

Haziran / June 2021

Sayı / Issue 26

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 KIRMAN	Çukurova University, Adana, TURKEY
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	Ankara University, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. Ömer DUMLU	Ege University, İzmir, TURKEY
Prof. Dr. Abdulmutalip 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. Hafiz Abdul QADEER	University of the Punjab, Gujranwala, PAKISTAN
Dr. İsmet TUNÇ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muammer ARANGÜL	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Muhammed Muhti GÜNDÜZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Ruhullah ÖZ	Şırnak University, Şırnak, TURKEY
Dr. Yusuf EMRE	Şırnak University, Şırnak, TURKEY

Yayın Tarihi / Publishing Date

15 Haziran 2021 / 15 June 2021

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 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 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. Abdalbaki 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

- 5-24 | **Ahmed b. Hanbel Müsnedi'nde İç Düzen Problemi**
The Internal Layout Problem in Ahmad b. Hanbal's Musnad
Ahmed ÜRKMEZ
- 25-52 | **Son Dönem Osmanlı Taşrasında Bir Müderris: İlyas Efendi ve Sicil Dosyası**
A Mudarris in the Late Ottoman State: Ilyas Efendi and His Registry File
Ahmet BEKEN
- 53-68 | **Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'an Tefsirine Yansımaları: Nûh Tufanı Örneği**
The Reflection of Archaeological Studies on Modern Qur'anic Exegesis: The Case of Noah's Flood
Aykut KAYA
- 69-90 | **Hegel'in Protestan Devleti**
Hegel's Protestant State
Ceyhan IŞIK
- 91-119 | **Mu'tezile'nin Kur'an Yorumuna İmam Mâtürîdî'nin Muhalefet Gerekçeleri**
The Reasons of Imam Mâtürîdî's Opposition to Mu'tazilah's Interpretation of Qur'an
Esat SABIRLI
- 120-149 | **Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?**
The Kaaba/Bayts? In the Pre-Islamic Arabian Peninsula in terms of the Manifestation of the Holy and the Effect of the Environment
Hakan TEMİR
- 150-180 | **Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Kur'an Belâgatı (Ukûbât Örneği)**
Declamation of the Qur'an within the Framework of the Jurisprudence Verses (The Case of Criminal Law)
İhsan AKAY
- 181-205 | **İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Mu'tezile'ye Yönelttiği İtirazlar**
Objections of Ismail Haqqi Bursevi to Mu'tazilah in Ruh al-Bayan
İskender ŞAHİN
- 206-232 | **Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları**
The Approaches of Arabic Linguists on the Phenomenon of Necessity
Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

- 233-256 **Yeni Bir Varlık Türü Olarak Biyoteknolojik Varlıklar ve Adalet Sorunu**
Biotechnological Assets as a New Type of Entity and the Problem of Justice
Nazan YEŞİLKAYA
- 257-285 **Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi**
Analysis of Contemporary Islamic Lawyers' Views on the Legitimacy of Cryptocurrencies
Nuri KAHVECİ — Yahya BİLGİNER
- 286-311 **Allah-Kul İlişkisi Bağlamında Yüce Allah'ın Kulu Zikri**
The Commemoration of Humankind by Almighty God in the Context of God-Servant Relationship
Sami KILINÇLI
- 312-338 **Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî'nin el-Müeyesser fî Şerhi Mesâbihi's-Sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu**
The Method of Hadith Annotation in Fadlullah b. Hasan et-Tûribishti's al-Müeyesser fî Sherhi Mesâbihi's-Sunna
Selahattin YILDIRIM
- 339-363 **Temel Hedef ve Özellikleri Açısından Arap Edebiyatında Terim Sözlükleri**
Glossaries in Arabic Literature in terms of Main Objectives and Features
Selman YEŞİL
- 364-380 **İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ Adlı Eseri Bağlamında Dilcilere Karşı Tutumu**
Ibn Hisham's Attitude towards Linguists in the Context of His Work Titled Sharh al-Qatri'n-Nadâ
Şehmus ÜLKER
- 381-404 **İslâm Ceza Muhakemesinde Baskı ve Şiddet Yoluyla Elde Edilen İtirafın İspat Değeri**
Proof Value of Confession Obtained through Pressure and Violence in Islamic Criminal Procedure
Üzeyir KÖSE



Ahmed b. Hanbel Müsnedi'nde İç Düzen Problemi

The Internal Layout Problem in Ahmad b. Hanbal's Musnad

Ahmed ÜRKMEZ

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Pamukkale University, Faculty of Divinity, Department of Hadith
Denizli, Turkey

aurkmez@pau.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6594-7997>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 5-24

Atıf / Cite as: Ürkmez, Ahmed. "Ahmed b. Hanbel Müsnedi'nde İç Düzen Problemi [The Internal Layout Problem in Ahmad b. Hanbal's Musnad]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 5-24. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.854320>

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).

Özet

Müsnedler hadis tarihinde belirleyici konumu olan kapsamlı ve özgün eserlerdir. Bir tasnif tarzı olarak müsnedin, hadislerin konusuna veya sıhhatine dayalı bir bölümlenme içermediği bilinmektedir. Senedin sonunda yer alan sahabe rivayetinin esas alındığı ve her bir isim için ayrılan bölümde o ismin rivayetlerine topluca yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda, sahabilerin kendi içinde sıralanmasında alfabetik diziliş gözetilmemekte olup, önce fazilete dayalı, ardından bölgelere göre bir dağılım ile karşılaşmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ini yazdıktan sonra dönemin sosyal ve politik şartlarından ötürü düzenli olarak okutmaya ve tashih etmeye fırsat bulamadığı bilinmektedir. Eserin ana ravisi konumundaki oğlu Abdullah'ın çalışmaları ve ziyadeleri de metnin tam bir düzene kavuşmasını sağlayamamıştır. Yapılan araştırmalar ve eseri tahkik edenlerin ifadeleri, başta bir sahabinin hadislerinin birden fazla yerde zikredilmesi ve herhangi bir ek yarar olmaksızın bir rivayetin senediyle ve metniyle aynen tekrar edilmesi olmak üzere, iç düzensizlikten kaynaklanan birden fazla sorunu ortaya koymaktadır. Farklı bölgelere mensup sahabilerin hadislerinin birbiriyle karışık hâlde sunulması da bu listeye eklenebilir. Makalenin giriş kısmında bu ve benzeri meselelere değinildikten sonra, başlıktaki konu iki alt başlıkta irdelenmiştir: İç düzen/düzensizlik ve mükerrer rivayetler. İlk başlıkta, Ahmed b. Hanbel'in eserindeki müsnedlerin hacme veya isme göre tasnifinde yaşanan kimi aksamalara dikkat çekilmiş ve 31. cildin muhtevası örnek olarak sunulmuştur. Yine bu ilk bölümde, başta eseri tahkik edenler olmak üzere müsned hakkında daha önce çalışanların tespitlerine yer verilmiştir. Ayrıca parçalı müsned kavramı üzerinde durulmuş ve eserde ismi verilen 745 sahabe için ait müsnedler "standart olanlar" ve "parçalı olanlar" şeklinde ikiye ayrılarak incelenmiştir. Standart müsnedlerden kasıt, adına bir defa başlık açılıp bütün hadisleri tek bir yerde nakledilen sahabilere ait müsnedlerdir. Parçalı müsned ise bir sahabinin müsnedinin birden fazla parçaya bölünmesi ve her bir parçanın farklı bir ciltte konumlandırılmasıdır. Genel olarak bakıldığında, eserdeki müsnedlerden üçte ikisinin standart yapıda olduğu, parçalı müsnedlerin büyük bölümünün ise iki parçaya ayrılmış örneklerden oluştuğu ifade edilebilir. İncelemeye dair detaylı rakamsal veriler tablolar hâlinde sunulmuş ve yorumlanmıştır. Müsnedleri iki parçadan oluşan sahabiler bu araştırma kapsamında üç ana kategoriye ayrılmıştır. Toplam rivayet sayısı 50'nin üzerinde olanlar birinci kategoride (K1) ele alınmıştır. Ebü'd-Derdâ, Zeyd b. Hâlid el-Cühenî ve Adiy b. Hâtim gibi sahabiler bu bağlamda zikredilebilir. İkinci kategoride (K2) ise rivayet sayısı 10-50 arasında olanlar yer almaktadır. Tespit edilen isimlerden seçilen ve Ukbe ibnü'l-Hâris, Amr ibnü'l-Âs ve Ammâr b. Yâsir'in de içinde bulunduğu 15 maddelik bir liste bu kategoriye örnek olarak sunulmuştur. Bu noktada dikkat çeken bir diğer husus, tespit edilen 100'ü aşkın örnekte, toplam hadis sayısı 10'dan az olan sahabilere ait müsnedlerin ikiye bölünerek verilmiş olmasıdır. İbân b. Mâlik, Zeynep bint Cahş ve Ümmü Harâm bint Milhân'ın da aralarında bulunduğu on sahabiden müteşekkil bir tabloya bu boyuta örnek olarak yer verilmiştir. Makale çerçevesinde yer alan ve üçüncü kategori (K3) olarak adlandırılan bu kategoriye ilave edilebilecek 40'a yakın örnekte ise, bir sahabinin *Müsned*'de sadece iki rivayeti olduğu hâlde müsnedi iki parça şeklinde ve (1+1) düzeninde sunulmuştur. Mükerrer rivayetler başlıklı ikinci bölümde ise öncelikle *Müsned*'deki tekrar oranlarına dair genel veriler paylaşılmıştır. *Müsned*'in üçte ikisinden fazlasının tekrarlarından oluştuğu, gerek tarafımızdan yapılan incelemelerde, gerekse diğer araştırmacıların çalışmalarında tespit edilmiş bir gerçekliktir. Ayrıca bu bölümde, parçalı müsnedlerle tekrar olgusu arasındaki ilişki de ele alınmıştır. (1+1) müsned yapıları özelindeki inceleme, ikinci parçada verilen hadisin çok büyük oranda birinci parçada verilen hadisin isnad ve metin bakımından tekrarı olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmada ulaşılan bir diğer bulgu ise hadis sayısı daha az olan sahabilerin rivayetlerine ait mükerrerlerde sened ve metin bakımından aynen tekrar edilme oranının diğerlerine göre daha yüksek olduğudur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Müsned, Ahmed b. Hanbel, Mükerrer Rivayetler.

