ'nın söylemeye çalıştığı şey şudur: “Bedir'de müminlerin sayısı üç yüz küsur olduğuna göre kâfirleri kendi sayılarının bir misli olarak görmeleri, kendi mevcut sayılarının da eklenmesi durumunda kâfirlerin sayısının altı yüz küsur; iki misli görmeleri halinde ise dokuz yüz küsur olduğunu göstermektedir.”

⁷² Kur'ân'da yer alan bazı ifade tarzlarının Arap toplumunun günlük ağzıyla benzerlik taşıdığı yönünde Ebû Zeyd el-Kureşî'nin eserinde yer verdiği *فِي الْقُرْآنِ مِثْلٌ مَا فِي كَلَامِ الْعَرَبِ* “Kur'ân'da Arapların konuşmalarıyla benzerlik arz eden ifadeler.” şeklindeki başlığın altında ilgili mevzuaya bakılabilir. bk. Kureşî *Cemheretu eş'âri'l-Arab*, 12.

⁷³ Zafer Önler, *Dil ve Kültür Üzerine Yazılar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 450, 451. Türkçeye örnek olarak Yunus Emre'nin *Saçım Çözüp benim için yaşın yaşın ağlar mısın?* dizesinde yer alan “yaşın” sözcüğünün günümüz Türkçesinde yer alan ve “ıslak” anlamına gelen “yaş” sözcüğüyle bağdaştırılıp “ıslak ıslak” şeklinde yorumlayanların yaklaşımı verilebilir. Zira bu yaklaşım eski Türkçede “yaşın” sözcüğünün “gizlemek-gizlenmek” anlamlarına geldiğini bilmemekten kaynaklanmaktadır. bk. Önler, *Dil ve Kültür Üzerine Yazılar*, 453; Musa Salan, *Tarihî Kuzeybatı Kıpçakçası Fiil Yapım Ekleri ve Tarihî Karşılaştırmalı Etimolojik Fiil Sözlüğü* (İstanbul: Hiperlink Eğitim İletişim Yayıncılık, 2019), 564.

⁷⁴ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Mayıs 2020), Âl-i İmrân 3/13.

⁷⁵ İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irrâbüh*, thk. Abdülcélil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408/1988), 1/382; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muħîṭ*, 2/411, 412

⁷⁶ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/194.

İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923) isim belirtmeden Ferrâ'nın ifadelerini olduğu gibi aktarır ve kâfirlerin Müslümanları kendilerinin iki katı gördükleri yönündeki yaklaşımlara da katılmadığını ifade eder.⁷⁷ Tefsir ve kıraat âlimi Mekkî b. Ebî Tâlib'in (öl. 437/1045) "Allah yolunda savaşan grup görendir, kâfir grup ise görülendir." şeklindeki açıklaması da Ferrâ'nın görüşüyle örtüşmektedir.⁷⁸

Ayrıca müfred, tesniye ve cemi kiplerinin birbirlerinin yerine kullanılması, soru cümlesinin ardından cevap cümlesine yer verilmemesi **تلك** ve **ذلك** ism-i işaretleri arasında bir ayrımın yapılmaması, ismi mefulün ismi fail kipi üzerinde gelmesi, birden fazla isimle ifade edilebilen kelimelerde müzekkerlik ve müenneslik olasılığının zamirlerin mercilerine yansması, **إِ** edâtının belirli şartlarda atıf edâtı olan **وَ** manasına kullanılması, belli cer harfleriyle meful alan bazı fiillerin zaman zaman müstakil olarak da kullanılması, belli şartlarda **إِ** edâtının **ع** edâtı gibi değerlendirilmesi, nehiy kipiyle dile getirilen bazı ifadelerin aslı itibariyle bir yasaklama olmadığı, emir kipinin serbestliği karşıladığı, **أُ** edâtının **بِ** ve **لَ** manasına gelebileceği, kalp kelimesinden aklın kast edilmesi, somut şey karşılığında kullanılan bir kelimenin asıl manasının dışına çıkılmadan soyut olarak da kullanılabilmesi, özel bir hitabın genelmış gibi ifade edilmesi, olumsuzluk edâtı olan **لَ** kelimesinin menfi cümlelerde zait addedilmesi, asıl itibariyle cezim yapmayan **إِ** edâtının cezim yapması, bazı fiillerin telaffuzlarında görünen hareke değişikliği, sıyak ve sıbak gözetilerek cer harflerinin birbirlerinin yerine kullanılabileceği, **أَرَادَ** ve **أَمَرَ** fiillerinden sonra sebebiyet bildiren **لَ** edâtına **أُ** manasının verilmesi gibi üslûp, ifade tarzları ve tahliller de Ferrâ'nın sıklıkla değindiği ve Arap toplumunda örnekler sunarak gerekçelendirmeye çalıştığı değerlendirmeler arasında bulunmaktadır.⁷⁹

Sonuç ve Öneriler

Şüphesiz ki dilin doğru bir şekilde öğrenilmesi gramer üzerinden gerçekleştirilmekte, belirlenen kurallar ve normlar bu sayede öğrenilebilmektedir. Özellikle belli bir dîne ait metinlerin o dine yabancı sayılanlar tarafından doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamada gramer ilminin önemi tartışılmazdır. Bundan dolayı her kadim kültürde olduğu gibi Arap

⁷⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyânun te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdussened Hasan Yemâme (Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001), 5/250, 251.

⁷⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf'an vüçûhi'l-kırâ'âtî's-seb' ve ülelihâ ve hücecihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 1/337.

⁷⁹ Ferrâ, *Mâ'âni'l-Kurân*, 1/ 89, 129, 189, 214, 218, 233, 261, 264; 2/6, 7, 15, 18, 201, 390, 391, 393; 3/24, 42, 78, 80, 90, 114, 130, 137, 157, 158, 206, 209, 219, 224, 238, 272, 289.

kültüründe de dil diğer alanlara göre daha fazla önemsenmiş ve incelenmeye değer görülmüştür.

Arap coğrafyasında ilk dönemlerde gramer ile ilgili yürütülen faaliyetlere bakıldığında gramerin belli bir bölge, kabile ve lehçe özelinde irdelenmediği gibi bu ilimde otorite olarak kabul edilen şahısların tekeline bırakılmadığı da görülmektedir. Kayıt altına alınmış bir şekilde günümüze kadar ulaşan Sîbeveyhi'nin 'el-Kitâb' isimli eseri ile ilk dönem dilci ve edebiyatçıların yazmış oldukları kitaplarda değinilen konular, başvuru örnekler ve yapılmış olan bireysel tahliller aracılığıyla böyle bir sonuca rahatlıkla varılabilir. Özellikle dil âlimlerince bazı âyetlerin tefsiri yapılırken sadece gramer kurallarına bağlı kalınmamış, sıklıkla Arap toplumunda kullanılan ifade tarzları ve kullanım biçimlerine atıfta bulunulmuştur. Yani Arapların bulunduğu bir coğrafyaya gönderilen kutsal kitabın içerik ve dil bakımından onların günlük konuşmalarından bağımsız olmadığı mesajı bazı âyetlerin gramatik ve semantik tahlili üzerinden verilmeye çalışılmıştır.

Aslında toplumların kabulüne binâen kelimelerin yeni anlamlar kazandığı tartışmaya bile açık değilken binlerce yıl öncesine ait dînî veya edebî metinlerin sadece gramerle çözülmeye çalışılması noktasında ortaya çıkan gayr-ı makul yaklaşımlar ve cevaplanması gereken soru işaretleri varken Arap gramerinin kaynak alanlarının sınırlandırılmasına gidilmesi rasyonel bir yaklaşım olmayacaktır. Bu yüzden oldukça eski bir dönemde kaleme alınmış edebî veya kutsal metinlerin o dönemin dil kültüründen koparılmasına dikkat edilmeli, gramatik, etimolojik ve semantik tahlillerin özelde Arap toplumunun konuştuğu dile genelde sosyo-kültürel dinamizme tezatlık arz etmemesine özen gösterilmelidir. Ayrıca bu tür yaklaşımlar gramerden bir ödün verme değil, geniş dayanak çerçevesinden yararlanma olarak değerlendirilmelidir. Aksi bir bakış açısının akademi ve ilmî gelişime herhangi bir katkı sunmayacağı da açıktır.

Kaynakça

- Abdülvâhit, Muhammed Edîb. *el-Mu'cem fi'l-esâlîbi'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye*. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1420/1999.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Âmidî, Hasen b. Bişr. *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*. thk. Fritz Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Avn, Hasan. *el-Lügatu ve'n-naħv*. b.y. Câmî'atü'l-İskenderiye, 1952.
- Cengiz, Emin. *Endülü's Tefsirinde Filolojik Yaklaşımlar İbn Ebî Zemenin Örneği*. ed. İbrahim Baz, Yaşar Acat. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı*. Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Çıkar, Mehmet Şirin. Temel Kaynakları Bağlamında "İlmü'l-Edeb" Terimi ve İçeriği". *NÜSHA Şarkıyat Araştırmaları Dergisi*, 5/19, (2005), 48-57.
- Dilaçar, Agop. *Gramer: Tanımı, Adı, Kapsamı, Türleri, Yöntemi, Eğitimdeki Yeri ve Tarihçesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 2. Basım, 1989.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Baħrû'l-muħîṭ*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcut-Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Fehrî, İbrahim b. Ebi'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Kenzü'l-küttâb*. thk. Hayat Kâre. 2 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: el-Mecma'u'l-İlmî, 1425/2004.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Ma'âni'l- Ķur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ahmed Yusuf Necâfi. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 3. Basım, 1403/1983.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî. *Ķâmûsu'l-misbâhi'l-münîr fi ģarîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Râfi'î*. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tabbâ' ve'n-Neşr, 1435/2014.
- Gül, Gülbahar. "Birey Toplum Eğitim ve Öğretmen", *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 1, (2004), 223-236.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Dürreti'l-ğavvâş*. thk. Abdulhafiz Ferağlî-Ali el-Karnî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1417/1996.
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Hudson, D. *İlmü'l-lügati'l-ictimâ'î*, çev. Mahmud Ayyâd Kahire: Âlemü'l-Kutub, 2. Basım, 1990.
- İbn Abdürabbih, Ahmed b. Muhammed. *el- 'İkdü'l-ferîd*. thk. Mufîd Muhammed Kamîha. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Âkîl, Abdullah b. Abdirrahmân b. 'Akîl. *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamî. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1400/1980.
- İbn Cinnî, Osmân b. Cinî el-Mevsilî. *el-Ĥaşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Necâr. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Cinnî, Osmân b. Cinî el-Mevsilî. *el-Münşif*. thk. İbrâhim Mustafa-Abdullah Emîn, 3 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1373/1954.
- İbn Dürüsteveyh, Abdullah b. Ca'fer b. Dürüsteveyh. *Taşhîhu'l-Faşîh*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn-Ramazan Abdüttevâb. Kahire: 1425/2004.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *eş-Şâhibî fi fıkhî'l-luĝa*. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1414/1993.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Muĝaddimetu ibn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Belhî, 1425/2004.

- İbn Hişâm, Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm. *Şerhu Şüzûri'z-zeheb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl 'Aşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik. *Elfiyyetu İbn Mâlik*. thk. Süleyman b. Abdülaziz el-'Uyûnî. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1428/2007.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 20 Cilt. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1431/2010.
- İbn Mukbil, Temîm b. Übey b. Mukbil. *Dîvânü İbn mukbil*. thk. İzzet Hasan. Beyrut: Dârü's-şarki'l-Arabî, 1416/1995.
- İbn Reşîk, el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî. *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Suriye: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1401/1981.
- İbn Sîde, Alî b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhtû'l-a'zam*, thk. Abdülhamit Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed. *Lüma'u'l-edille fişûli'n-nahv*. thk. Said el-Afgânî. Suriye: Matba'atu'l- Câmi'ati's-Sûriye, 1377/1957.
- İbnü'l-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî. *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ' fî Kitâbillâh*. thk. Muhyiddîn Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Dımaşk: Matbûât Mecmaî'l-Lugati'l-Arabiyye, 1391/1971.
- İbnü'l-Hâcib, Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr. *el-İzâh fî şerhi'l-Mufaşşal*. thk. Mûsâ Binây el-Alîlî. 2 Cilt. Bağdad: Matba'atü'l-'Anî, 1402/1982.
- İbnü'l-Haşşâb, Abdullâh b. Ahmed el-Haşşâb. *el-Mürtecel fî şerhi'l-cümel*. thk. Ali Hayder, Dımaşk: Mektebetu Macma'î'l-Luga'l-Arabiyye, 1392/1972.
- İbnü'l-Müeddib, Muhammed b. Said. *Değâikü't-taşrif*. thk. Hatim Salih ed-Dâmin, Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1425/2004.
- İbnü's-Serrâc, Muhammed b. es-Serî. *el-Uşûl fi'n-nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1417/1996.
- İbnü's-Şecerî, Hibetullah b. Alî b. Muhammed. *Emâlî ibni's-Şecerî*. thk. Muhammed et-Tannâhî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1413/1992.
- İnanç, Yonis. "Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstîşâd Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 1-25. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219892>
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 36. Basım, 2019.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an-ı Anlamaya Katkısı: Hicri İlk Üç Asır*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/240794>
- Kur'an Yolu*, Erişim 20 Nisan 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câm' li aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mansûr b. Felâh en-Nahvî, İbn Felâh, *el-Muğni fi'n-nahv*. thk. Abdurrezzâk Abdurrahman es-Sa'dî. 3 Cilt. Mekke: Ümmülkura Üniversitesi, 1404/1984.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve ḥucejihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1404/1984.
- Müberred Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil*. thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1412/1992.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. 4 Cilt. Kahire: 1415/1994.
- Önler, Zafer. *Dil ve Kültür Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Perek, Faruk Zeki. *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları: Gramerin Doğuşu*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1961.

- Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'leb, Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî. *Mecâlisu Sa'leb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harûn. 7 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1960.
- Safedî, Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut-Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Salan, Musa. *Tarihî Kuzeybatı Kıpçakçası Fiil Yapım Ekleri ve Tarihî Karşılaştırmalı Etimolojik Fiil Sözlüğü*. İstanbul: Hiperlink Eğitim İletişim Yayıncılık, 2019.
- Sîbeveyhi, 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâneçî, 1408/1988.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'ihâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'd-Dâri't-Turâs, 3. Basım, 2008.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Behcetü'l-merzıyye*, thk. Ali es-Seyyâh. 2 Cilt. b.y. Dâru'l-'Ulûm, 1433/2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ğur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî-Abdüssened Hasan Yemame. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422/2001.
- Tantâvî, Ahmed. *Neş'etü'n-nağv ve târihu eşheri'n-nuhat*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1995.
- Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kirâatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015. UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp 407341
- Terabichi, Georges. *Nağd-u nağdi'l-aqli'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1998.
- Ukberî, Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *el-Mesâ'ilü'l-ğilâfiyye fi'n-nağv*. thk. Abdulfettâh Selîm. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 3. Basım, 1428/2007.
- Ukberî, Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nağviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahman el-Useymîn. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1995.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-ğâmûs*. thk. Abdülkerim el-Azbâvî, 40 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-'İlmî li's-Sekâfe, 1421/2000.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-ğur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1408/1988.
- Zeccâcî, Abdurrahmân b. İshâk. *el-İzâh fi 'ileli'n-nağv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 3. Basım, 1399/1979.



Arap Hristiyanlığı: Kısa Bir Tarih
Arab Christianity: A Short History

Alexander TREİGER

Doç. Dr., Dalhousie Üniversitesi, Dinî Araştırmalar Programı
Assistant Professor, Dalhousie University, Religious Studies Program

Çeviren/Translated by
Recep AYDOĞMUŞ

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
recep1994.43@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4791-470X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 14 Temmuz/ July 2020

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Kasım/ November 2020

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2020

Cilt / Volume: 11 **Sayı / Issue:** 25 **Sayfa / Pages:** 763-786

Atıf / Cite as: Treiger, Alexander. "Arap Hristiyanlığı: Kısa Bir Tarih [Arab Christianity: A Short History]". çev. Recep Aydoğmuş. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 11/25 (December 2020), 763-786. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.769616>

Etik Beyanı / Ethics Declaration: Bu makalede bilimsel araştırma ve yayın etiği ilkelerine riayet edilmiştir. İlgili kurumdan çeviri izin onayı alınmıştır. Makale etik izin gerektirmeyen bir çalışma olup en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir./ In this article, the principles of scientific research and publication ethics are respected. Translation permission approval was obtained from the relevant institution. The article is a study that does not require ethical permission. It has been reviewed by at least two referees and was confirmed that it did not contain plagiarism.

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Giriş¹

Arapça konuşanlar, İncil'in vaazını işiten ilk halklar arasındaydı.² Onlar ilk Pentakost'a³ şahitlik ettiler ve vizyon geçirdikten hemen sonra Arabistan'ı (Bugünkü Ürdün) ziyaret eden havari Pavlus'u işittiler.⁴ İslam'ın ortaya çıkışından önce her ne kadar birkaç Arap kabilesi Hıristiyanlığı kabul etmiş ve hiç şüphesiz Arapçayı kendi dini pratiklerinde kullanmış olsalar da Arapçanın Hıristiyan yazınsal dili olarak kullanımı, İslam'ın Ortadoğu'yu fethi ile başladı.⁵ On üç yüzyıldan daha fazladır, yedinci yüzyıldan günümüze kadar, büyük ölçüde İslam'ın tanımladığı bir dilde Hıristiyan inancını dile getirme ve ilan etme mücadelesi, Arap topraklarındaki Hıristiyan toplumların özgün karakterlerinin büyük kısmını oluşturdu.

1. Arap Hıristiyanlığı: Kısa Bir Tarih

1.1. İslam'dan Önce ve Kuran'da Arap Hıristiyanlığı

Arap topraklarındaki Hıristiyanların soyu iki tür topluluktan gelmektedir. İslam'ın ortaya çıkışından önce Hıristiyanlığı kabul eden bedevî ve hadarî Araplar ile çok daha büyük oranda İslamî fetihlerle beraber zamanla Araplaşmış, aslen Âramîce (Süryanîce), Grekçe ya da Kıptîce konuşan Ortadoğu yerlisi Hıristiyan topluluklar.

Arap yarımadası sınırlarındaki Arap kabilelerinin Hıristiyanlaşması İslam'dan çok önce başladı. Gassâniler Arabistan'ın kuzeyinde, Lahmîler ise Kuzeydoğusunda beşinci yüzyıla kadar sırasıyla Miafizit ve "Nestûrî" oldular ve Bizans ile Sâsânileri Arap istilalarına

¹ Bu makalenin kaynağı için bk. Augustine Casiday (ed.). *The Orthodox Christian World* (London: Routledge, 2012), 89-104.

² Samuel Noble'a (Yale Üniversitesi) bu makalenin ilk taslakları hakkında yaptığı değerli yorumları, önemli referansları ve birkaç paragrafın okunuşu hakkında yaptığı nazik yardımından ötürü minnettarım.

³ Elçilerin İşleri, 2/11.

⁴ Galatyalılar, 1/17.

⁵ Her ne kadar tamamı güncel olmasa da Georg Graf'ın "Geschichte der christlichen arabischen Literatur" (Hıristiyan Arap Literatürü Tarihi) (1944-53) isimli devasa eseri Hıristiyan Arap literatürünün klasik eseri olarak kalmaya devam ediyor. Arap Ortodoks toplumu literatürü için Graf'ın Geschichte isimli eseri J. Nasrallah 1983-89 ve 1996 (diğer ciltler henüz yayımlanmamış) ile birlikte kullanılır; ayrıca bk. Noble ve Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700): An Anthology of Sources*, 2014 ve Panchenko, *Blizhnevostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom: Pervye tri stoletija (1516-1831)*, 2012. Müslüman-Hıristiyan ilişkileri ile ilgili metinler için D. Thomas, B. Roggema ve A. Mallett, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, 2009 vazgeçilmezdir. Hıristiyan Arap literatürü hakkındaki aşağıdaki kısa araştırmalar yararlıdır: Coquin, *Arabic Christian Literature*, 2000; Samir, *Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period*, 1991; D. Thomas, *Arab Christianity*, 2007; Troupeau, *La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIIe siècle*, 1971. Ayrıca Teule ve Schepens'e, *Christian Arabic Bibliography 1990-95*, 2005; *Christian Arabic Bibliography 1996-2000*, 2006 ve *Christian Arabic Bibliography 2001-2005*, 2010 bakınız.

karşı koruyan “tampon devletler” olarak işlev gördüler.⁶ Nesturi Hristiyanlığı İran körfezi kıyıları boyunca Beyt Qatraye'nin sahil kesiminde yaşamaktaydı. (Yedinci yüzyılın meşhur Doğu Süryani münzevi yazarı Süryani İshak bu bölgeden gelir.)⁷ Güneybatı Arabistan'daki Necran Vahasında Aksum Etiyopya Krallığına bağlı büyüyen bir Miafizit Hristiyan topluluğu vardı. Necran Hristiyanları 523 yılında Yahudi Kralı Yusuf Zûnüvâs'ın zulmüne maruz kaldı ve kralları Haris dâhil birkaç yüz Hristiyan şehit edildi.⁸ Bunun devamında Etiyopya'dan gelen askeri müdahalenin ardından Necran'daki Hristiyanlık yeniden toparlandı ve bu toplum, İslam'ın ikinci halifesi Ömer (634-644) tarafından Arabistan'dan nihai olarak çıkartılana kadar varlığını sürdürdü.

Yedinci yüzyılın başlarında Arabistan'ın merkezi Hicaz ve Necd'de de bir miktar Hristiyan varlığı söz konusuydu ve inancını değiştiren insanları hidayet etmek için oldukça belirgindiler. Nitekim Müslüman geleneği bize örneğin, Hz. Muhammed'in ilk hanımının kuzeni Varaka b. Nevfel'in İslam'dan önce Hristiyan olduğunu ve Hristiyan kutsal metinleri konusunda oldukça bilgili olduğunu anlatır.⁹ Bu anlatım, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir Hristiyan tarafından onaylanması şeklinde apolojik amaçlarla kullanılmış olmasına rağmen, yine de Müslüman tarihçilerin İslam peygamberinin bir akrabasının Hristiyanlığa geçmiş olduğunu makul kabul etmeleri açısından dikkat çekicidir.

Kuran sık sık Hristiyanlara, ki bunlar Arap Yarımadası'nın Hristiyan Araplarıdır, değinir, onları muhatap alır ve onlara karşı polemik yapar. (Onlara “en-Nasârâ”, “Nasıralılar” ya da bir ayette “Ehlü'l-İncîl”, yani “İncil Halkı” der.) Her ne kadar geçmişte bu Hristiyanların, Hristiyanlığın heretik bir versiyonunu benimsediklerine dair görüşler olsa da söz gelimi Meryem'in teslisin unsurlarından biri kabul edilmesi gibi, şu an bu Hristiyan Arapların, elbette yedinci yüzyılın başlarından sonra ortaya çıkan mezhepler

⁶ T. Hainthaler, *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*, (Leuven: Peeters, 2007.)

⁷ Sebastian Brock, “From Qatar to Tokyo, by Way of Mar Saba: The Translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)”, *ARAM* 11-12 (1999-2000), 475-84 ve Sebastian Brock, “Syriac Authors from Beth Qatraye”, *ARAM* 11-12 (1999-2000), 85-96.

⁸ Irfan Shahid, *The Martyrs of Najran: New Documents*, Société des Bollandistes, (Brussels: 1971) ve J. Beaucamp vd., “La persecution des chretiens de Nagran et la chronologie himyarite”, *ARAM* 11-12 (1999-2000), 15-83.

⁹ C. F. Robinson, “Waraka b. Nawfal”, *Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: Brill, 2000-2002), 11/142-143 ve G. Osman, “Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina”, *Muslim World* 95/1 (2005), 67-80.

istisna olmak üzere, günümüzde bildiğimiz Ortadoğu Hıristiyanlığıyla aynı mezheplere bağlı oldukları genel olarak kabul edilmektedir.¹⁰

Kuran, her ne kadar Hıristiyanları Yahudiler ve diğer bazı dini gruplarla beraber “Ehli Kitap” arasında kabul etse ve hatta Hıristiyanların Müslümanlara karşı Yahudilerden ve müşriklerden daha yakın olduklarını bildirirse de, “çünkü onlar içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar”(el-Mâide 5/82) yine de Hıristiyanlığın temel inanç esaslarına karşı oldukça eleştireldir. Kuran, teslis (el-Mâide 5/73) ve enkarnasyon şeklindeki Hıristiyan görüşlerini reddeder. İsa’yı “Mesîh”, “Tanrının elçisi” hatta “Meryem’e ilka ettiği Tanrı kelamı” ve “Tanrıdan bir ruh” olarak ele almakla beraber yine de o, İsa’nın Tanrıoğlu ve Tanrısal olduğunu kesin olarak reddeder; Mesih’in tanrısallığı hakkındaki Hıristiyan inancı haksız bir aşırılık olarak ele alınır (en-Nisâ 4/171). Kuran İsa’nın bir bakireden doğduğunu (Meryem 19/22) mucizeler gösterdiğini ve “Kutsal Ruh” ile desteklendiğini (el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110) (çoğunlukla melek Cebrail ile eşit görülmüştür) doğrular; fakat onun çarmıhta öldüğünü ve ölümden dirildiğini reddeder. Çok bilinen bir Kuran ayeti-doketik bir tarzda- İsa’nın insanlara sadece çarmıha gerilmiş gibi göründüğünü iddia eder; gerçekte ise Tanrı onu kendi katına yükseltmiştir (en-Nisâ 4/157). Bu nokta yüzyıllar boyunca Hıristiyan-Müslüman polemiklerinde bıktırarak ölçüde tekrar edilecektir.

1.2. İslam Fetihleri ve Ortadoğu Hıristiyanlığına Etkileri

Ortadoğu’daki İslam fetihlerinin ardından, “Oryantal” patriklikler şeklinde de isimlendirilen İskenderiye, Antakya ve Kudüs Hıristiyanları, yine Sâsâni İmparatorluğu, Kuzey Afrika ve İspanya Hıristiyanları-ki dünyadaki Hıristiyan nüfusunun yaklaşık yüzde ellisi olduğu tahmin edilmektedir- kendilerini İslam yönetiminin altında buldular.¹¹

Bu, birkaç yönden yeni bir realite yarattı. İlk olarak, Yahudiler ve diğer dini topluluklar gibi Hıristiyanlar da gelişen İslam imparatorluğu içinde “bağımlı azınlıklar” oldular (ehlü’z-zimme ya da zimmîler).¹² Baş vergisi (cizye) ödeme karşılığında dinî özerklik tanınmış ve askerlik hizmetinden muaf tutulmuş olmakla beraber yine de onlar bir takım katı kısıtlamalara tabi tutuldular. Bu kısıtlamalar eski kilise ve manastırları restore etmeme ve yenilerini inşa etmeme, Müslümanlar arasında dinlerini yaymama, akrabası olsa dahi hiç

¹⁰ S. Griffith, “Syriacisms in the “Arabic Qur’an”: Who Were Those Who Said “Allah Is Third of Three” according to al-Ma’ida 73?”, A Word Fitly Spoken, ed. M.M. Bar-Asher vd. (Jerusalem: Mekhon Ben-Tsevi le-heker kehilot Yisra’el ba-Mizrah, 2007), 83-110.

¹¹ S. Griffith, The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam (Princeton: NJ: Princeton University Press, 2008), 11.

¹² A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam (Beirut: Imprimerie Catholique, 1995)

kimsenin İslam'a girmesine engel olmama yasaklarını içermekteydi. Hristiyanlar ayrıca ata binmekten, kılıç taşımaktan ve daha genel kapsamda giyim, konuşma ve davranışların da Müslümanlara benzemekten menedilmişlerdi. Bunun yerine onlardan karakteristik bir kemeri de kapsayan (zünnar, Grekçe zonarion kelimesinden gelir) kendilerine özgü elbiseler giymeleri ve kendilerini Müslümanlardan ayırt etmeleri bekleniyordu. Düzenli bir şekilde uygulanmamakla beraber bu kurallar, yine de her zaman kitaplarda yer aldı ve Müslüman yöneticilerin takdirine bağlı olarak herhangi bir zamanda uygulanabildi; söz gelimi Abbasi halifesi Mütevekkil (847-861) ve Fâtımî halifesi Hâkim (996-1021) tarafından büyük bir gaddarlıkla uygulandığı gibi.

İkinci olarak, eskiden Bizans'ın doğu illerinde yaşayan Hristiyan topluluklar ile Bizans'ın geri kalanı arasındaki bağlar koptu ya da en azından sürdürülmesi zorlaştı ve bu topluluklar ilk defa kendilerini daha doğuda, önceki Sasani topraklarında yaşayan Hristiyanlarla tek devlet yönetimi altında entegre olmuş buldular. Kadıköy görüşünü savunanları destekleyip, Miafizit görüşü benimseyenlere zulmeden Bizanslılar ile Doğu Kilisesi'ni destekleyen Sâsânilerin aksine Müslüman yöneticiler kiliseler arası bölünmeleri önemsemediler ve çeşitli Hristiyan gruplar arasında ayrımcılık yapmadılar.¹³ Bu, farklı inançlara sahip Hristiyanların kendi doktrinlerini rakip Hristiyan gruplar ve yine Müslümanlar tarafından gelen saldırılara karşı savunmak ve bu gruplara karşı polemik yapabilmek amacıyla politik güç ve tanınırlık adına rekabet etmek zorunda oldukları bir durum yarattı. Böylece hem Hristiyanlar arası hem de Hristiyanlar ve Müslümanlar arası polemikler İslamî dönemde Hristiyan dini literatürünün göze çarpan bir özelliği oldu.

Üçüncü olarak, İslam fetihlerinden sonra Müslüman imparatorluğu dönemi boyunca Hristiyan nüfusun Araplaştırılması süreci başlamış oldu. Bu olguya karşı tepkiler karışık. Müslüman İspanya'sında Paulus Alvarus (ö. 860) Hristiyanların Latinceyi unutup onun yerine Arapçayı benimsemelerinden yakındı.¹⁴ Benzer yakınmalar Kıptîce ile ilgili olarak Mısır'a ait *Kalamunlu Samuel'in Kehanetleri*'nde (aslen Kıptîce yazılan fakat ironik olarak günümüze Arapça olarak ulaşan bir metin) seslendirilmişti.¹⁵ Öte yandan henüz sekizinci yüzyılda, Filistin manastırlarındaki Kadıköy yanlıları edebi bir dil ve teolojik açıklamaların

¹³ M. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Piscataway: NJ: Gorgias Press, 2005), 346.

¹⁴ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 152.

¹⁵ Bk. J. R. Zaborowski, "From Coptic to Arabic in Medieval Egypt", *Medieval Encounters* 14/1 (2008), 15-40; A. Papaconstantinou, "They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in It: Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab Conquest", *Le Museon* 120/3-4 (2007), 273-299; S. Rubenson, "Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt", *Medieval Encounters* 2 (1996), 4-14.

giderek Grekçe ve Ârâmîce'nin yerini alan önemli bir aracı olarak Arapçayı hevesli bir şekilde benimsemişlerdi bile.¹⁶ Doğu İslam dünyasındaki diğer Hristiyan gruplar aynı şekilde davrandılar ve dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde artık Arap dilinde başarılı ve çeşitlilik sahibi bir Hristiyan teolojik literatürüne sahiptik.

Dördüncü olarak, Araplaşmaya çok daha yavaş fakat kalıcı bir İslamlaşma süreci eşlik etti. Sosyal ve ekonomik faktörler özellikle Abbasi döneminin başlangıcından (750) itibaren Hristiyanların yeni dine girmesine sebep oldu. İslam'a girmek onları cizye ödemekten muaf tuttu ve sosyal durumlarını yükseltti.¹⁷ İslam'dan dönmek Müslüman hukukunda ölümlerle cezalandırılırdı ve bu doğrultuda biz birkaç Hristiyan'ın İslam'a girip sonra yeniden Hristiyanlığa döndüğünü ve Müslüman yetkililer tarafından şehit edildiğini bilmekteyiz.¹⁸ Bu tarz şehitlik öyküleri Hristiyan yetkililerce ilk etapta kendi cemaatlerini İslam'a girmekten vazgeçirmek için önemli bir vasıta olarak kullanıldı.

Bu nedenle erken İslamî dönemde Hristiyanların ilk olarak; fetihlerin dünyanın sonunun çok yakın olduğunun bir işareti ve günahlarına karşılık ilahi bir ceza olarak gören apokaliptik eserler yazarak, İslam fetihlerine karşılık vermeleri şaşırtıcı değildir.¹⁹ Ancak dünyanın sonunun gelmediği ve Müslüman yönetimin kalıcı olduğu anlaşıldıkça Hristiyanlar, yeni realiteye hatırı sayılır bir ustalıkla adapte oldular. Hristiyanların, Müslümanların, Yahudilerin ve diğer dinî grupların yüzyıllar boyunca bir tür "çoğulcu denge" (plüralist equilibrium) (William Dalrymple'a ait bir terim, bazen "convivencia" olarak da adlandırılır) içinde varlıklarını beraberce sürdürdüklerini söylemek adilâne olur. Bu ortamda Hristiyanlar, önemli ölçüdeki toplumsal baskılara rağmen dinî bir topluluk olarak tutunabilmişlerdir. Dinler arası statüko genel olarak korundu, fakat Ortadoğu Hristiyan topluluklarına dikkat çekici, kalıcı zararlar veren ve aşamalı olarak düşüşlerine sebep olan ciddi bozulmalar da vardı.

¹⁶ S. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Aldershot: Ashgate, 1992); S. Griffith, *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period* (Aldershot: Ashgate, 2002); Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 45-74; M. Levy-Rubin, "Arabization and Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period", *Sharing the Sacred*, ed. A. Kofsky-G. G. Stroumsa (Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1998), 149-162; K. Leeming, "The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites", *ARAM* 15 (2003), 239-246; D. J. Wasserstein, "Why Did Arabic Succeed Where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muhammad", *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 257-272.

¹⁷ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 34-35, Zuqnin Kroniği bağlamında; S. Griffith, "Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam", *SEERI* 7 (Kottayam, 1995), 6.

¹⁸ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 147-153; R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Princeton: NJ: Darwin Press, 1997), 336-386.

¹⁹ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 23-35.

1.3. On Dokuzuncu Yüzyıla Kadar Hıristiyan Araplar

Emevîler dönemi boyunca halifeler yeni fethedilen bölgelerde İslam adına kamusallaştırmaya yönelik ilk girişimlerini yapıyorlardı. Abdülmelik döneminde (685-705) Kudüs'teki Kubbetü's-Sahra ve oğlu Velîd döneminde (705-715) Şam'daki Emevî Camisi'nin inşasında bu açıkça görülmektedir. Bunların ilki Harem-i Şerif üzerinde şehirdeki Hıristiyan kiliseler ile rekabet etmesi için inşa edilmiş, teslis ve enkarnasyon gibi Hıristiyan inançlarını eleştiren Kuran ayetleri ile bezenmişti.²⁰ İkincisi ise Kadıköy yanlılarından alınan Vaftizci Yahya Kilisesi'nin yerine inşa edilmişti. 721 yılında halife 2. Yezid (720-724) kamuya açık alanlarda haç ve ikonların teşhir edilmesini yasaklayan ve onların imha edilmesini emreden kısa ömürlü bir ferman yayımladı. Bu durum halifelige bağlı bulunan Hıristiyan nüfusu etkilerken aynı şekilde Bizans'taki ikonoklast hareketin başlamasına etki etmiş olabilir.²¹ Bununla birlikte Hıristiyanlar toplumdaki imtiyazlı pozisyonlarını korudular; zira bu devlet memurlukları ve idari görevler açısından kaçınılmaz bir durumdu.

Abbasiler devrinde, Şam'da olan halifelik merkezi yeni kurulan başkent Bağdat'a taşındı. Bu değişim geleneksel olarak Irak merkezli olan Doğu Kilisesi için yararlı olurken, özellikle idari işlerdeki hizmetleri Emevîler tarafından hevesle aranan Kadıköy yanlıları gibi Hıristiyan gruplar için pahalıya mal oldu. Doğu Kilisesi Katolikos'u I. Timothy (780-823), Abbasi sarayına daha yakın olmak için patriyarklık merkezini eski Sâsâni başkenti Selevkiya Tizpon'dan (Seleucia-Ctesiphon) Bağdat'a taşıdı. Bu dönem boyunca Hıristiyanlar, devlet memuru, hekim ve daha önemli ölçüde felsefi, bilimsel ve tıbbî çalışmaları Grekçe ve Süryaniceden Arapçaya aktaran tercümanlar olarak yeni gelişen İslam toplumuna önemli katkılar sundular.²²

Bizans'ın 969'da Antakya ve civarını geri alması o bölgedeki Arap Ortodoks toplumu açısından çok önemli bir dönem başlattı.²³ Açıklığa kavuşturmak için şunu not etmek gerekir

²⁰ O. Grabar, *The Dome of the Rock* (Cambridge: MA: Belknap Press, 2006); A. Kaplony, *The Haram of Jerusalem, 324-1099* (Stuttgart: Franz Steiner, 2002)

²¹ S. Griffith, "Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times", *Die Welt der Gotterbilder*, ed. B. Groneberg-H. Spieckermann (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2007), 347-380.