Summary

Musnads are comprehensive and original works that have a decisive position in hadith history. As a classification style, musnad does not categorize the hadiths according to their subject or soundness. It is seen that the sahabi narrator at the end of the isnad is taken as the basis and that the narrations of that name are included collectively in the section reserved for each name. In this context, the alphabetical order is ignored in ordering the sahaba within themselves and a distribution is made, first, according to the virtue of the narrator, and then by their regions. The subject in the title is examined under two sub-headings: Internal order/disorder and repeated narrations. In this first section, the determinations of those who previously studied the work are included. In addition, the concept of fragmented musnad was emphasized and the musnads belonging to 745 sahaba named in the work were divided into two as "the standard ones" and "the fragmented ones". The standard musnads are musnads belonging to the sahaba whose hadiths were mentioned once, and all hadiths were recorded in one place. And the fragmented musnad is the division of a sahabi's musnad into more than one piece and each part is positioned in a different volume. In general, it can be stated that two-thirds of the works in the book are in standard structure, and most of the fragmented musnads consist of two-part samples. Detailed numerical data regarding the analysis were presented in tables and interpreted. Sahaba whose musnads consist of two parts are divided into three main categories within the scope of this research. Those whose total number of narrations is over 50 are considered in the first category (K1). Sahaba like Abu Darda, Zayd b. Khalid al-Juhani and Adi b. Hatim can be mentioned in this context. In the second category (K2), there are those who have between 10-50 narrations. A list of 15 items including Ukbah b. al-Harith, Amr b. al-As, and Ammar b. Yasir is presented as an example for this category. Another point that draws attention at this point is that in more than 100 examples determined, musnads belonging to the sahaba, whose total number of hadiths are less than 10, were divided into two. A table consisting of ten sahaba including Utban b. Malik, Zaynab bint Jahsh and Umm Haram bint Milhan is given as an example of this dimension. This third category (K3) within the framework of the article includes nearly 40 examples of sahaba who two narrations in Musnad have only, which are presented in two parts and (1+1) order. In the second chapter titled repeated narrations, general data on the repetition rates in Musnad are primarily shared. It is a reality that more than two-thirds of Musnad consists of repetitions, which has been determined both in my investigations and in the studies of other researchers. In addition, the relationship between fragmented musnads and repetition phenomena is also discussed in this section. The examination of the (1+1) musnad structures reveals that the hadith given in the second part is mostly a repetition of the hadith given in the first part in terms of isnad and text. Another finding of the study is that the rate of exact repetition in terms of isnad and text of the narrations of the sahaba with a lower number of hadiths is higher than the others.

Keywords: Hadith, Sunnah, Musnad, Ahmad b. Hanbal, Repeated Narrations.

Giriş

Müsned, Hadis ilminin birden fazla anlamda kullanılan gözde kavramlarından birisidir. Kelime karşılığında hareket edildiğinde “bir sözlü kaynağa dayandırılan isnadlı tüm verileri” ifade edecek kadar geniş bir kapsama alanına sahip görünse de¹ ıstılahtaki kullanımı “senedi kesintisiz biçimde muttasıl olan hadis”, “herkesin itimad ettiği güvenilir âlim”² şeklinde ve daha sınırlıdır. Hadis çeşitlerinden bahsedilirken merfû hadislere müsned denilebilmekte³, tasnif türleri bağlamında ise müsned, ravi isimlerini esas alan (ale’r-ricâl) bir hadis tasnif yöntemini ifade etmektedir. Bu yöntemin ayırt edici özelliği, her bir sahabi raviden gelen rivayetlerin o sahabinin ismi altında toplanması ve konuya yahut sıhhate dayalı ilave bir ayrıma gidilmemesidir.

Ahmed b. Hanbel’in (öl.241/855), türünün en tanınan örneği konumundaki *Müsned* çalışması, başta ravileri, tenkide uğrayan rivayetleri, içerdiği konular ve kullandığı yöntemler olmak üzere hakkında oldukça fazla araştırma, tez ve kitap çalışması yapılmış⁴ klasik bir Hadis mecmuasıdır. Uzun yıllar altı ciltlik bir baskısıyla mütedavil olan eser, on yıl boyunca süren ve 2010 yılında tamamlanan büyük bir projeye Muhakkik Şuayb Arnavut ve ekibi tarafından ilim âleminin istifadesine sunulmuştur. Yeni baskının gün yüzüne çıkmasını müteakip tarafımızdan yapılan bir seçki çalışmasıyla da eserdeki merfû, kavli ve sahih olma özelliklerinin üçünü de taşıyan ve tekrar içermeyen 1010 hadis bir kitap hâlinde bir araya getirilmiştir.⁵

¹ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2009), 563; Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Riyad: Vizâratü’ş-Şüûni’l-İslâmiyye, ts.), 4/205-206.

² Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2009), 219 vd.; Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1976), 1/71-73; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 281-282.

³ Ebü’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *İhtisâru Ulûmi’l-Hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1989), 34; Ebû Amr Ömer b. Abdurrahmân İbnü’s-Salâh, *Ulûmi’l-Hadîs* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1986), 42-43; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Neoâvî* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1993), 1/147-148.

⁴ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 1/82-91 (muhakkikin mukaddimesi); Hayati Ak, “Türkiye’de Müsnedler Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyografik Bir İnceleme”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 66-80; Yaşar Kandemir, “el-Müsned”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/104-105.

⁵ Ahmed Ürkmez, *Mülteka’l-Ashâbi’l-Emced fi İntikâi Mesânîdi Ahmed* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021).

1. İç Düzen/Düzensizlik

Her ne kadar hadis ve sünneti tanımada müracaat edilen en temel kaynaklardan birisi olsa da⁶, *Müsned*'in son şekli verilememiş dağınık bir metin yapısı arz ettiği, öteden beri pek çok ilmi yazıda⁷ kayda geçirilmiş bir husustur. Eserin konulara göre (ale'l-ebvâb) tasnif edilmemiş olması, sıhhatte dayalı bir ayrıma temelde gidilmemesi ve sahabi isimlerinin kendi içinde alfabetik olarak sıralanmaması, söz konusu dağınıklığa neden olan faktörler arasında ilk akla gelenlerdir. Ancak durumu bu teorik tercihlerden ziyade pratik yaşanmışlıklardan hareketle izah etmek daha makul bir seçenektir. Zira müellifin, simge isimlerinden birisi sayıldığı mihne⁸ atmosferinde ömrünün en verimli olması beklenen yıllarını başta hapis, darp, ev hapsi ve sürgün olmak üzere ağır fiziksel cezalar altında geçirdiği bilinmektedir. Bu dönemin düzenli öğrenci okutmadan, insan ve kitap kaynaklarına erişim sağlayamadan ve hatta yeterli yazı malzemesi bile tedarik edemedi⁹ geçirilmiş olması, bugüne ulaşan metnin değeri kadar başarı oranını da artırmaktadır. Normal şartlar altında kusur sayılabilecek tasnif hatalarının, musannifin maruz kaldığı olağanüstü hâl koşulları göz önüne alındığında mazur görülme ihtimali oldukça yüksektir. Yine bu süreçte eserin ana ravisi olarak yer alan oğul Abdullah'ın ve esere yaptığı ziyadelerin literatürde önemli yer tutması da bundan kaynaklanıyor olmalıdır.

Ahmed b. Hanbel'in eserde benimsediği temel bir sıralamanın varlığı, *Müsned*'in içeriğinin sonraki nesillere belirli ölçüde derli toplu ulaşmasında olumlu rol oynamıştır. Fazilete dayalı görünen ve hanımların rivayetlerine de en sonda müstakil bir yer ayıran bu sıralama şöyledir:

Aşere-i Mübeşşere (Cennetle müjdelenen on sahabi),

Ehli Beyt (Resûlullah'ın -sav- aile çevresi);

Abâdile (Dört Abdullah): Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr;

⁶ Ebû Musa el-Medîni, *Hasâisu'l-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 24 vd.