²² D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early "Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th centuries)* (London: Routledge, 1998); Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 106-28.

²³ K. Ciggaar-M. Metcalf, *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean, I: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality* (Leuven: Peeters, 2006); H. Kennedy, "Antioch: From Byzantium to Islam and Back Again", *The Byzantine and Early Islamic Near East, Essay VII* (Aldershot: Ashgate, 2006); K. P. Todt, "Notitia und Diozesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jh.", *Orthodoxes Forum* 9 (1995), 173-185; K. P. Todt, "Region und griechisch-orthodoxes

ki “Arap Ortodoks” ile Arapça konuşup Bizans ayinlerini yapan Ortodoks Hıristiyanlar kastedilmekte olup (Arapçada, “Rum” (Bizans) Ortodoks) bunlar geleneksel olarak Melkitler olarak adlandırılmaktadır.²⁴ Fakat günümüzde Melkit terimi Bizans ayinlerini uygulayan Doğu Katolik Kilisesi için kullanılmaktadır. İngilizcede Arap Ortodoks ifadesi yanlışlıkla ya “Grek” Ortodoks (ne etnik olarak Grek ne de zorunlu olarak Grekçe eğitilmiş olmalarına rağmen) ya da “Antakya” Ortodoks (hepsi değilse de çoğunun bağlı olduğu Antakya Patrikliğine referansla) olarak isimlendirilmektedir. Arap Ortodokslar Bizans ile yeniden birleşmek için kendi patristik miraslarını Arapçaya çevirmek üzere büyük bir girişim başlattı. Bu çeviriler daha sonra bütün toplumlar içindeki Hıristiyanlar, özellikle Kıptiler tarafından kullanıldı hatta sonraları onlardan bazıları Etiyopyacaya çevrildi.

Bizans’ın Antakya’yı geri alması Fatımîlerin Filistin’i ele geçirmesi ile aynı zamana denk geldi. Fatımî yönetimi Mısır ve Suriye’deki Hıristiyanlara ve genel olarak azınlıklara karşı (yukarıda da bahsedilmiş olan Halife Hâkim dönemi istisna) hoşgörülüydü. Mental olarak dengesiz olan bu hükümdar iktidara gelince Mısırlı Hıristiyanlara (hem Kıptî hem de Arap Ortodokslara) ve Yahudilere karşı ağır işkenceler başlattı. Onun politikaları Filistin Hıristiyanlarını da etkiledi ve o 1009 yılında Kudüs’teki Kıyamet Kilisesi’nin (Holy Sepulcher) yıkılmasını (daha sonraları Bizans desteği ile yeniden inşa edildi) emretti. Bazı diğer kiliseler de ya yıkıldı ya da camiye dönüştürüldü. Bu dönemde Mısır ve Filistinli pek çok Hıristiyan (kroniği bu olaylar hakkındaki ana kaynaklardan biri olan ünlü tarihçi Yahya el-Antakî dâhil) Bizans yönetimindeki Antakya’ya kaçtı.

Haçlı seferleri sırasında, muhtemelen Suriye ve Filistin’de hâlâ büyük çoğunluğu oluşturan Hıristiyanlara kuşku ve anlaşmazlıkla yaklaşıldı. Çünkü bu yerli Hıristiyanların sahip olduğu Arap ve Süryani kültürü, onları adeta Müslümanlardan ayırt edilemez hale getirmişti. Dahası, Latin kilisesinin bakış açısına göre heretik olmaları, her ne kadar Frenkler ile yerliler arasında bir çeşit ortak yaşam biçimi gelişmiş olsa da, onları Frenklere göre aşağı kılıyordu.²⁵ Erken dönemde yerli Hıristiyanların başına gelenler Müslüman nüfusun başına

Patriarchat von Antiocheia in mittel- byzantinischer Zeit”, Byzantinische Zeitschrift 94 (2001), 239-267; K. P. Todt, “Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien. . . (635-1365)”, Le Muséon 119/1-2 (2006), 33-88; V. V. Krivov, “Arab-Christians in Antioch in the Tenth-Eleventh Centuries [in Russian]”, Traditions and Heritage of the Christian East, ed. D. E. Afinogenov-A. M. Muraviev (Moscow: Indrik, 1996), 247-55.

²⁴ S. Griffith, “The Church of Jerusalem and the “Melkites”: The Making of an “Arab Orthodox” Christian Identity in the World of Islam, 750-1050”, Christians and Christianity in the Holy Land, ed. O. Limor- G. G. Stroumsa (Turnhout: Brepols, 2006), 173-202.

²⁵ J. Praver, “Social Classes in the Crusader States: The “Minorities”, A History of the Crusades, The Impact of the Crusades on the Near East, ed. N. P. Zacour-H. W. Hazard (Madison: WI: University of Wisconsin Press,

gelenlerden daha iyi değildi. Örneğin 1098 yılında Antakya'nın kuşatılması sırasında haçlılar hem Müslümanları hem de Hıristiyanları ayırım gözetmeden katlettiler.²⁶ Haçlılar daha sonra Süryani Ortodoks ve Ermenilere, Bizans'a sempati duyduklarından şüphelendikleri Grek ve Arap Ortodokslara davrandıklarından daha iyi muamelede bulundular. Öyle ki Süryani Ortodokslar tarihte ilk defa Kudüs'teki Kıyamet Kilisesi içerisinde kendi şapellerine sahip oldular.²⁷ Aynı şekilde haçlıların yönetimi altında Lübnan Dağı'ndaki Marûnîler 1182 yılında resmen Roma ile birleştiler.

Hıristiyanlar, Selçuklular ve Eyyûbilerin yönetimi altında nispeten güvendediler ve Moğolların yönetimi altında kısa süreli bir rönesansın tadını çıkardılar.²⁸ Moğollar 1258 yılında Bağdat'ı yıktı ve Abbasi hilafetini devirip, on binlerce insanı öldürdüler. Fakat Moğol hükümdarı Hülâgü (1256-1265), Hıristiyan olan karısının şefaati sayesinde Hıristiyanları öldürmekten kaçındı. Moğol hükümdarlar başlangıçta Hıristiyanlara karşı hoşgörülü davranmış, cizyeyi kaldırmış, kiliselerin onarılmasına müsaade etmişlerdi ve Hıristiyanlığa geçmeyi düşünüyorlardı. (Bazı Moğol kabileler; Uygurlar, Naymanlar ve Keraitler zaten Nestûri Hıristiyan idiler.) Bu gerçekleşmeyip Hıristiyanlık yerine İslam'a girdiklerinde; Irak'taki Hıristiyanlar, Müslüman çoğunluk tarafından Moğolların imtiyazlıları ve müttelikleri olarak düşünüldüğünden kanlı bir misillemeyle karşı karşıya kaldılar.

1260 yılında Filistin'deki Ayn Calut'ta Moğollara karşı kesin bir zafer kazanan Memlükler sekiz yıl sonra Antakya'yı kuşatıp; Frenkler'den aldılar. Bu esnada Hıristiyan halkı öldürdüler ve köleleştirdiler, kiliseleri ve civardaki manastırları (Ünlü, Mucize Sahibi Aziz Simon Manastırı dâhil) yıktılar.²⁹ Bu yıkımla harap olan Antakya Patrikliği'nin yüz yıl daha kalıcı bir merkezi olmadı; ancak; 1365'te Şam'da kalıcı olarak yeniden kuruldu ve günümüze kadar geldi.³⁰

1985), 5/59-115; C. MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007)

²⁶ Ciggaar-Metcalf, *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean*, 247.

²⁷ Praver, "Social Classes in the Crusader States: The "Minorities.", 76; MacEvitt, *The Crusades and the Christian World of the East*, 169.

²⁸ J. M. Fiey, *Chrétien syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe- XIVe s.)* (Leuven: Secrétariat du Corpus SCO, 1975)

²⁹ J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle* (Leuven: Peeters, 1983-1989), 3/63-65; J. Nasrallah, "Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon", *Syria* 49 (1972), 127-159; W. Djobadze, *Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes* (Stuttgart: Franz Steiner, 1986), 57-115; D. W. Morray, "The Defences of the Monastery of St Simeon the Younger on Samandag", *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994), 619-623.

³⁰ Todt, "Griechisch-Orthodoxe", 85-87; D. Korobeinikov, "Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, Part I", *Al-Masaq* 15/2 (2003), 197-214; D. Korobeinikov, "Orthodox

14. ve 15. yüzyıl Orta Doğu'da Hıristiyanlığın keskin bir düşüş yaşadığı ve Müslümanların Hıristiyanlara karşı hoşgörüsüzlükte zirveye çıktığı, Müslüman teolog İbn Teymiyye'nin (ö. 1328) Hıristiyanlık karşıtı çalışmaları ile temsil edilen bir dönemdi.³¹ Orta Doğu'daki Hıristiyan topluluklar yaklaşık 1347 yılında İslam toplumuna ulaşan ve tahmini olarak Mısır ve Suriye nüfusunun tamamının üçte biri ile dörtte birinin yaşamını sonlandıran veba salgını ile daha fazla harap oldu.³² Timur'un (ö. 1405) acımasız askeri harekâtları Irak'taki Hıristiyan nüfusu kırıp geçirdi ve Doğu Kilisesi'ne yeniden kendisini toparlayamayacağı bir darbe indirdi.

Osmanlı döneminde 16. yüzyıldan başlayarak Doğu Akdeniz'deki Hıristiyan Arap topluluklar yavaş bir iyileşme gösterdi ve canlanma yaşadı.³³ Diğerlerinin yanı sıra bu durum, çok az el yazmasının kopya edildiği yaklaşık üç asırlık bir boşluktan sonra 17. yüzyıla ait bir dizi Hıristiyan Arapça elyazması ile kanıtlanmıştır. Bu ayrıca Doğu Akdeniz'deki Hıristiyan nüfusun istikrarlı şekilde arttığı bir döneme denk gelir.³⁴

16. yüzyıldan 18. yüzyıla dek Batılı misyonerlerin Orta Doğu'daki bazı Hıristiyanları Roma ile birleştirme çabaları başarılı oldu ve Doğu Katolik kilisesi şeklinde adlandırılan birtakım kiliseler kuruldu. Bu Orta Doğu'daki Hıristiyan toplulukların ikiye bölünmesine etki edip istenmeyen bir bölünmeye sebep oldu. Onlardan bazıları Roma ile birleşmek istedi, bazıları ise bunu yapmaktan kaçındılar. Doğulu Katolikler tipik olarak kendilerini Doğu ve Batı Hıristiyanları arasında bir köprü olarak görmekte ve Ekümenik harekette aktif olma eğilimindedirler. Onlar sık sık kendi Ortodoks kardeşleri tarafından geleneklerini terk ettikleri noktasında eleştirilmekte ve "ana kiliseye" dönmeleri istenmektedir.

Osmanlı döneminde imparatorluktaki tüm Kadıköy yanlısı Hıristiyanların, İstanbul Patrikliği'ne bağlı tek bir dinî toplum (millet) olarak yeniden organize edilmesi diğer patriklikleri etkiledi; litürjik pratikleri İstanbul ile aynı çizgiye getirildi ve Grek din adamları tarafından yönetildiler. Antakya Patrikliği Rus İmparatorluğunun yoğun diplomatik desteği

Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, Part II", *Al-Masaq* 17/1 (2005), 1-29.

³¹ T. F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: IbnTaymiyya's al-Jawab al-Sahih* (Delmar: NY: Caravan Books, 1984)

³² B. Shoshan, "Waba [Plague]", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000-2002), 11/2-3.

³³ V.V. Polosin vd., *The Arabic Psalter: A Supplement to the Facsimile Edition of Manuscript A187 "The Petersburg Arabic Illuminated Psalter"* (St Petersburg: Kvarta, 2005); K. A. Panchenko, *Blizhnevostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom: Pervye tri stoletija (1516-1831)* (Moscow: Indrik, 2012)

³⁴ Y. Courbage-P. Fargues, *Christians and Jews under Islam* (London and New York: I. B. Tauris, 1997), 57-90; önemli istatistiklerle beraber.

sonucu 1899'da Arap Ortodokslar tarafından devralınırken Kudüs ve İskenderiye Patriklikleri günümüze kadar etnik olarak Grek hiyerarşisi tarafından yönetilmiştir.³⁵

1.4. Yirminci Yüzyılda ve Yirmi Birinci Yüzyılın Başlarında Hristiyan Araplar

Birinci Dünya Savaşı esnasında ve hemen sonrasında Hristiyan Arapların yaşadığı bölgeler, Anadolu ve Doğu Trakya'daki Hristiyanların maruz kaldığı Ermeni soykırımı, "Süryani" *Sayfosu* (soykırım ya da katliam) ve Yunan "Küçük Asya Felaketi" olarak bilinen sistematik sürgün ve soykırımlardan önemli ölçüde etkilenmemiştir. Hristiyan Araplar özellikle Lübnanlı ve Filistinliler 19. ve 20. yüzyılın sonlarında Arap edebiyatı, Arap ulusalcılığı ve siyasi canlanma noktalarında önde gelen kişiler oldular. Önemli edebî şahsiyetler arasında Arapça tarihi roman yazarlığının kurucusu Corcî Zeydan (1861-1914, Arap Ortodoks), İlyada'yı Arapçaya çeviren Süleyman Bustânî (1856-1925, Marûnî), Lübnan asıllı Amerikalı yazar Cibran Halil Cibran (1883-1931, Marûnî), Lübnanlı yazar Mikail Naimi (1889-1988, Arap Ortodoks), Kudüslü eğitimci ve yazar Halil Sakakinî (1878-1953, Arap Ortodoks), Filistinli roman yazarı Emile Habibi (1922-96, Protestan) ve çağdaş Lübnanlı yazar Elias Khoury (d. 1948, Arap Ortodoks) bulunmaktadır. Lübnanlı ünlü şarkıcı Feyrûz (Nouhad Haddad, d.1935) da Arap bir Hristiyan'dır; Süryani Katolik bir ailede doğmuş fakat Arap Ortodoksluğuna geçmiştir. Arap siyasetçiler içinde Baas Partisi'nin kurucusu Mişel Eflak (1910-1989), Filistin Halk Kurtuluş Cephesi kurucusu Corc Habaş (1926-2008) ve Arap milliyetçisi düşünür Konstantin Züreyk'ten (1909-2000) bahsetmek mümkündür. Onların tamamı ideolojik olarak Marksist olsalar da Arap Ortodoks toplumuna mensuplardı. Filistinli entelektüel ve siyasetçiler arasında Edward Said, Hanan Aşravi, Afif Safieh ve Azmî Bişare gibi kayda değer sayıda Hristiyan vardı. Müslüman hemşehrileri gibi Filistinli Hristiyanlar da 1948 Filistin Göçü'nden (Nakba) ve sonraki olaylardan ağır bir şekilde etkilenmiş ve çoğu sürgüne zorlanmıştı.

Diğer çatışmalar da (özellikle 1860'taki Hristiyan karşıtı katliamlar, Lübnan iç savaşı (1975-90), ABD'nin Irak işgali (2003) ve Suriye'de şiddetlenen iç savaş) Arap Hristiyan nüfusu üzerinde ağır travmalar yaşattı. Bu çatışmaların kurbanları (örneğin 1860'da şehit edilen Şamlı Aziz Joseph ve Suriye'de 2012'de Ocak ve Ekim'de sırayla öldürülen Ortodoks papazlar Basilios Nassar ve Fadi Haddad) şehit olarak tazim edilirler.

³⁵ M. I. Yakushev, "On the Restoration of the Rule of Arab Patriarchs in the Patriarchate of Antioch [in Russian]", *Lomonosovskie Chtenija, Vostokovedenie* (Moscow: Akademija Gumanitarnykh Issledovanij, 2006), 374-379.

Antakya Ortodoks Patrikliği 1942’de George Khodr (Lübnan Dağı Metropolit) ve diğerleri tarafından Ortodoks Gençlik Hareketi’nin kurulmasıyla yirminci yüzyılın ortasında manevi bir yenilenme yaşadı.³⁶ Bu yenilenmenin bir parçası olarak Aziz George Manastırı (Deyru’l-Harf) yeniden açıldı,³⁷ Lübnan’da Ortodoks Balaman Üniversitesi kuruldu, Grek kilise babalarının bir dizi çalışmaları yeniden Arapçaya tercüme edildi, Arap Ortodoksluğu ve özellikle Başrahip Tuma Bitar’ın (1995) “*Antakya Geleneğinde Unutulan Azizler*” isimli kayda değer monografisi dâhil Antakya Ortodoks Patrikliğine dair birtakım orijinal çalışmalar Arapça olarak ortaya kondu. Eş zamanlı olarak Natrun Vadisi’ndeki Aziz Macarius Manastırı’nda bir keşiş olan Matta el-Miskîn (veya Miskin Matta, 1919-2006) Kıptî Kilisesi’nde benzer bir manevî canlanmaya öncülük etti.³⁸ Marûnîler arasında da münzevî bir canlanmanın belirtileri hissedildi.³⁹

Yirminci yüzyılda ve yirmi birinci yüzyılın başlarında, esas olarak göç yoluyla ve Müslümanlar arasındaki kayda değer yüksek doğum oranı (bu eşitsizlik nispeten yeni bir olgudur) nedeniyle Orta Doğu nüfusu içindeki Hıristiyan Arapların yüzdesi büyük ölçüde azaldı. Buna karşın rakamsal olarak nüfusları artmış olabilir. Her inaçtan Hıristiyan Arap göçmen toplulukları günümüzde Kuzey ve Güney Amerika, Avrupa ve Avustralya’nın her tarafında bulunmaktadır. Bu topluluklar asıl ülkeleriyle yakın ilişkilerini sürdürmektedirler.

2. Hıristiyan Arap Literatürü: Genel Bir Bakış

2.1. Grekçe ve Diğer Dillerden Çeviriler

Daha önce bahsi geçen, Grekçe felsefî, bilimsel ve tıbbî eserlerin tercüme edildiği; çok daha iyi bilinen Grekçe-Arapça çeviri hareketine ek olarak sekizinci yüzyıldan itibaren, çoğu erken Hıristiyanlık literatüründen olan Eski ve Yeni Ahit, apokrif İnciller, azizlerin yaşantıları, vaazlar, litürjik metinler ve patristik çalışmalar çoğunlukla Grekçe, Süryanice ve Kıpticeden Arapçaya çevrildi.

³⁶ G. N. Nahas, “Le mouvement de la jeunesse Orthodoxe”, *Proche-Orient Chretien* 43 (1993), 69-81.

³⁷ H. Kassatly, *La communauté monastique de Deir el Harf* (Balamand-Lebanon: Université de Balamand, 1996)

³⁸ Matthew the Poor, *Orthodox Prayer Life: The Interior Way* (Crestwood: NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1983); Matthew the Poor, *Communion of Love* (Crestwood: NY: St Vladimir’s Seminary Press, 1984); U. Zanetti, “Tradition et modernité dans l’Église copte”, *Traditions and Heritage of the Christian East*, ed. D. E. Afinogenov-A. M. Muraviev (Moscow: Indrik, 1996), 221-238; A. O’Mahony, “Coptic Christianity in Modern Egypt”, *The Cambridge History of Christianity, Eastern Christianity*, ed. M. Angold (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 5/488-510.

³⁹ G. G. Hourani-A. B. Habachi, “The Maronite Eremitical Tradition: A Contemporary Revival”, *Heythrop Journal* 45 (2004), 451-465.

Hıristiyan literatürünün Arapçaya çevrilmesi ilk olarak Kadıköy yanlısı Filistin manastırlarında, özellikle de dokuzuncu yüzyılda çok dilli bir keşiş topluluğunun Grekçe, Süryanice, Arapça ve Gürcüce çeviriler yaptığı Mar Saba Manastırı'nda meydana geldi. Bu toplulukta Süryani İshak'ın bazı eserleri neredeyse aynı anda Süryanice orijinalinden Grekçe, Gürcüce ve Arapçaya çevrildi.⁴⁰ Çeviriler daha sonra, Bizans'ın şehri geri almasının ardından Antakya bölgesinde yapıyordu.⁴¹ Arap Ortodoks diyakoz Abdullah b. el-Fadl (etkin yılları 1050 civarı) belki de patristik çalışmaların en üretken çevirmenidir. Altınağzılı Yuhanna (John Chrysostom), Basil, Nissalı Gregory, Maksimus, Pseudo-Caesarius, Yuhanna ed-Dımeşkî, Giritli Andrew ve Süryani İshak'ın çalışmalarını Arapçaya çevirmiştir. Ek olarak onun Arapça Mezmurlar çevirisi Hıristiyan Arap dünyasında bugüne kadar en etkili çeviri oldu.⁴² Çeviri faaliyeti on birinci yüzyılda komşu Şam'a yayıldı. Orada, Arap Ortodoks çevirmen İbn Sahkûk, Corpus Dionysianum'un tam bir Arapça versiyonunu yapmasıyla biliniyordu.⁴³

Grekçe aslı kayıp fakat Arapçası korunan patristik literatür başyapıtlarından biri de (ne yazık ki henüz basılmadı) büyüleyici metin *Noetic Paradise*'tir.⁴⁴ Aslen yedinci veya sekizinci yüzyılda Grekçe olarak yazılmış olan *Noetic Paradise* cennetten düşüş hikâyesine dayanır. Eserin başlığında sözü edilen "cennet" düşüşten sonra insan aklının (nous) dışarı atıldığı melekût âlemidir. Metin, erdemler ve kötülükler üzerine; bir kimsenin aklının arındırılıp tekrardan akıl cennetine kabul edilmesi için başka bir kimsenin onun kalp toprağını nasıl "sürmesi" gerektiğini açıkladığı ve erdemleri yetiştirip kötülüklerle savaştığı bir analize girişir.⁴⁵

2.2. Teoloji ve Dinî Polemik

Yukarıda açıklandığı üzere, sekizinci yüzyılda Filistin'deki Kadıköy yanlılarına ait manastırlarda Arapça konuşan keşişler Hıristiyan teolojisini açıklamak için Arapçayı bir araç olarak kullanan ilk kişilerdi. Arapça onuncu yüzyılda tüm Hıristiyan mezhepler tarafından

⁴⁰ Brock, "From Qatar to Tokyo", 475-84; Brock, "Syriac Authors", 85-96.

⁴¹ Nasrallah, "Histoire du mouvement", 3/196-220, 273-310, 387-91.

⁴² Polosin vd., *The Arabic Psalter*, 2005.

⁴³ A. Treiger, "New Evidence on the Arabic Versions of the Corpus Dionysiacum", *Le Museon* 118 (2005), 219-240; A. Treiger, "The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite's Mystical Theology, Chapter 1", *Le Museon* 120 (2007), 365-93.

⁴⁴ S. Noble-A. Treiger, *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700): An Anthology of Sources* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014), 8. bölüm.

⁴⁵ Samuel Noble ve şuanki yazar Arapçadan çevrilen on iki Ortodoks metinden oluşan bir antolojinin editörlüğünü yapıyor: *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700)*. Bu kitap *Noetic Paradise*'den yapılan alıntılardan ilk İngilizce çevirisini içeriyor.

kullanıldı. En erken tarihli çalışmalar genel olarak anonimdir ve ismini bildiğimiz Arapça yazan en eski (dokuzuncu yüzyıl) üç teolog Theodore Ebu Kurra (Arap Ortodoks),⁴⁶ Ebu Râita et-Tikritî (Süryani Ortodoks),⁴⁷ ve Ammar el-Basrî'dir (Nestûri).⁴⁸ Yuhanna ed-Dımeşkî'nin izinden giden Theodore Ebu Kurra, Müslüman baskısı altında, Hıristiyanların, Mesih'in mucizevi resmine (kutsal mendil; en azından Eusebius'a kadar giden bir kilise geleneğine göre el ile yapılmayıp (*acheiropoieton*), Mesih tarafından Urfa kralı Abgar'a gönderilen ve kendisiyle iyileştiği kabul edilen resim) saygı göstermekte isteksiz davrandıkları Urfa'daki sosyal duruma bir tepki olarak ikonları savunan Arapça bir eser yazdı.⁴⁹

Arap Hıristiyanlar teslise dair teolojilerini açıklamak için sıklıkla teslisin hipostazlarını tek bir ilahî özün "öz sıfatları" olarak takdim ettiler. Tartışılabilir olmasına rağmen bu teoloji yine de Hıristiyan çevrelerde popüler oldu. Bu, Müslümanların triteizm olarak değerlendirip eleştirdikleri geleneksel teslis teolojisinden daha az etkilenmekteydi. Zira hipostazlar "öz sıfatlar" olarak yeniden tanımlandığında, Hıristiyan Arap teologlar Müslümanların da tanrının sıfatlarını kabul ettikleri gerçeğine her zaman başvurabilirlerdi.⁵⁰

Özel bir tür de Kıptî-Arap literatürünün "Altın Çağı" olan 13. yüzyılda, özellikle Kıptî-Arap teologlar arasında popüler olan Hıristiyan teolojik ansiklopedileri ile ortaya kondu. el-Mu'temen b. el-Assal'ın "*Dini İlkeler Toplamı*" (Summa of the Principles of Religion) (yaklaşık 1263) başlığını taşıyan yetmiş bölümlük ansiklopedisi bu türün en ünlü örneğidir.⁵¹ İbnü'l-Assal, Arapça tercümelerine ulaşabildiği çeşitli Grekçe kaynaklardan (hem felsefî hem patristik), Hıristiyan Arap yazarlardan hatta Müslüman ve Yahudi teologlardan (Örneğin, Fahreddin Razî ve Maymonides) yararlanmaktadır.