⁷ Bekir Kuzudışli, "Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbiler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 70-71.

⁸ Ali Kaya, "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2015), 7-32; Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2006, 30/26-28.

⁹ Şemsüddin İbnü'l-Cezerî, *el-Mas'adü'l-Ahmed fi Hatmi Müsnedi'l-İmâm Ahmed* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 35 vd.

Müksirûn (Çok hadis rivayet edenler): Ebû Hüreyre, Ebû Sa'îd el-Hudrî, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah;

Beldeler: Mekkeliler (c.24-25), Medîneliler (c.26-27), Şamlılar (c.28-29), Kûfeliler (c.30-32), Basralılar (c.33-34);

Ensâr Müsnedi (c.35-39), Hz. Âişe ve diğer hanım sahabiler (c.40-45).

Bu dizilişte özellikle beldelere göre yapılan ayrıma kadarki ilk bölümün, yani Câbir b. Abdullah müsnedinin bitimine kadar olan kısmın, kitabın geri kalanına nazaran çok daha düzenli olduğunu belirtmek gerekir. 15299 hadis ihtiva eden söz konusu ilk yarı, bu araştırmada esas alınan 50 ciltlik Şuayb Arnavut tahkikinin ilk 23 cildini teşkil etmekte olup, fihristlere ayrılan son beş cilt çıkartıldığında, 27647 hadisi kapsayan eserin hacim olarak yarısından fazlasına tekabül etmektedir. Gerek şöhret gerekse rivayet bakımından hadis geleneğinin ağırlık merkezini oluşturan bu az sayıda ismin müsnedlerinin ciltlere dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:

Tablo 1: Sahabi Müsnedlerinin Ciltlere Dağılımı (İlk 23 Cilt)

Cilt	Kapsadığı Sahabi Müsnedleri
1	Ebûbekir es-Siddîk, Ömer ibnü'l-Hattâb, Osmân b. Affân
2	Ali b. Ebî Tâlib
3/1	Aşere-i Mübeşşere ve Ehl-i Beyt Mensubu Diğer Erkek Sahabiler
3/2, 4-5	Abdullah b. Abbâs
6-7	Abdullah b. Mes'ûd
8-10	Abdullah b. Ömer
11	Abdullah b. Amr ve Ebû Ramse
12-16	Ebû Hüreyre
17-18	Ebû Sa'îd el-Hudrî
19-21	Enes b. Mâlik
22-23	Câbir b. Abdullah

Bu tabloda düzenli bir dizilişi bozduğu görülen unsur, 11. cildin bitiminde Ebû Ramse adlı bir sahabiye ait toplam 15 hadisten (7104-7118) oluşan müsneddir. Abâdile ile müksirûn arasına sıkışmış ama iki bünyede de yer almayan bu bölüm, *Müsned*'in ikinci yarısında sıkça rastlanan ve sistematik akışı bozan tekil isimlerin durumuyla benzerlik göstermektedir.

Üçüncü ciltte ise daha farklı bir durumdan bahsedilebilir. Yine eserin ikinci yarısında sıkça karşılaşılan dağınık sahabe müsnedi gruplarına benzer şekilde yirmiyi aşkın ismin müsnedi tek ciltte bir araya getirilmiştir. Ancak burada az sayıda hadis içeren söz konusu müsnedlerin sahiplerini birbirine bağlayan ve 24. ciltten itibaren rastlanamayan ortak bir payda söz konusudur. Nitekim önce “Aşere-i Mübeşşere Mensubu Diğer Sahabiler” olarak Talha b. Ubeydullâh, ez-Zübeyr ibnü'l-Avvâm, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Sa'îd b. Zeyd, Abdurrahman b. Avf ve Ebû Ubeyde ibnü'l-Cerrâh'ın müsnedlerine yer verilmiştir. Ardından ise Hz. Peygamber'in (sav) amcası Hz. Abbâs ile amcaoğullarından Hz. Ali dışında kalan ve dolayısıyla “Ehl-i Beyt Mensubu Diğer Erkek Sahabiler” olarak nitelendirilebilecek isimler gelmiştir. Ehl-i Beyt ile Abâdile arasında geçişi sağlayan isim olarak Abdullah b. Abbâs'ın 1838-2089 numaralı hadisleri 3. ciltte iken, diğer hadisleri müteakip iki cilttedir.

Mekkelilerin hadisleriyle başlayan 24. cilt ve devamında ise özellikle hacim bakımından çeşitli dengesizlikler tespit edilmiştir. Hatta denilebilir ki, kitabın ilk yarısındaki düzeni andıran tek kesit, Übey b. Ka'b, Ebû Zer el-Ğifârî ve Zeyd b. Sâbit müsnedlerini içeren 35. cilt ile Hz. Âişe müsnedini içeren 40-43. ciltlerdir. Diğer ciltlerde ise aşağıdaki örnekte görülen tarzda oldukça farklı bir muhtevayla karşılaşılmaktadır.

Tablo 2: Müsned'in Düzensiz Bölümlerine Bir Örnek Olarak 31. Cilt

Cilt	Kapsadığı Sahabi Müsnedleri
31	Parçalar (10 Kişi/30 hadis)-Ebû Cühayfe (30 hadis)-Parçalar (11 Kişi/23 hadis)-Cündüb b. Abdullah el-Becelî (21 hadis)-Parçalar (5 Kişi/21 hadis)-Vâil b. Hucre (42 hadis)-Ammâr b. Yâsir (15 hadis)-Parçalar (7 Kişi/12 hadis)-Misver b. Mahrame (24 hadis)-Suheyb b. Sinân er-Rûmî (12 hadis)-Parçalar (27 Kişi/49 hadis)-Rifâ'a b. Râfi' (6 hadis)-Parçalar (28 Kişi/44 hadis)-Hanzala el-Kâtib (5 hadis)-Parçalar (15 Kişi/55 hadis)-Abdullah b. Ebî Evfâ (50 hadis)-Cerîr b. Abdullah (111 hadis).

Tabloda “Parçalar” ifadesiyle kastedilen, önemli bir bölümü mübhem ravilerin ve kendisinden tek hadis rivayet edilen isimlerin müsnedlerinin birleşiminden oluşan bölümlerdir. Normal müsned düzenini yansıtan derli toplu bölümlerin arasına, ortalama hadis sayısı ikiyi üçü geçmeyen kişilerden oluşan farklı hacimlerde rivayet grupları girmiş bulunmaktadır.

Eserin ikinci yarısının diğer bölümlerinde de ilk yarıdaki müsnedlere ait olduğu halde burada nakledilen rivayetlerin olduğuna dair araştırma sonuçları¹⁰ bulunduğu gibi, beldelere göre yapılan ayırımın hilafına rivayet yerleşimlere rastlandığına yönelik tespitler de mevcuttur. Nitekim muhakkik Şuayb Arnavut, tahkikinin mukaddimesinde duruma şu sözlerle işaret etmektedir:

“Müsned, daha ziyade müsveddeye benzeyen bu haliyle elimize ulaşmış, kitabın özüne dokunmayan pek çok yerinde de buna bağlı problemler oluşmuştur. Söz konusu problemlerden bazıları şöyledir: Müksirûna ait hadislerden bir kısmının müsnedleri dışında rivayet edilmesi, tek bir hadisin ilave bir yarar olmaksızın senediyle ve metniyle tekrar edilmesi, tek bir sahabinin hadislerinin *Müsned*'in birden fazla yerinde ayrı ayrı verilmesi, Şamlılarla Medinelilerin hadislerinin karıştırılması, Kûfelilerle Basralıların hadislerinin ayrılmaması, erkeklerin hadislerinden bazılarının kadınların hadislerine katılması, kabile müsnedlerinin yerleşim merkezinde yaşayanların müsnedlerine karışması. Nitekim Hâfız İbn Asâkir (öl.571/1176) *Tertîbü Esmâi's-Sahâbe* adlı eserinde bunların tamamına dikkat çekmiş bulunmaktadır.”¹¹

Paragrafta isabetle belirtilen birden fazla temel problemden ilki, Kuzudişli'nin yukarıda işaret edilen makalesinde Ebû Hüreyre örneği üzerinde ele alınmıştır. Ayrıca başta müksirûn olmak üzere hangi sahabiye ait kaç rivayetin ilgili sahabinin müsnedinin dışında rivayet edildiğine dair bir döküm de yine *Müsned* tahkikinin mukaddimesinde yer almaktadır. Bu dökümde 39 sahabinin isimleri (*Tertîbü Esmâi's-Sahâbe* muhakkiki Dr. Âmir Hasen s-Sabrî'den naklen) liste hâlinde verilmiş ve her birine ait rivayetlerin hangi farklı sahabinin müsnedinde yer aldığına şu örnekte görüldüğü şekilde atıfta bulunulmuştur:

“23. el-Fadl b. Abbâs: Kardeşi Abdullah'ın müsnedinde (1/355 ve 359) iki hadisi vardır. el-Muttalib b. Rabîa'nın müsnedinde de (4/167) bir hadisi vardır.”¹²

Ancak bahsi geçen 39 rakamı “*Müsned* bünyesinde hadisleri bir bölümde derli toplu verilen ama bazı rivayetleri bu ana bölümün/müsnedin dışında yer alan başlıca isimler” şeklinde ele alınmalıdır. Zira bizim tespitlerimize göre “*Müsned*’de hadisleri birden fazla yerde

¹⁰ Kuzudişli, “Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbiler”, 69-95.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/59 (muhakkikin mukaddimesi).

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/60-64 (muhakkikin mukaddimesi. *Tertîbü Esmâi's-Sahâbe* muhakkiki Dr. Âmir Hasen s-Sabrî'den naklen).

verilen sahabiler” çerçevesinde düşünüldüğünde ve incelendiğinde ortaya çıkan rakamlar çok daha yüksek olacaktır. Şöyle ki:

Normal olan, Aşere-i Mübeşşere’den başlayan ve Ehl-i Beyt ile devam eden mezkûr sıralama içinde, her bir sahibinin rivayetlerini tek yerde “Filancanın Müsnedi” başlığı altında vermektir. Bu, ilgili sahibinin bir hadisi de olsa bin hadisi de olsa değişmemesi gereken prensiptir. Dolayısıyla *Müsned*’de toplam iki hadisi yer alan ve bu hadisleri farklı ciltlerde 1+1 şeklinde konumlanan isimler de dâhil olmak üzere, standart dışı olduğu tespit edilen hayli fazla yapıyla karşılaşmış olup, bu yapılar “parçalı müsned” tanımı altında ileride detaylarıyla değerlendirmeye alınacaktır.

Bu aşamada özetle vurgulamak gerekirse, araştırmada yapılması amaçlanan, yukarıda *Müsned* muhakkiklerinin dikkat çektiği iki ana problemden, önce “tek bir sahibinin hadislerinin *Müsned*’in birden fazla yerinde ayrı ayrı verilmesi” meselesini, ardından da “tek bir hadisin ilave bir yarar olmaksızın senediyle ve metniyle tekrar edilmesi” sorununu bazı boyutlarıyla irdelemektir.

1.1. Parçalı Müsnedler

Eser bünyesinde dağınıklığa yol açan faktörlerin başında, bir sahibinin müsnedinin birden fazla parçaya bölünerek bu parçaların birbirinden oldukça uzak sayfa veya ciltlerde konumlanmış olması gelmektedir. Bu bağlamda, aynı kitap içinde iki hatta üç farklı yerde müsnedinin parçaları bulunan isimlere rastlanabilmektedir. Sahabe tabakasında yer alıp da senedlerde adı verilmeyen ve tahkikin sonunda¹³ “İsmi Verilmeyen Sahabiler: Fihrisu men Lem Yusemme mine’s-Sahâbe” başlıklı bir listede toplanan mübhem raviler bir kenara bırakılırsa, eserdeki 745 müsnedin “standart olanlar” ve “parçalı olanlar” şeklinde ikiye ayrılması mümkündür.

Standart müsnedlerden kasıt, adına bir defa başlık açılıp bütün hadisleri tek bir yerde nakledilen sahabilere ait standart (Tablo-3’de: S) bölümlerdir. Bu isimlerden müsnedinde sadece bir hadis bulunanlar (Tablo-3’de: S1) olduğu gibi; müsnedi kitabın birden fazla yerine dağılmış bulunanlar da mevcuttur. Kısaca “parçalı müsned” olarak adlandıracağımız bu örnekler ise genellikle iki parçadan müteşekkildir. Müsnedi iki parça olup her bir parçasında sadece birer rivayeti yer alan isimlerin durumlarına Tablo-3’de (1+1) ifadesiyle işaret

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 50/23-32. Mübhem ravi kavramı için bkz: Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 190-192.

edilmiştir. İçerikleri tablonun ardından ele alınacak olan (K1), (K2), (K3) ile de sırasıyla kısaca “Hadis sayısı 50’yi aşkın olan” (K1), “Hadis sayısı 11-50 aralığında olan” (K2) ve “Hadis sayısı 10 veya daha az olan” (K3) sahabilerin müsnedlerinin iki parçaya ayrılması kastedilmektedir. “Diğer” başlığı ise buraya kadarki ihtimallerin dışında kalan ve ikiden fazla parçaya ayrılmış öteki müsnedleri kapsamaktadır.

Temel çerçeveyi zikrettikten sonra araştırmanın geldiği noktada oluşan tabloyu sunabiliriz.

Tablo 3: Sahabi Müsnedlerinin Nihai Dağılımı

Müsned Tipi	Alt Tip	Örnek Sayısı	Genele Oranı
Standart (499)	S	273	%37
	S1	198	%27
	S (+1)	14	%9
	S (+2)	8	
	S (+3)	2	
	S (+4)	2	
	S (+6)	1	
	S (+11)	1	
Parçalı (246)	K1	5	%14
	K2	36	
	K3	108	
	1+1	39	
	Diğer	58	
Genel Toplam		745	-

Tabloda görülen sonuç, eserin sahabi sayısı itibarıyla üçte ikisini, hadis sayısında ise yaklaşık olarak beşte dördünü ifade eden bir bölümünün standart müsned yapısına sahip olduğudur. Bu kesimin rivayetleri tek bir yerde toplanmış ve 273 kişide ilgili isme ayrılan ana müsned gövdesinin dışına taşan hiçbir istisnai durum oluşmamıştır. Ana gövdenin dışına birkaç rivayetin taşıdığı ve genel tabloyu bozmadığı durumlarla birlikte 300 küsur müsned bu durumda olup, 200’e yakın müsned ise tek hadisten müteşekkildir ve doğal olarak yine tek noktada konumlanmıştır.

“Parçalı” başlığı altında ele alınan beş alt tipten ilk dördü, iki parça hâlinde sunulan müsnedleri ifade etmektedir. Burada 100’ü aşkın örnekte “Hadis sayısı 10 veya daha az olan sahabilerin müsnedlerinin iki parçaya ayrılması” (K3) söz konusudur. (1+1) olarak ifade edilen kategoride ise kırka yakın örnek yer almakta olup, bunların büyük kısmında sahabiye ait ikinci parça/rivayet ilkinin sened ve metin olarak birebir tekrarı konumundadır.

“Diğer” başlığı ise üç veya daha fazla parçaya ayrılan müsnedleri ifade etmektedir. 58 örnekten ikisi hadis sayısı 50’yi aşkın olan sahabelerden müsnedi üç parçaya ayrılanlara; dokuzu hadis sayısı 11-50 aralığındaki sahabelerden aynı durumda olanlara; 39 tanesi ise hadis sayısı 10 veya daha az olan sahabelerden benzer konumdakilere aittir. 11-50 aralığından 2 kişi (Ebü'l-Hakem b. Süfyân ve Ka'b b. Mürre es-Sülemî) ve 1-10 aralığından 5 kişinin (Abdullah b. Havâle el-Ezdî, Dırâr ibnü'l-Ezver, Kurra b. İyâs el-Müzenî, Sahr el-Ğâmidî ve Ümmü Büceyd) müsnedleri dört parça; yine hadis sayısı 11-50 aralığında olan bir sahibinin (Sehl b. Ebî Hasme) müsnedi ise altı parça hâlinde sunulmuştur. Bütün bu sayısal tespitlerin esas alınan tahkikli müsned baskısının fihristlerine dayanılarak yapıldığı vurgulanmalı, metin içinde yapılan detaylı incelemelerde fihristten farklı olduğu tespit edilen durumlara rastlandığının da altı çizilmelidir.

Yapılan mukayeselerde bu parçaların büyük bölümünün birbirinin hem sened hem metin bakımından aynen tekrarı olmadığı, fakat *Müsned*'in genelinde olduğu gibi buralarda da hatırı sayılır miktarda muhteva tekrarının bulunduğu tespit edilmiştir. Yine bu parçaların hadis sayısı bakımından yüksek rakamlara ulaşmadığının da altı çizilmelidir. Bir fikir vermesi açısından, tespit edilen “parçalı müsned” örnekleri üç kategori hâlinde, sahabi isimleri, cilt, sayfa ve hadis numaraları ile hadis sayılarını içeren tablolar eşliğinde aşağıda sunulacaktır.

1.1.1. Kategori-1: Rivayet Sayısı 50'nin Üzerinde Olanlar

50 rakamı –yapılan incelemelere dayanarak- sınır kabul edildiğinde, müsnedi birden fazla yerde parçalı olarak sunulan sahabeler arasında toplam rivayet sayısı söz konusu barajı aşan birden fazla isim olmakla birlikte, yüzün üzerinde rivayeti olan tek sahabi Ebü'd-Derdâ'dır. Diğer örneklerden bazılarıyla birlikte şöyle bir tablo oluşmaktadır.