⁴⁶ J. C. Lamoreaux, Theodore Abu Qurrah (Provo: UT: Brigham Young University Press, 2005)

⁴⁷ S.T. Keating, Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abu Ra'itah (Leiden: Brill, 2006)

⁴⁸ S. Griffith, "Ammar al-Basri's Kitab al-burhan: Christian Kalam in the First Abbasid Century", *Le Museon* 96 (1983), 145-181; M. Beaumont, "Ammar al-Basri on the Incarnation", *Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in "Abbasid Iraq"*, ed. D. Thomas (Leiden: Brill, 2003), 55-63.

⁴⁹ S. Griffith, *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons*. . . by Theodore Abu Qurrah (Leuven: Peeters, 1997)

⁵⁰ R. Haddad, *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050* (Paris: Beauchesne, 1985); M. N. Swanson, "The Trinity in Christian-Muslim Conversation", *Dialog* 44/3 (2005), 256-263.

⁵¹ Al-Mu'taman ibn al-'Assal vd., *Majmu' usul al-din* [Summa dei principi della Religione] (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1998-2002) 6 cilt; W. Abullif, *Dirasa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assal wa-kitabihî "Majmu' usul al-din" wa-tahqiqihî* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1997); W. Abullif, "Les sources du Mağmu' usul al-din d'al-Mu'taman ibn al-'Assal", *Parole de l'Orient* 16 (1990-1991), 227-238; S. K. Samir, "Date de la composition de la "Somme theologique" d'al-Mu'taman b. al- Assal", *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984), 94-106.

Teoloji polemikten ayrılamazdı; bu nedenle Arap Hıristiyan teologlar görüşlerini açıklarken kaçınılmaz olarak İslam'a, rakip Hıristiyan gruplara ve diğer dinlere karşı polemik yaptılar. Yine de özel olarak Hıristiyan-Müslüman polemikleriyle ilgili çok daha fazla sayıda eser vardı.⁵² Abbasiler döneminde dinler arası tartışmalar sıklıkla "oturumlar" (mecâlis) adı verilen özel toplantılarda ve dinleyicilerin önünde gerçekleşirdi. Müslüman bir yöneticinin Hıristiyan teologlara görüşlerini açıklaması ve Müslüman bir muhatabıyla, hatta bizzat yöneticinin kendisiyle tartışması için izin verdiği bu tarz birkaç tartışmanın kopyalarına sahibiz.⁵³

12. yüzyılda Sayda'nın Arap Ortodoks Piskoposu Antakyalı Pavlus, "*Müslüman Bir Arkadaşa Risale*" (Letter to a Muslim Friend) başlığını taşıyan etkili bir polemik eseri yazdı. Bu eserde o bizzat Kuran'ın kendisine dayanarak Müslümanlara yönelik Hıristiyanlığın doğruluğunu kanıtlamaya çalışır.⁵⁴ Antakyalı Pavlus'un bu eserinin bilinmeyen Kıbrıslı Hıristiyan bir yazar tarafından yapılan uyarlamasına Dımaşki⁵⁵ (ö.1327) ve İbn Teymiyye dâhil Müslüman teologlarca birkaç reddiye yazılmasına sebep oldu.⁵⁶

2.3. Felsefe ve Felsefî Teoloji

Hıristiyanlar, Grekçe felsefî eserlerin Arapçaya çevrilmesinde yer almalarıyla beraber aynı zamanda bu dilde orijinal felsefî eserler yazan ilk kişiler arasındaydılar. Nitekim ünlü Nestûrî çevirmen Huneyn b. İshak (ö.873) antik filozoflar ve onların sözleri hakkındaki derlemeleriyle bilinir.⁵⁷ Onun genç çağdaşı, Arap Ortodoks çevirmen Kustâ b. Lûkâ (ö.912) "*Ruh ve Can Arasındaki Fark Hakkında*" (On the Difference between Spirit and Soul) başlıklı önemli eseri dâhil bir dizi felsefî eser yazdı.

Belki de en çok bilinen Hıristiyan Arap filozof, ünlü Müslüman filozof Farabi'nin (ö.950) öğrencisi olan Miafizit Yahyâ b. Adî'dir (ö.974).⁵⁸ Onun en orijinal teolojik

⁵² D. Thomas, B. Roggema -A. Mallett, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* (Leiden and Boston: Brill, 2009) 4 cilt, devam ediyor.

⁵³ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 77-81; Szilágyi in Noble ve Treiger, *The Orthodox Church*, 3. bölüm.

⁵⁴ Bu eser Griffith, Noble ve Treiger tarafından İngilizceye çevrilmiştir. Bk. *The Orthodox Church*, 10. bölüm.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Tâlib el-Ensârî ed-Dımaşki es-Sûfî (ö. 727/1327 [?]). (Ç.N.)

⁵⁶ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 166-69; R. Y. Ebied-D. Thomas, *Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response* (Leiden: Brill, 2005)

⁵⁷ Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 119-22; S. Griffith, "Hunayn ibn Ishaq and the Kitab adab al-Falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad", Malphonon w-Rabon d-Malphonon: Studies in Honor of Sebastian P. Brock, ed. G. Kiraz (Piscataway: NJ: Gorgias Press, 2008), 135-60.

⁵⁸ G. Endress, *The Works of Yahya ibn 'Adi: An Analytical Inventory* (Wiesbaden, Reichert, 1977); S. Griffith, *Yahya ibn 'Adi: The Reformation of Morals* (Provo: UT: Brigham Young University Press, 2002); Griffith, *The*

düşüncelerinden biri teslisin hipostazlarını “akıl”, “akleden” ve “akledilen” olarak tanımlamasıdır. Bu da Aristo felsefesi açısından “gerçekte birbiriyle özdeş” olarak anlaşılmaktadır; Müslüman filozoflara karşı teslis doktrinini kabul edilebilir göstermeye yönelik ustaca fakat pek başarılı olmayan bir girişimdir.⁵⁹

İskenderiye’deki Yeni Eflatuncu geleneğe bağlı olarak Porphyry’nin *Îsâgûcî*’sini ve Aristoteles’in *Kategoriler*’ini şerh eden Nestûrî İbnü’t-Tayyib⁶⁰ ile patristik eserleri Arapçaya çeviren kişi olarak yukarıda adı geçen Arap Ortodoks diyakoz Abdullah b. el-Fadl’dan da bahsetmek gerekir. Abdullah b. el-Fadl aynı zaman da çağdaş Süryani Ortodoks düşüncesi ve Nesturi teologlarıyla olduğu kadar yanı sıra İslam felsefesi ile de meşgul olan özgün bir filozof teologdu.⁶¹

2.4. Diğer Türler: Kitab-ı Mukaddes Tefsirleri, Azizlerin Menkıbeleri, Tarih, Şiir ve Seyahatnameler

Hemen yukarıda Porphyry ve Aristo’nun şârihi olarak ifade edilen İbnü’t-Tayyib aynı zamanda Kitab-ı Mukaddes’in tamamı hakkında bir tefsir yazdı. “*Hıristiyanlık Cenneti*” (The Paradise of Christianity) başlığını taşıyan ve Georg Graf⁶² tarafından “Hıristiyan Arap literatüründeki en geniş tefsir koleksiyonu” olarak adlandırılan bu devasa eser, Tekvin’deki bir bölüm istisna edilirse henüz basılmamıştır.⁶³ Kitab-ı Mukaddes tefsirleri özellikle Kıptiler arasında popülerdi. Nitekim Markus b. Kanber (ö.1208) Pentakok (Tora) üzerine, Sim’an b. Kalil (ö. 1206’dan sonra) Matta İncili ve Mezmurlar hakkında ve Bûlus el-Bûşî ile İbn Kâtip Kaysar (her ikisi de on üçüncü yüzyıl ortalarında yaşadı) Vahiy Kitabı hakkında (bu eser üzerine Arapça yazılan sadece iki tefsir var) tefsirler yazdılar.⁶⁴

Church in the Shadow of the Mosque, 122-125; R. Wisnovsky, “New Philosophical Texts of Yahya ibn ‘Adi: A Supplement to Endress’ Analytical Inventory”, *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. F. Opwis-D. Reisman (Leiden and Boston: Brill, 2001), 307-326.

⁵⁹ A. Perier, *Petits traités apologétiques de Yahya Ben ‘Adi* (Paris: J. Gabalda and P. Geuthner, 1920), 24-27.

⁶⁰ K. Gyekye, *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib’s Commentary on Porphyry’s “Eisagoge”* (Albany: NY: SUNY Press, 1979); C. Ferrari, *Der Kategorien kommentar von Abu l-Farağ’Abdallah ibn at-Tayyib: Text und Untersuchungen* (Leiden: Brill, 2006)

⁶¹ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944-1953), 2/52-64; Nasrallah, “Histoire du mouvement”, 3/191-229; S. Noble-A. Treiger, “Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: ‘Abdallah ibn al-Fadl al-Antaki and His Discourse on the Holy Trinity”, *Le Muséon* 124 (2011), 371-417; Noble-Treiger, *The Orthodox Church*, 7. bölüm.

⁶² Graf, *Geschichte*, 2/162.

⁶³ J. C. J. Sanders, “Ibn al-Tayyib: Commentaire sur la Génèse”, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 274-75; *Scriptores Arabici*, 24-25; *Secrétariat du Corpus SCO* (Leuven, 1967)

⁶⁴ Graf, *Geschichte*, 2/329-332, 337-338, 358-359, 380-384, sırasıyla; S. J. Davis, “Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Katib Qaysar on Revelation”, *Harvard Theological Review* 101 (2008), 77-96.

Azizlerin hayatlarına dair Arapça yazılan eserler arasında, Antakya yakınlarında Kadıköy yanlılarına ait Mucize Sahibi Aziz Simon Manastırı'nda bir keşiş olan Mikail el-Sim'anî'nin (ö. Muhtemelen 1090) yazdığı Yuhanna ed-Dımeşkî'nin hayatından bahsetmek gerekir.⁶⁵ Ayrıca erken İslamî dönemden itibaren birkaç Hıristiyan azizin (şehitler dâhil) hayatına dair Arapça yazılmış bir dizi esere sahip olduğumuz için şanslıyız.⁶⁶

Hıristiyan Araplar tarihsel eserler yazmada üstün bir seviyeye çıktılar.⁶⁷ Arap Ortodoks olan İskenderiye Patriği Euty chius (Said b. el-Bitrik, ö. 940) 938 yılına kadar gelen bir dünya tarihi yazdı. Onun tarihi, yukarıda bahsi geçen Yahya el-Antakî tarafından sürdürüldü. Onuncu yüzyılda Kuzey Suriye'deki Münbiç'in Arap Ortodoks Piskoposu Agapius (Mahbub) da dünyanın yaratılışından kendi zamanına kadar gelen bir dünya tarihi yazdı.⁶⁸ Öncelikli olarak Süryanice yazmakla beraber, çok yönlü Süryani Ortodoks âlimi Bar-Hebraeus (İbnü'l-İbrî, ö.1286) "*Hanedanlıkların Kısa Bir Tarihi*" (A Short History of the Dynasties) adı verilen Arapça bir kronik derledi. Kıptiler arasından ise Severus İbnü'l-Mukaffa'nın (onuncu yüzyıl) "*İskenderiye Patrikleri Tarihi*" (History of the Patriarchs of Alexandria) ve Mekîn'in (öl. 1273) dünya tarihine sahibiz. Daha sonraki yazarlar arasından genel bir Suriye tarihi ve Marûnîler hakkında ayrı bir tarihi yazan Marûnî Patrik İstifan ed-Düveyhî'den⁶⁹ (öl. 1704) ve Arap Ortodoks tarihçi Mikail Berîkî'den (öl. 1782'den sonra) bahsedilebilir.⁷⁰

İslam öncesi ve Emevîler dönemi Hıristiyan Arap şairleri (örneğin sırasıyla Adî b. Zeyd ve Ahtal) Arap edebiyatı öğrencileri tarafından çok iyi bilinmektedir.⁷¹ Daha az bilineni

⁶⁵ R. D. Portillo, "The Arabic Life of St. John of Damascus", *Parole de l'Orient* 21 (1996), 157-88; S. Griffith, "Melkites," "Jacobites" and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria", *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years*, ed. D. Thomas (Leiden: Brill, 2001), 20-42, referanslarla beraber.