Tablo 4: Kategori-1'e Ait Parçalı Müsned Örnekleri

Sıra No	Sahabi Adı	Hadis No	Cilt ve Sayfa	Toplam Hadis Sayısı
1	Zeyd b. Hâlid el-Cühenî	17029-17062; 21673-21691	28/255-294; 36/7-21	33+19=52
2	Ebû Mes'ûd el-Bedrî	17063-17110; 22339-22361	28/295-333; 37/30-44	48+22=70
3	Adiy b. Hâtim	18244-18274; 19369-19394	30/177-209; 32/112-137	31+26=57
4	Abdullah b. Ebî Evfâ	19102-19151; 19395-19417	31/449-488; 32/138-159	50+23=73
5	Ebü'd-Derdâ	21692-21741 27478-27557	36/22-67 45/472-538	50+80=130

Sahabilerin alfabetik olarak veya rivayet ettikleri hadis sayısına göre değil, eser içinde müsnedlerine ilk yer veriliş sırasına göre listelendiği bu tablo, aşağıda verilecek Kategori-2 ve 3'e ait tablolarla yan yana incelenebilir. Bu yapıldığında, parçalı müsnedlerin bir kısmında aynı sahabiye ait müsnedin iki ayrı parçası aynı veya ardışık ciltlerde tasnif edilmiş iken, büyük bölümünde ise birbirinden oldukça bağımsız noktalarda konumlandığı görülecektir. Nitekim iki parçanın arasına on cildi aşkın bir mesafenin girdiği örnekler her üç tabloda da görülmektedir ki, bunun bilgisayar teknolojisinin olmadığı dönemler için eserin kullanımını oldukça zorlaştıran ve dolayısıyla tasnifin başında ideal olarak planlanmamış bir husus olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Ayrıca aynı veya ardışık ciltlerde yer alan parçalı müsnedlere dair örneklerin çoğunluğunun hanım sahabilere ait olduğuna ve bu durumun hanım sahabilere ait müsnedlerin eserin sonunda bir arada verilmesinden kaynaklanmış olabileceğine de dikkat çekilmelidir.

1.1.2. Kategori-2: Rivayet Sayısı 10-50 Aralığında Olanlar

Parçalı müsnedlerin önemli bir bölümünde, sahibinin toplam rivayet sayısı 10-50 aralığında ve müsnedi iki parçaya ayrılmış durumdadır. Tespit edilen bazı örnekler Tablo-5'te sunulmuştur.

Tablo 5: Kategori-2'ye Ait Parçalı Müsned Örnekleri

Sıra No	Sahabi Adı	Hadis No	Cilt ve Sayfa	Toplam Hadis Sayısı
1	Hakîm b. Hızâm	15311-15329; 15573-15580	24/25-45 24/341-346	20+8=28
2	Mâlik ibnü'l-Huveyrîs	15598-15604; 20529-20539	24/364-370; 34/157-163	7+11=18
3	Târik b. Eşyem	15875-15882; 27208-27213	25/212-216; 45/187-189	8+6=14
4	Vâsile ibnü'l-Eska'	16004-16019; 16978-16989	25/385-400; 28/186-198	16+12=28
5	Ukbe ibnü'l-Hâris	16148-16155; 19423-19427	26/70-76; 32/165-166	8+5=13
6	Osmân b. Ebi'l-Âs	16268-16282; 17897-17918	26/196-210; 29/429-441	14+22=36
7	Ebû Şurayh el-Huzâ'î	16370-16378; 27159-27165	26/291-303; 45/136-142	9+7=16
8	Amr ibnü'l-Âs	17761-17781; 17801-17827	29/296-320; 29/337-360	21+27=48
9	Ammâr b. Yâsir	18313-18334 18879-18894	30/245-279; 31/171-189	22+15=37
10	Suheyb b. Sinân er-Rûmî	18931-18942; 23924-23931	31/259-272; 39/347-354	12+8=20
11	Ümmü 'Atıyye el-Ensâriyye	20789-20801; 27297-27309	34/384-397; 45/280-289	13+13=26
12	Habbâb ibnü'l-Eret	21052-21079; 27214-27219	34/530-556; 45/190-193	28+6=34
13	Ebû Râfi'	23855-23878; 27180-27198	39/278-305 45/161-176	24+19=43
14	Ümmü Habîbe	26759-26785; 27394-27412	44/342-369; 45/389-402	27+18=45
15	Ümmü Hânî	26887-26911; 27379-27393	44/455-480; 45/378-388	25+14=39

1.1.3. Kategori-3: Rivayet Sayısı 10 veya Daha Az Olanlar

Yapılan incelemede, toplam rivayet sayısı 10 veya daha az olmasına rağmen hadisleri iki parça hâlinde tasnif edilmiş çok sayıda örnek de tespit edilmiştir.

Tablo 6: Kategori-3'e Ait Parçalı Müsned Örnekleri

Sıra No	Sahabi Adı	Hadis No	Cilt ve Sayfa	Toplam Hadis Sayısı
1	Muaykîb	15509-15511; 23609-23612	24/268-270; 39/23-24	3+4=7
2	Mücâşî' b. Mes'ûd	15847-15851; 20684	25/176-179; 34/286	5+1=6
3	Zeyneb es-Sekafiyye	16082-16084; 27046-27050	25/490-492; 44/595-602	3+5=8
4	'Itbân b. Mâlik	16479-16484; 23770-23773	27/7-14; 39/187-190	6+4=10
5	'Umâra b. Ruveybe	17219-17224; 18297-18299	28/455-459; 30/230-232	6+3=9
6	Süleyman b. Surad	18308-18312; 27205-27207	30/240-244; 45/183-186	5+3=8
7	Zeyneb bint Cahş	26751-26754; 27413-27416	44/332-336; 45/402-406	4+4=8
8	Cüveyriye bintü'l-Hâris	26755-26758; 27420-27425	44/336-341; 45/410-413	4+6=10
9	Ümmü Harâm bint Milhân	27032-27033; 27377-27378	44/581-583; 45/376-377	2+2=4
10	Havle bint Hakîm	27120-27123; 27310-27315	45/87-91; 45/290-295	4+6=10

Yukarıdaki her üç tabloda da (Tablo-4-6) bir sahabi için yer verilen ikinci cilt/sayfa atfındaki rivayetlerin büyük oranda ilk atıftakilerin tekrarından oluştuğunu öngörmek zor değildir. Sözelimi Itbân b. Mâlik'in 27/7-14 (16479-16484) ve 39/187-190'da (23770-23773) toplam on rivayeti yer almakta olup, 39. ciltteki ikinci parçada bulunan dört hadisin tamamı ilk parçada geçenlerin tekrarlarıdır. (23770-23772 numaralı üç ardışık rivayet, Itbân b. Mâlik

müsnedinin ilk parçasında yer alan ve Allah Resûlü'nün (sav) gelip sahabinin evinde namaz kıldığını anlatan 16481-16484 numaralı rivayetlerin tekrarıdır. 23773 numaralı rivayet ise olayın duha namazı çerçevesinde nakledilmiş daha kısa versiyonunu içeren 16479 numaralı rivayet ile benzeşmektedir.) Zira Ahmed b. Hanbel genel bir uygulama olarak bir sahabinin meşhur rivayetlerine o sahabinin müsnedinin giriş bölümünde yer vermekte ve bu prensip parçalı müsnedlerde ilk parça üzerinde cereyan etmektedir. Dolayısıyla buradaki durumun bir sonraki başlıkta ele alınacak olan mükerrerler meselesini besleyen bir yönünün olduğu da aşikârdır.

2. Mükerrer Rivayetler

Mükerrer rivayetlere ayrılan bu başlık altında öncelikle tarafımızdan yapılmış olan *Müsned* seçkisi çalışmasının konuyu ilgilendiren verileri mercek altına alınacaktır. Ardından (1+1) düzenine sahip parçalı müsnedlerin sened ve metinlerine dair detaylı bir inceleme yapılacaktır.

2.1. Müsned'deki Tekrar Oranları

Mülteka'l-Ashâbi'l-Emced fî İntikâi Mesânîdi Ahmed adlı söz konusu seçki çalışmasında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i genel bir okuma ve taramaya tabi tutularak içinden, sahih, kavli ve merfû olma özelliklerinin üçünü birden taşıyan hadisler tespit edilmiştir. Ebû Hüreyre Müsnedi'nden alınan hadis sayısının 200 ile sınırlandırıldığı ve neticede 146 sahabiden nakledilen 1010 rivayetin yine müsned tarzında bir araya getirildiği bu çalışmada mükerrer hadis yer almamaktadır.

Her bir hadisin müsned içindeki birebir tekrarları titizlikle tespit ve kaydedildiği için, *Mültekâ'* da oluşan birikimin buradaki incelemeye katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Sihat bakımından hasen ve zayıf; mahiyeti ve kaynağı açısından da fiilî/takrîrî ve mevkûf/maktû içerikler dışarıda kalmak kaydıyla, eldeki sonuçlar şöyledir.