⁶⁶ B. Pirone, *Leonzio di Damasco: Vita di Santo Stefano Sabaita (725-794)* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991); J. C. Lamoreaux-C. Cairala, "The Life of Timothy of Kakhusha", *Patrologia Orientalis* 48/4 (2001); Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque*, 150-166, daha fazla referansla beraber; Lamoreaux in Noble-Treiger, *The Orthodox Church*, 4. bölüm.

⁶⁷ H. G. B. Teule, "Ta'rikh: Christian Arabic Historiography", *Encyclopaedia of Islam (Supplement)* (Leiden: Brill, 2000-2002), 12/807-809, tartışılan eserler hakkında kapsamlı bir kaynakça ile beraber bkz. N. M. El Cheikh, "The Contribution of Christian Arab Historians to Muslim Historiography on Byzantium", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1 (1999), 45-60.

⁶⁸ R. Pearse, *Agapius of Hierapolis: Universal History* (Tertullian Project website, [http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Agapius Universal History](http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Agapius%20Universal%20History), 2008); Lamoreaux in Noble ve Treiger, *The Orthodox Church*, 5. bölüm.

⁶⁹ Graf, *Geschichte*, 3/306-307, 361-377.

⁷⁰ H. Bualuan, "Mikha'il Breik, a Chronicler and Historian in 18th Century Bilad al-Şam", *Parole de l'Orient* 21 (1996), 257-70; S. Tamari, *Miha'il Burayk (Historians of the Ottoman Empire database, http://www.ottomanhistorians.com/database/html/burayk_en.html, 2007)*

⁷¹ L. Cheikho, *Arabic Christian Poets before and after Islam [in Arabic]* (Piscataway: NJ: Gorgias Press, 2008)

ise Fatımî hükümdarı Hâkim'in zulüm dönemi boyunca yazan, on birinci yüzyıl Arap Ortodoks şair ve teoloğu, Gazze Piskoposu Süleyman'dır. Süleyman'ın şiirleri onun enkarnasyonun gizemindeki coşkusunu ifade etmekte, oğlunun ölümüne ağıt yakarken aynı zamanda Hristiyanlığın Filistin'deki kutsal mekânlarını da övmektedir.⁷² Arap Ortodoks olan Antakya Patriği Macarios'un (dönemi: 1647-1672) seyahatleri, oğlu ve yardımcısı baş diyakoz Halepli Pavlus (Paul of Aleppo) tarafından ustaca anlatıldı.⁷³ 17. yüzyılda Suriye'de Arap Ortodoks kültürel rönesansında önemli bir figür olan Macarios, İstanbul üzerinden Rusya topraklarına Eflak'a ve Moldova'ya bu topraklardaki Ortodoks yöneticilerden malî yardım istemek için iki kez seyahat etti. Halepli Pavlus'un notları Ortodoks Kilisesi tarihi ve dönemin farklı Ortodoks toplulukları arasındaki ilişki hakkında paha biçilmez bilgiler sunmaktadır. Bundan başka Keldanî rahip İlyas el-Mevsilî'nin Güney Amerika yolculuğuyla ilgili olarak 17. yüzyıldan kalma seyahat notlarından da bahsedilebilir.⁷⁴

Birinci derece önemi haiz olağanüstü çeşitlilik ve materyal zenginliği gösteren Hristiyan Arap literatürü (tahminen yüzde doksanı henüz herhangi bir dilde yayımlanmamış durumda!) okuyucularını beklemekte; kilise tarihi ve Orta Doğu hakkındaki düşünce şeklimizi değiştirecek belki de devrim yaratacak önemli keşifler vadetmektedir.

⁷² Noble-Treiger, *The Orthodox Church*, 6. bölüm.

⁷³ F. C. Belfour, *Travels of Macarius, Patriarch of Antioch* (London: Oriental Translation Fund., 1835-1837); H. Kilpatrick, "Journeying towards Modernity: The Safrat al-Batrak Makariyus of Bulus ibn al-Za'im al-Halabi", *Die Welt des Islams*, 37/2 (1997), 156-177; Feodorov in Noble-Treiger, *The Orthodox Church*, 12. bölüm.

⁷⁴ N. I. Matar, *In the Lands of the Christians: Arab Travel Writing in the 17th Century* (New York: Routledge, 2002), 45-111; H. Kilpatrick, "Journeying towards Modernity", 174-76.

Kaynakça

- Abullif, W. "Les sources du Mağmu' usul al-din d'al-Mu'taman ibn al-'Assal". Parole de l'Orient 16 (1990-91), 227-38.
- Abullif, W. Dirasa 'an al-Mu'taman ibn al-'Assal wa-kitabihi "Majmu' usul al-din" wa-tahqiqihi. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1997.
- Albert, M. vd. Christianismes orientaux: Introduction a l'étude des langues et des littératures. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- Al-Mu'taman ibn al-'Assal. Majmu' usul al-din [Summa dei principi della Religione]. çev. B. Pirone. ed. W. Abullif. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1998-2002.
- Beaucamp, J. vd. "La persecution des chretiens de Nagran et la chronologie himyarite". ARAM 11-12 (1999-2000), 15-83.
- Beaumont, M. "Ammar al-Basri on the Incarnation". Christians at the Heart of Islamic Rule: Church Life and Scholarship in 'Abbasid Iraq. ed. D. Thomas. 55-63. Leiden: Brill, 2003.
- Travels of Macarius, Patriarch of Antioch. çev. F. C. Belfour. London: Oriental Translation Fund, 1835-37.
- Bitar, T. Al-Qiddisun al-mansiyyun fi al-turath al-Antaki. Duma-Lebanon: Mansurat al-Nur, 1995.
- Brock, S. "From Qatar to Tokyo, by Way of Mar Saba: The Translations of Isaac of Beth Qatraye (Isaac the Syrian)". ARAM 11-12 (1999-2000), 475-84
- Brock, S. "Syriac Authors from Beth Qatraye". ARAM 11-12 (1999-2000), 85-96.
- Bualuan, H. "Mikha'il Breik, a Chronicler and Historian in 18th Century Bilad al-Şam". Parole de l'Orient 21 (1996), 257-70.
- Cheikho, L. Arabic Christian Poets before and after Islam [in Arabic]. Piscataway: NJ: Gorgias Press, 2008.
- Ciggaar, K.-Metcalf, M. (ed.). East and West in the Medieval Eastern Mediterranean: Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality. 1. Cilt. Leuven: Peeters, 2006.
- Coquin, R.-G. "Arabic Christian Literature". The Encyclopedia of the Middle Ages. ed. Andre Vauchez. 1/91-93. Cambridge: J. Clarke & Co., 2000.
- Courbage, Y.-Fargues, P.. Christians and Jews under Islam. London and New York: I. B. Tauris, 1997.
- Davis, S. J. "Introducing an Arabic Commentary on the Apocalypse: Ibn Katib Qaysar on Revelation". *Harvard Theological Review* 101 (2008), 77-96.
- Dick, I. Melkites: Greek Orthodox and Greek Catholics of the Patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem. Boston: Sophia Press, 2004.
- Djobadze, W.. Archaeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes. Stuttgart: Franz Steiner, 1986.
- Ebied, R. Y.-Teule, H. G. B. (ed.). Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S.I. at the Occasion of his Sixty- Fifth Birthday. Leuven: Peeters, 2004.
- Ebied, R. Y.-Thomas, D. (ed.). Muslim-Christian Polemic during the Crusades: The Letter from the People of Cyprus and Ibn Abi Talib al-Dimashqi's Response. Leiden: Brill, 2005.
- El Cheikh, N. M.. "The Contribution of Christian Arab Historians to Muslim Historiography on Byzantium". Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies 1 (1999), 45-60.
- Endress, G. The Works of Yahya ibn 'Adi: An Analytical Inventory. Wiesbaden: Reichert, 1977.

- Fattal, A. Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam. Beirut: Imprimerie Catholique, 2. Baskı, 1995.
- Ferrari, C. (çev. ve ed.). Der Kategorien kommentar von Abu l-Farağ' Abdallah ibn at-Tayyib: Text und Untersuchungen. Leiden: Brill, 2006.
- Fiey, J. M. Chrétiens syriaques sous les Mongols (Il-Khanat de Perse, XIIIe- XIVE s.). Leuven: Secrétariat du Corpus SCO, 1975.
- Grabar, O. The Dome of the Rock. Cambridge: MA: Belknap Press, 2006.
- Graf, G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 5 cilt. Vatican: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1944-1953.
- Graf, G. Christlicher Orient und schwäbische Heimat: Kleine Schriften, anlässlich des 50. Todestags des Verfassers. ed. H. Kaufhold, Ergon-Verlag in Kommission. 2 Cilt. Beirut and Würzburg, 2005.
- Griffith, S. "Ammar al-Basri's Kitab al-burhan: Christian Kalam in the First Abbasid Century". Le Museon 96 (1983), 145-81.
- Griffith, S. Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine. Aldershot: Ashgate, 1992.
- Griffith, S. Syriac Writers on Muslims and the Religious Challenge of Islam. Kottayam: SEERI, 1995.
- Griffith, S. (çev.). A Treatise on the Veneration of the Holy Icons. by Theodore Abu Qurrah. Leuven: Peeters, 1997.
- Griffith, S. "Melkites," "Jacobites" and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria". Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years. ed. D. Thomas. 9-55. Leiden: Brill, 2001.
- Griffith, S. The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period. Aldershot: Ashgate, 2002.
- Griffith, S. (çev.). Yahya ibn 'Adi: The Reformation of Morals. Provo: UT: Brigham Young University Press, 2002.
- Griffith, S. "The Church of Jerusalem and the "Melkites": The Making of an "Arab Orthodox" Christian Identity in the World of Islam, 750-1050". Christians and Christianity in the Holy Land. ed. O. Limor -G. G. Stroumsa. 173-202. Turnhout: Brepols, 2006.
- Griffith, S. "Christians, Muslims and the Image of the One God: Iconophilia and Iconophobia in the World of Islam in Umayyad and Early Abbasid Times", Die Welt der Gotterbilder. ed. B. Groneberg-H. Spieckermann. 347-380. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2007.
- Griffith, S. "Syriacisms in the "Arabic Qur'an": Who Were Those Who Said "Allah Is Third of Three" according to al-Ma'ida 73?". A Word Fitly Spoken. ed. M.M. Bar-Asher vd. 83-110. Jerusalem: Mekhon Ben-Tsevi le-heker kehilot Yisra'el ba-Mizrah, 2007.
- Griffith, S. The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam, NJ: Princeton University Press, Princeton, 2008.
- Griffith, S. "Hunayn ibn Ishaq and the Kitab adab al-Falasifah: The Pursuit of Wisdom and a Humane Polity in Early Abbasid Baghdad". Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian P. Brock. ed. G. Kiraz. 135-60. Piscataway: NJ: Gorgias Press, 2008.
- Gutas, D. Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th centuries). London: Routledge, 1998.