Tablo 7: "Sahih, Kavli ve Merfû" Rivayetlerin Tekrarlanma Oranı

Bölüm	Alınan Hadis Sayısı	Alınan Hadislerin Toplam Tekrar Sayısı	Hadis Başına Ortalama Tekrar
Aşere-i Mübeşşere	50	114	2.28
Ebû Hüreyre	200	566	2.83
80 Hadis Alınanlar	240	685	2.85

40 Hadis Alınanlar	160	322	2.01
20 Hadis Alınanlar	60	95	1.58
10 Hadis Alınanlar	70	132	1.88
5 Hadis Alınanlar	75	141	1.88
3 Hadis Alınanlar	42	91	2.16
2 Hadis Alınanlar	48	79	1.64
1 Hadis Alınanlar	65	51	0.78
+	1010	2276	2.25

Müksirûnda üçe yaklaşan, az sayıda hadisi olan sahabilerde ise birin altına düşen ortalama tekrar sayısı, genel bir hesaplama ile *Müsned*'in üçte ikisinden fazlasının mükerrer rivayetlerden oluştuğunu ortaya koymaktadır ki, daha önce yapılan başka araştırmalarda da bu duruma dikkat çekilmiştir¹⁴. Dolayısıyla tekrarların hangi mahiyette olduğu ve standart yahut parçalı müsnedlerle arasında ne tür bir bağlantı bulunduğu burada incelenmeye değer addedilmiştir.

2.2. Parçalı Müsnedler ve Tekrar Olgusu: (1+1) Yapılar Örneği

Kendisinden toplamda sadece iki hadis rivayet edilen ve bu hadislerin ardışık olarak verilmediği, çoğu zaman da bağımsız ciltlerde yer aldığı örneklere Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde 39 sahabe özelinde rastlandığına Tablo-3'te dikkat çekilmiştir. Bu örneklerin üçte birine tekabül eden 13 sahabinin parçalı müsnedlerinden oluşan bir örneklem üzerinde yoğunlaşmış ve ikinci parçada rivayet edilen hadisin ilk parçada nakledilenle ne ölçüde benzeştiği ölçülmeye çalışılmıştır.

Tablo 8: (1+1) Düzenindeki Parçalı Müsned Örnekleri

Sıra No	Sahabi Adı	Hadis No	Cilt/Sayfa	Konu	İsnad Uyumu	Metin Uyumu	Sıhhat Hükümü
1	İyâs b. Abd el-Müzenî	15444, 17236	24/178-179, 28/472	Su satışı	T2	Çok Yakın	Sahih
2	Uveymir b. Eşgar	15762, 19001	25/41-42, 31/339	Kurban kesimi	Aynı	Çok Yakın	Sahih li Ğayrih

¹⁴ Kuzudişli, "Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbiler", 69.

3	Ebû Sa'îd b. Ebî Fedâle	15838, 17888	25/161-162, 29/418	Şirk	Aynı	Aynı	Sahih li Ğayrih-Hasen
4	Sa'îd b. Hureys	15842, 18739	25/166-167, 31/36	Ev ve arazi satışı	T1, T3	Çok Yakın	Hasen-Zayıf
5	Abdullah b. Sâbit	15864, 18335	25/198-199, 30/280	Peygambere İtaat	Aynı	Aynı	Zayıf
6	Abdullah b. Erkam	15959, 16400	25/317-320, 26/325-326	Tuvalet ihtiyacı varken namaz kılmamak	Aynı	Aynı	Sahih
7	Şeddâd ibnü'l-Hâd	16033, 27647	25/419-420, 45/613-614	Sırtında çocukla namaz kılmak	Aynı	Aynı	Sahih
8	Ebû Şuayb	17085, 17093	28/315 ve 321	Davete katılma adabı	Farklı	Çok Yakın	Sahih
9	Ebû Sa'îd b. Zeyd	17504, 19040	29/48-49, 31/387	Cenaze geçerken ayağa kalkmak	Aynı	Aynı	Sahih-Zayıf
10	Abdullah b. Ebî Habîbe	17944, 18951	29/463-464, 31/281	Nalınla namaz kılmak	T1	Çok Yakın	Zayıf
11	Seleme b. Nu'aym	18284, 22464	30/217, 37/130	Şirk koşmayanun cennete girmesi	T1	Aynı	Sahih
12	el-Haşhâş el-Anberî	19031, 20769	31/376, 34/368-369	Suçun şahsiliği	T3	Aynı	Sahih
13	Selmâ bint Kays	27133, 27375	45/103-105 ve 374	Eşi aldatmamak	T1	Çok Yakın	Zayıf

Son sütunda verilen sıhhat hükümleri, ilgili hadis hakkında tahkikte öngörülen hükümler olup, iki sıhhat hükmü birden kullanılmışsa, ilki hadisin durumunu, ikincisi ise söz

konusu senedin durumunu belirtmektedir. Sözelimi “Hasen-Zayıf” hükmü, her iki senedi birden kapsayacak şekilde “Hasen bir hadistir; ama bu isnad zayıftır” anlamına gelmektedir.

Detayları Tablo-8’de sunulan incelemede ulaşılan sonuçlar, 13 örnekten beşinde (3, 5, 6, 7 ve 9. maddeler) parçalı müsnedin her iki bölümünde nakledilen birer hadisin sened ve metin bakımından birbirinin aynen tekrarı olduğunu göstermiştir. Kalan sekiz örneğin birinde sadece sened aynı, üçünde senedde sadece musannifin şeyhi farklı (T1), birinde musannifin şeyhi ve onun şeyhi farklı (T2), ikisinde ise sadece bir ravi ziyade veya noksandır (T3). Senedi sahabi ravi dışında tamamen farklı olan Ebû Şuayb hadisleri bu noktada tek istisnayı oluşturmaktadır.

Metin bakımından ise söz konusu sekiz örnekten ikisinde rivayet içeriklerinin aynı, altısında birbirine çok yakın olduğu görülmüştür. Metin bağlamında kullanılan “çok yakın” nitelemesiyle “takdim-tehir gibi ufak farklılıklar barındıran ve tek çeviriyle gelebilecek ölçüde birbirine yakın lafızlar” kastedilmektedir.

Bütün bunlara bakılarak denilebilir ki, (1+1) yapılar, parçalı müsnedin her iki yakasındaki rivayetler gerek sened, gerek metin, gerekse sıhhat hükmü bakımından çok büyük oranda benzeşmekte ve birbirini tekrar etmektedir. Tablo-7 ile yan yana düşünüldüğünde de, hadis sayısı daha az olan sahabilerin rivayetlerine ait mükerrerlerde sened ve metin bakımından aynen tekrar edilme oranının daha yüksek olduğu, (1+1) yapıların ise bu önermenin en ileri örneği sayılabileceği tespit edilebilecektir.

Sonuç

Ahmed b. Hanbel’in dönemin siyasi şartlarından dolayı eserini yazdıktan sonra düzenli olarak okutmadığı bilinmektedir. Mihne ortamında temel önceliğin eldeki bilimsel birikimi sonraki nesillere aktarmak olduğu, mucem ve müsned tarzı pek çok eserin konu veya sıhhat ayırımına odaklanmadan, rivayet hakkı alınmış hadisleri kayıt altına alıp yok olmaktan korumayı amaçladığı da bilinen bir diğer husustur. Dolayısıyla son beş cildi fihristten oluşan 50 ciltlik baskısı esas alınarak incelenen *Müsned*’in -ilk yarısına tekabül eden- 23 cildinin belirli bir iç düzene sahip olduğu, ikinci yarısında ise büyük bir düzensizliğin göze çarptığı söylenebilir. Müellifin ana ravisi konumundaki oğlu Abdullah’ın esere yaptığı ziyadelerin mahiyeti de mevcut metnin düzensizliğini ortadan kaldırmamış ve tekrar oranını bilakis artıran bir unsur hâlini almıştır.

Nitekim *Müsned*'in iç düzeni hakkında yapılan bu araştırma, daha önceki araştırmalarda da kısmen belirtildiği gibi, eserin önemli tasnif sorunları içerdiğini teyit etmiştir. Tekrarına burada gerek duyulmayan birden fazla ana problem içerisinden “parçalı müsnedler problemi” olarak özetlenebilecek bir nokta seçilmiş ve “bir sahabinin müsnedinin birden fazla parçaya bölünerek bu parçaların birbirinden oldukça uzak sayfa veya ciltlerde konumlanmış olması” şeklinde yapılan bir tanımdan hareket edilerek konu bu çerçevede ele alınmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda farklı kategoriler hâlinde ele alınan müsned tiplerinin tablo eşliğinde tahlili ilginç sonuçlar ortaya çıkarmıştır.

Çalışmada, ismi net olarak verilmeden rivayeti zikredilen ve tamamına yakınından tek hadis rivayet edilen mübhem raviler bir kenara bırakılarak, eserdeki 745 müsned “standart olanlar” ve “parçalı olanlar” şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ulaşılan genel sonuç, eserin sahabi sayısı itibarıyla üçte ikisini, hadis sayısında ise yaklaşık olarak beşte dördünü ifade eden bir bölümünün standart müsned yapısına sahip olduğudur. “Parçalı olanlar” başlığı altında ele alınan müsnedler arasında yer alan 100’ü aşkın örnekte “Hadis sayısı 10 veya daha az olan sahabilerin müsnedlerinin iki parçaya ayrılması” söz konusudur. Sadece iki rivayeti olan isimlerin müsnedlerinin bölünmesiyle meydana gelen ve (1+1) olarak ifade edilen kategoride ise kırka yakın örnek yer almakta olup, bunların büyük kısmında sahabiye ait ikinci parça/rivayet ilkinin sened ve metin olarak birebir tekrarı konumundadır.

Müsned'de tekrar oranlarının sahabiye ait rivayet sayısı arttıkça yükseldiği, aksi hâlde ise azaldığı tespit edilmiştir. İki hadisi olup (1+1) düzeninde bölünmüş olan örnekler özelindeki inceleme ise bu rivayetlerin “az tekrarın metinde değişim ihtimalini azalttığı” sonucunu ortaya koyduğunu göstermiştir. Mamafih standart müsnedlerle parçalı müsnedlerin tekrarlarına ait kapsamlı bir örneklem grubunun oluşturulması ve sened ile metin bakımından mukayese edilmesi de bu noktada faydalı tespitlere kaynaklık edebilecektir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Ak, Hayati. "Türkiye'de Müsnedler Üzerine Yapılan Çalışmalarla İlgili Bibliyografik Bir İnceleme". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2018), 66-80.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *İhtisâru Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Riyad: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin. *el-Mas'adü'l-Ahmed fi Hatmi Müsnedi'l-İmâm Ahmed*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Ömer b. Abdurrahmân. *Ulûmü'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kandemir, Yaşar. "el-Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/104-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Ali. "Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2015), 7-32.
- Kuzudişli, Bekir. "Müsnedleri Dışında Zikredilen Sahâbîler Bağlamında Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i -Ebû Hüreyre Örneği-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (2010), 69-95.
- Medîni, Ebû Musa. *Hasâisu'l-Müsned*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Naim, Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1976.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Ürkmez, Ahmed. *Mülteka'l-Ashâbi'l-Emced fi İntikâi Mesânîdi Ahmed*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28, 2006.

Son Dönem Osmanlı Taşrasında Bir Müderris: İlyas Efendi ve Sicil Dosyası

A Mudarris in the Late Ottoman State: Ilyas Efendi and His Registry File

Ahmet BEKEN

Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
PhD, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Religious Education
Adana, Turkey

ahmtbeken@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5243-7605>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 8 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 25-52

Atıf / Cite as: Beken, Ahmet. "Son Dönem Osmanlı Taşrasında Bir Müderris: İlyas Efendi ve Sicil Dosyası [A Mudarris in the Late Ottoman State: Ilyas Efendi and His Registry File]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 25-52. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.895343>

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).

Özet

Osmanlı dönemi medreseleri, gerek tedris edilen ilimler ve okutulan kitaplar, gerekse istihdam alanları açısından selefi Selçukluların devamı niteliğindedir. İcâzet/nâme olarak medrese eğitimini tamamlayan talebeler; din görevliliği alanında (müftülük, vaizlik, imamlık), müderrislik ve kadılık gibi mansıplarda istihdam edilmişlerdir. Dolayısıyla medreseler, uzun süre devletin adli, idari, mülki ve eğitimle ilgili kadro ihtiyacını karşılamıştır. Bununla birlikte özellikle Tanzimat Döneminden (1839-1878) sonra açılan yeni eğitim kurumları da sözü edilen alanlarda devletin kadro ihtiyacını karşılamaya başlamış ve hatta ilerleyen zamanlarda medreselerin istihdam alanını daraltmıştır. Ancak medreselerin durumu, müderrislerin hayatı, talebelerin imtihan ve istihdamları gibi konular çoğunlukla bilâd-ı selâse (İstanbul, Bursa ve Edirne) merkezli incelenmiş, bunların taşradaki durumlarıyla ilgili yeterince çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, Hatay/Dörtyol müderrisi İlyas Efendi (1873-1956) ve ona ait sicil dosyası özelinde taşradaki bir müderrisin öğrenim hayatı ve imtihan varakası üzerinden istihdamı konu edilmiştir. Çalışmada dokümanlara dayalı veri toplama ve içerik analizini esas alan nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu bağlamda Başbakanlık Osmanlı Arşivinden ve zaman zaman Halep, Adana ve Ankara Vilayet Salnâmeleri ile Maârif Nezâreti Salnâmelerinden istifade edilmiştir. Hâcin'de (Saimbeyli) doğan ve ilk tahsilini doğduğu yerde alan İlyas Efendi, ilmî bir heyet tarafından ehliyet ve liyakatine hükmedilerek müderris olarak atanmıştır. Tanzimat Dönemiyle başlayan eğitimde Batı etkisi ve medrese dışında kurulan yeni eğitim kurumlarıyla eğitimde modernleşme, eğitim sisteminde olduğu gibi medrese mezunlarının istihdamında da birtakım değişmelere ve daralmalara neden olmuştur. Nitekim adli, idari, askeri vs. görevliler, yeni açılan eğitim kurumlarıyla karşılanırken medresenin istihdam alanı çoğunlukla din hizmetlerini ifa edecek görevlilerin ve müderris gibi medrese elemanının yetiştirilmesine hasredilmiştir. İlyas Efendi'nin tahsil hayatı, icâzet metni ve imtihan varakası -Tefsir ve Hadis hariç- öğrenim gördüğü ilimlerden imtihana tabi tutulduğu, Tefsir, Hadis ve Hadis Usulü gibi ilimlerle ilgili de doğrudan soruların yer almadığı görülmektedir. İncelediğimiz belgede İlyas Efendi'nin hangi alan(lar)da ders verdiğiyle ilgili net bilgi bulunmamakla birlikte icâzet ve imtihan varakasından hareketle öncelikle Fıkıh ve Kelâm gibi dinî ilimlerle Arap Dili ve Belagatine yönelik dersler verdiği ileri sürülebilir. Her ne kadar çerçevesi belli standart bir müfredattan bahsetmek zor olsa da İlyas Efendi'ye ait dosyadan hareketle taşra medreselerinde okutulan derslerin/kitapların Osmanlı medreselerinde hemen her dönemde okutulan metinlerle benzerlik gösterdiği, bu yönüyle büyük ölçüde Osmanlı merkez medrese kültürünü devam ettirdiği sonucuna varılabilir. Bunu, icâzet metninde yer alan ulemâ silsilesinden de görmek mümkündür. Bunun yanında Osmanlı Medreseleri ve bunlarla ilgili müfredat incelendiğinde -farklı derecelerde okunmak üzere- *Mutavvel*, (*Molla*) *Câmî*, *Mülteka'l-Ebhur*, *Dürerü'l-Hükkâm*, *Şerh-i Akâid* ve *Îsâgûcî*'nin ortak kitaplar olduğuna tesadüf edilmektedir. Okutulan eserler ve istihdamla ilgili uygulamalar göz önüne alındığında taşradaki medreseleri merkezdeki benzerlerinden ayırmanın mümkün olmayacağı sonucuna varılabilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Müderris, İlyas Efendi, İcâzet Metni, İmtihan Varakası.

Summary

The madrasahs of the Ottoman period are continuations of their predecessors in Seljuks in terms of both the sciences and books taught and employment opportunities. Students, who have completed their madrasah education by getting *ijazatnāma/idjāza*, were employed as professors and judges or pursued religious careers as muftis, preachers, and imams. Therefore, madrasahs met the juridical, administrative, civilian, and educational staff needs of the state for a long time. In addition, new educational institutions opened especially after the Period of Tanzimat (1839-1878) met the staff need of the state in the mentioned areas and even narrowed employment areas of madrasahs in later times. However, issues such as the conditions of madrasahs, the lives of mudarrisun, the examination and employment of students were mostly studied with the samples of *bilād-ı salāsa* (Istanbul, Bursa, and Edirne), and there were not enough studies about the case in rural areas. Therefore, this study discusses the employment of a mudarris in the countryside through his education life and exam papers, in the sample of İlyas Efendi (1873-1956), the mudarris of Hatay/Dörtyol, and his registry file. In the study, a qualitative research method based on data collection and content analysis of documents was used. In this context, the Ottoman Archive of Prime Ministry, and partially, Halep, Adana, and Ankara provincial yearbooks/annuals (*sālnāma*) and National Education Yearbooks were used. İlyas Efendi, who was born in Hācın (Saimbeyli) and received his first education there, was appointed as a mudarris by a scientific committee by judging his competence and merit. Western influence in education that started with the Tanzimat Period and modernization in education with the establishment of new educational institutions caused some changes and contractions in the employment of madrasah graduates. As a matter of fact, while the need for judicial, administrative, military, etc. officials was met by newly opened educational institutions, employment areas of the madrasah was mostly comprised of officials who would perform religious services and madrasah staff such as mudarrisun. When İlyas Efendi's education life, *ijazatnāma/idjāza* texts, and exam document are examined, it is seen that he was tested in the sciences he studied, and there are no direct questions in the disciplines such as Tafsir, Hadith and the Methodology of Hadith. Although there is no clear information about the field(s) in which İlyas Efendi taught in the document we examined, it can be argued that he primarily gave lectures on religious disciplines such as Fiqh and Kalam, as well as Arabic Language and Rhetoric, based on the certificate and examination. Although it is difficult to talk about a standard curriculum with a certain framework, it can be concluded from the file belonging to İlyas Efendi that the courses/books taught in the rural madrasahs are similar to the texts taught in the Ottoman madrasahs in almost every period, and in this respect, they continue the Ottoman central madrasah culture to a large extent. It is also possible to see this from the series of scholars in the text of *idjāza*. In addition, when the Ottoman Madrasahs and their curriculum are examined, common books such as *Mutavval*, (*Molla*) *Cāmî*, *Multeka'l-Ebhur*, *Dureru'l-Hukkām*, *Şerh-i Akāid* and *İsāgûcî* (to be taught in different degrees) are encountered. Considering the works taught and the practices related to employment, it can be concluded that it is not possible to distinguish the madrasahs in the rural areas from their counterparts in the urban areas.