- Gyekye, K. (çev.). *Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porphyry's "Eisagoge"*. Albany: NY: SUNY Press, 1979.
- Haddad, R. *La Trinité divine chez les théologiens arabes, 750-1050*. Paris, Beauchesne, 1985.
- Hage, W. *Das orientalische Christentum*. Stuttgart, Kohlhammer, 2007.
- Hainthaler, T.. *Christliche Araber vor dem Islam: Verbreitung und konfessionelle Zugehörigkeit*. Leuven, Peeters, 2007.
- Hourani, G. G.-Habachi, A. B.. "The Maronite Eremital Tradition: A Contemporary Revival". *Heythrop Journal* 45 (2004), 451-465.
- Hoyland, R. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: NJ: Darwin Press, 1997.
- Kaplony, A. *The Haram of Jerusalem, 324-1099*. Stuttgart: Franz Steiner, 2002.
- Kassatly, H. *La communauté monastique de Deir el Harf*. Balamand-Lebanon: Université de Balamand, 1996.
- Keating, S. T. *Defending the "People of Truth" in the Early Islamic Period: The Christian Apologies of Abu Ra'itah*. Leiden: Brill, 2006.
- Kennedy, H. *Antioch: From Byzantium to Islam and Back Again. The Byzantine and Early Islamic Near East, Essay VII*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Kilpatrick, H. "Journeying towards Modernity: The Safrat al-Batrak Makariyus of Bulus ibn al-Za'im al-Halabi". *Die Welt des Islams* 37/2 (1997), 156-77.
- Korobeinikov, D. "Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, Part I". *Al-Masdaq* 15/2 (2003), 197-214.
- Korobeinikov, D. "Orthodox Communities in Eastern Anatolia in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, Part II". *Al-Masaq* 17/1 (2005), 1-29.
- Krivov, V. V. "Arab-Christians in Antioch in the Tenth-Eleventh Centuries [in Russian]". *Traditions and Heritage of the Christian East*. ed. D. E. Afinogenov-A. M. Muraviev. 247-255. Moscow: Indrik, 1996.
- Lamoreaux, J. C. (çev.). *Theodore Abu Qurrah*. Provo: UT: Brigham Young University Press, 2005.
- Lamoreaux, J. C.-Cairala, C. (ed. ve çev.). "The Life of Timothy of Kakhusha". *Patrologia Orientalis* 48/4 (2001). Brepols, Turnhout.
- Leeming, K. "The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by the Palestinian Melkites". *ARAM* 15 (2003), 239-46.
- Levy-Rubin, M. "Arabization and Islamization in the Palestinian Melkite Community during the Early Muslim Period". *Sharing the Sacred*. ed. A. Kofsky-G. G. Stroumsa. 149-162. Jerusalem: Yad Izhak Ben Zvi, 1998.
- MacEvitt, C. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Matar, N. I. (çev.). *In the Lands of the Christians: Arab Travel Writing in the 17th Century*. New York: Routledge, 2002.
- Matthew the Poor. *Orthodox Prayer Life: The Interior Way*. Crestwood: NY: St Vladimir's Seminary Press, 1983.
- Matthew the Poor. *Communion of Love*. Crestwood: NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984.
- Michel, T. F. (çev.). *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih*. Delmar: NY: Caravan Books, 1984.
- Morony, M. *Iraq after the Muslim Conquest*. Piscataway: NJ: Gorgias Press, 2005.
- Morray, D. W. "The Defences of the Monastery of St Simeon the Younger on Samandag". *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994), 619-23.

- Nahas, G. N. "Le mouvement de la jeunesse Orthodoxe". *Proche-Orient Chretien* 43 (1993), 69-81.
- Nasrallah, J. "Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon". *Syria* 49 (1972), 127-159.
- Nasrallah, J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*. 2/2, 3/1, 3/2, 4/1, 4/2 Cilt. Leuven: Peeters, 1983-1989.
- Nasrallah, J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*. ed. R. Haddad. 2/1 Cilt. Damascus: Institut français de Damas, 1996.
- Noble, S.-A. Treiger, "Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: 'Abdallah ibn al-Fadl al-Antaki and His Discourse on the Holy Trinity", *Le Muséon* 124 (2011), 371-417.
- Noble, S.-A. Treiger. *The Orthodox Church in the Arab World (700-1700): An Anthology of Sources*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014.
- O'Mahony, A. "Coptic Christianity in Modern Egypt", *The Cambridge History of Christianity, Eastern Christianity*. ed. M. Angold. 5/488-510. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Osman, G. "Pre-Islamic Arab Converts to Christianity in Mecca and Medina". *Muslim World* 95/1 (2005), 67-80.
- Pacini, A. (ed.). *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Panchenko, K. A. *Blizhnevostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom: Pervye tri stoletija (1516-1831)*. Moscow: Indrik, 2012.
- Papaconstantinou, A. "They Shall Speak the Arabic Language and Take Pride in It: Reconsidering the Fate of Coptic after the Arab Conquest". *Le Museon* 120/3-4 (2007), 273-99.
- Pearse, R. (çev.). *Agapius of Hierapolis: Universal History*. Tertullian Project website: [http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Agapius Universal History](http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#Agapius%20Universal%20History), 2008.
- Perier, A. (ed. ve çev.). *Petits traités apologétiques de Yahya Ben 'Adi*. Paris: J. Gabalda and P. Geuthner, 1920.
- Pirone, B. (ed. ve çev.). *Leonzio di Damasco: Vita di Santo Stefano Sabaita (725-794)*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1991.
- Polosin, V. V. vd. (ed.). *The Arabic Psalter: A Supplement to the Facsimile Edition of Manuscript A187 "The Petersburg Arabic Illuminated Psalter"*. St Petersburg: Kvarta, 2005.
- Portillo, R. D. "The Arabic Life of St. John of Damascus". *Parole de l'Orient* 21(1996), 157-188.
- Prawer, J. "Social Classes in the Crusader States: The "Minorities", A History of the Crusades, The Impact of the Crusades on the Near East. ed. N. P. Zacour-H. W. Hazard. 5/59-115. Madison: WI: University of Wisconsin Press, 1985.
- Robinson, C. F. "Waraka b. Nawfal". *Encyclopaedia of Islam*. 11/142-143. Leiden: Brill, 2. Baskı, 2000-2002.
- Rubenson, S. "Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt". *Medieval Encounters* 2 (1996), 4-14.
- Samir, S. K. "Date de la composition de la "Somme theologique" d'al-Mu'taman b. al- Assal". *Orientalia Christiana Periodica* 50 (1984), 94-106.
- Samir, S. K. "Christian Arabic Literature in the 'Abbasid Period". *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period, The Cambridge History of Arabic Literature*. ed. M. J. L. Young vd. 446-460. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Samir, S. K. *Rôle culturel des chrétiens dans le monde arabe*. Beirut: CEDRAC, 2003.

- Samir, S. K.-Nielsen, J. S. (ed.). *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*. Leiden: Brill, 1994.
- Sanders, J. C. J. (ed. ve çev.). "Ibn al-Tayyib: Commentaire sur la Génèse". *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 274-75. Scriptorum Arabici, 24-25*. Leuven: Secrétariat du Corpus SCO, 1967.
- Shahid, I. *The Martyrs of Najran: New Documents*. Brussels: Société des Bollandistes, 1971.
- Shoshan, B. "Waba' [Plague]". *Encyclopaedia of Islam*. 11/2-3. Leiden: Brill, 2. Baskı, 2000-2002.
- Swanson, M. N. "The Trinity in Christian-Muslim Conversation". *Dialog* 44/3 (2005), 256-63.
- Tamari, S. Miha'il Burayk. *Historians of the Ottoman Empire database*: http://www.ottomanhistorians.com/database/html/burayk_en.html, 2007.
- Teule, H. G. B. "Ta'rikh: Christian Arabic Historiography". *Encyclopaedia of Islam*. 12/807-809. Leiden: Brill, 2000-2002.
- Teule, H. G. B.-Schepens, V. "Christian Arabic Bibliography 1990-95". *Journal of Eastern Christian Studies* 57 (2005), 129-74.
- Teule, H. G. B.-Schepens, V. "Christian Arabic Bibliography 1996-2000". *Journal of Eastern Christian Studies* 58 (2006), 265-99.
- Teule, H. G. B.-Schepens, V. "Christian Arabic Bibliography 2001-2005". *Journal of Eastern Christian Studies* 62 (2010), 271-302.
- Thomas, D. (ed.). *The Bible in Arab Christianity*. Leiden: Brill, 2007.
- Thomas, D. "Arab Christianity". *The Blackwell Companion to Eastern Christianity*. ed. K. Parry. 1-22. Malden: MA: Blackwell, 2007.
- Thomas, D.- B. Roggema-A. Mallett. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. 4 Cilt. Leiden and Boston: Brill, 2009. (Devam ediyor)
- Todt, K.-P. "Notitia und Diozesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jh.". *Orthodoxes Forum* 9 (1995), 173-85.
- Todt, K.-P. "Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit". *Byzantinische Zeitschrift* 94 (2001), 239-67.
- Todt, K.-P. "Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im zentralen und südlichen Syrien ... (635-1365)". *Le Muséon* 119/1-2 (2006), 33-88.
- Treiger, A. "New Evidence on the Arabic Versions of the Corpus Dionysiacum". *Le Museon* 118 (2005), 219-40.
- Treiger, A. "The Arabic Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite's Mystical Theology, Chapter 1". *Le Museon* 120 (2007), 365-93.
- Troupeau, G. "La littérature arabe chrétienne du Xe au XIIIe siècle". *Cahiers de civilisation médiévale* 14 (1971), 1-19.
- Troupeau, G. *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*. Aldershot: Ashgate, 1995.
- Wasserstein, D. J. "Why Did Arabic Succeed Where Greek Failed? Language Change in the Near East after Muhammad". *Scripta Classica Israelica* 22 (2003), 257-72.
- Wisnovsky, R. "New Philosophical Texts of Yahya ibn 'Adi: A Supplement to Endress' Analytical Inventory". *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*. ed. F. Opwis-D. Reisman. 307-326. Leiden and Boston: Brill, 2012.
- Yakushev, M. I. "On the Restoration of the Rule of Arab Patriarchs in the Patriarchate of Antioch [in Russian]". *Lomonosovskie Chtenija, Vostokovedenie*. 374-379. Moscow: Akademija Gumanitarnykh Issledovanij, 2006.
- Zaborowski, J. R. "From Coptic to Arabic in Medieval Egypt". *Medieval Encounters* 14/1 (2008), 15-40.

Zanetti, U. "Tradition et modernité dans l'Église copte", Traditions and Heritage of the Christian East. ed. D. E. Afinogenov-A. M. Muraviev. 221-238. Moscow: Indrik, 1996.

YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

Yayıncı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şırnak/Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Yayın Sıklığı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (15 Haziran ve 15 Aralık) olarak yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi) yayımlanan çift taraflı kör hakemli bir dergidir.

Makale Değerlendirme Süreci – Dergimize gönderilen yazılar, önce Dergi Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Yayın Dili – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir. Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, öz (150-200 kelime arası), anahtar kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD atıf stilinde hazırlanan kaynakçayı içerir.

Atıf ve Referans Sistemi – Dergimiz makale yazım kuralı olarak (dipnot ve kaynak gösterme biçimi, başlıklar, öz/abstract, anahtar kelimeler/ keywords, kısaltmalar vb.) İSNAD-dipnotlu atıf sistemini (www.isnadsistemi.org) esas almaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu formata uygun biçimde hazırlanıp gönderilmesi gerekmektedir. İSNAD atıf sistemine uygun olmayan makaleler değerlendirmeye alınmamaktadır.

İntihal Tespit Politikası – İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Benzerlik oranı %15'ten yüksek olan yazılar kabul edilmemektedir.

Açık Erişim Politikası – Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracığı ilkesini benimseyerek içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Arşivlenme – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazıların; ilgili alanda bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olması şartı aranır. Makalelerin Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla iki çalışma (farklı yayın türlerinden olmak kaydıyla) yayımlanabilmektedir.

Sayfa Düzeni – Yazı dosyasına sayfa numarası eklenmemeli, üst bilgi ve alt bilgi konulmamalı, herhangi bir tasarım uygulanmamalıdır. Aşağıda belirtilen biçimsel özelliklere göre düzenlenen makaleler 30 sayfayı aşmamalıdır.

Kağıt Boyutu:	A4 Dikey
Sayfa Kenar Boşlukları:	Sağ: 2,5 cm- Sol:2,5 cm- Üst:2,5 cm- Alt: 2 cm
Yazı Tipi/Karakteri:	Palatino Linotype
Yazı Puntosu (Metin):	11
Yazı Puntosu (Dipnot):	9
Paragraf Aralığı (Başlık):	Önce 6 nk – Sonra 6 nk
Paragraf Aralığı (Metin):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Paragraf Aralığı (Dipnot):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Satır Aralığı (Metin):	1,5
Satır Aralığı (Dipnot):	Tek
Paragraf Girintisi (Metin):	İlk satır – 1,25 cm
Paragraf Girintisi (Kaynakça):	Asılı – 1,25 cm