Keywords: Religious Education, Mudarris, İlyas Efendi, *Ijazatnāma / Idjāza* Text, Exam Document.

Giriş

Medrese, İslam dünyasında uzun yıllar orta ve yüksek düzeyde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin gerçekleştiği mekân(lar)ın genel adıdır. Karahanlılar (840-1212) ve Gazneliler (963-1186) ile başlayan medrese geleneği Selçuklular (1040-1308), Zengîler (1127-1233), Eyyûbîler (1171-1462), Anadolu Beylikleri (13. yüzyıldan başlayarak Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde kurulan Türk beylikleri) ve Memlûkler (1250-1517) ile devam etmiş, Osmanlı Devleti'yle (1300-1922) (özellikle Fâtih'in tesis ettiği Sahn-ı Semân ve Kanûnî'nin kurduğu Süleymaniye Medreseleriyle) zirvesini yaşamıştır. Bilhassa II. Meşrutiyet döneminde (1908-1920) yapılan ıslahatlara rağmen medreseler, varlığını devam ettiremeyerek Tevhîd-i Tedrîsât Kanunuyla (3 Mart 1340/1924) Maarif Vekâleti'ne devredilip kanunun neşredilmesinden kısa bir süre sonra kapatılmıştır.¹

Medreseler, kapatılıncaya kadar tarihsel süreçte önemli görevler üstlenmiştir. Nitekim medreselerin önemli kuruluş amaçlarından biri, devletin adli, hukuki, idari ve eğitici kadro ihtiyacını karşılamaktır. Dolayısıyla medreselerden mezun olan talebeler, zikri geçen kadroların birinde ya da birkaçında istihdam edilmiştir. Başka bir ifadeyle medrese mezunları özellikle *imâm*, *vâiz*, *müftü*, *fakîh*, *müderris* ve *kâdı* gibi görevler almışlardır. Nitekim Büyük Selçuklular döneminden itibaren medreselerde öğrenim görenlerin dinî hizmet alanlarının yanı sıra hukuk ve devletin mülkî teşkilatında görev aldıkları² ve aynı geleneğin Osmanlı Devletinde de devam ettiği, ulemaya öğretim ve din hizmetlerinin yanında kadılık gibi hukukî görevlerin verildiği, devletin idarî işlerinde görevlendirildikleri bilinmektedir.³ Bununla birlikte bilhassa Tanzimat Döneminden itibaren idarî ve hukukî sistemin devamını sağlayacak elemanların yetiştirilmesi amacıyla bu alanlarda yeni öğretim kurumlarının açılması ve Matematik ve tabîî ilimlerin tedrisatının daha da azalarak öğretimin büyük ölçüde dinî ilimlerle sınırlı kalmasıyla medreselerin bu alanlardaki fonksiyonlarında zaman içinde tedricen bir daralmanın olduğu, sonuçta görevlerin genellikle din görevliliği alanıyla sınırlı kaldığı görülmektedir.⁴ Nitekim 1910'dan beri yapılan programlara bakıldığında

¹ Mehmet İpşirli, "Medrese" (Osmanlı Dönemi), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/327-333.

² Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi* (Ankara: TTK Basımevi, 1992), 3/355.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilâtı* (Ankara: TTK Basımevi, 1988), 179-180; Zeki Salih Zengin, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)* (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), 107-108.

⁴ Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, 108; Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2002), 87-88; Yaşar Sarıkaya, "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun

medreselerin önceden olduğu gibi genel bir eğitim-öğretim kurumu olmayıp müderrislik ile beraber bugünkü manasıyla din görevlisi yetiştiren mesleki ağırlıklı ortaöğretim kurumları olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁵

Osmanlı Devletinin klasik dönemi özelinde değerlendirilecek olursa öğrenimlerini tamamlayarak medreseden mezun olan talebelerin görevlendirilmelerinin belirli bir usule bağlı olarak yapıldığı görülmektedir.⁶ Buna göre mezun talebeler, “Matlab” (Rûznâme-i/Rûznâmçe-i Hümayûn) denilen deftere isimlerini yazdırıp mülâzemet⁷ denilen yedi yıllık bir staj dönemini (görev bekleme süresini) tamamladıktan sonra imtihana alınmakta, daha sonra aşağı dereceli (40 akçeli ve daha aşağı olan) medreselerden (hâşiye-i tecrîd/yirmili, miftâh/otuzlu) başlamak üzere müderrislik ve kadılık görevlerine atanmaktadır. Sözü edilen geleneksel usulün Tanzimat Döneminden yaklaşık on altı yıl öncesine kadar geçerli olduğu bilinmektedir. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa (öl. 1895)’nın verdiği bilgilerden hareketle icâzet alan talebelerin aşağı dereceli medreselerde yedi yıllık mülâzemetten sonra imtihana alındıkları ve başarılı olanların görevlendirildikleri anlaşılmaktadır.⁸

16. yüzyıldan itibaren aşağı dereceli medreselerin müderrisleri müftü, imam-hatip ve müezzinlerin tayinleri kazaskerlerin, yukarı dereceli müderrisler ve kadıların tayinleri ise şeyhülislamın teklifi, sadrazamın arzı ve padişahın onayıyla yapılmaktadır.⁹ Önceki dönemlerde medreselerden mezun olan talebelerden yüksek payeli medreselerde görev almak isteyenlerin, mülâzemet adıyla verilen staj döneminden sonra ruûs¹⁰ imtihanına

Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 13/25 (2008), 37-73. Nitekim 1854’te *Muallimhâne-i Nüvvâb* (1884’ten sonra *Mekteb-i Nüvvâb/Kudât* adını almıştır)’ın kurulmasıyla medreseler, hukuk ve adalet sahasındaki tekellerini kaybetmişlerdir. Bk. Adem Ölmez, “II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme”, *Vakıflar Dergisi* 41 (Haziran 2014).

⁵ Sarıkaya, “II. Meşrutiyet ve Medreseler”, 37-73.

⁶ Daha detaylı bilgi için bk. Ayşe Zişan Furat, “Fetih Sonrasında Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenmesi: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları”, *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper - Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

⁷ Medrese tahsilini bitirip icâzet alanların müderrislik ve kadılık almak için sıra beklemeleri, bu arada meslekî tecrübe kazanıp becerilerini geliştirmeleri ve belirli kontenjanlardan istifade ile göreve başlamalarını ifade etmektedir. Yedi senelik mülâzimlik süresini dolduranlar “ruûs” imtihanına girerlerdi. İmtihanda başarılı olanlar “ibtida-i hâric ruûsu” ile müderris tayin edilirdiler. Başarılı olamayanlar ve başarılı olanlardan isteyenler “kaza” mesleğine geçip “kadı” olabiliyorlardı. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I-III* (İstanbul: MEB Basımevi, 1993), 2/611-612; Mehmet İpşirli, “Mülâzemet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/537-539.

⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet I-XII* (Dersâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1301/1884), 12/94-95.

⁹ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti’nin İlimiye Teşkilâtı*, 77, 179.

¹⁰ Medrese tahsilini tamamlayıp mülâzim olanlardan imtihanında başarı sağlayanlara verilen beratın adıdır. Başka bir tabirle ruûs, ilmiye teşkilatında göreve başlama işlemi için lazım olan belgeye denirdi. Medrese eğitimini bitirip mülâzim olanlardan yedi senelik mülâzemet süresinden sonra girdikleri ruûs imtihanını başaranlar ruûs alırlardı. Bunlar ibtidâ-i hâric medreselerine tayin edildiklerinden ruûslarına ibtidâ-i hâric ruûsu da

alınarak başarılı olduktan sonra atamaları yapılmaktadır. Tanzimat Dönemine ait belgelerde ise müderrislik (ruûs) imtihanından bahsedilmekle birlikte mülâzemetten söz edilmemektedir. Yine bu dönemde medrese tahsili yapanların hayatlarına bakıldığında mülâzemet usulünün söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle mülâzemet usulü zaman içerisinde bazı değişikliklere uğrayarak devam etmişse de Tanzimat Döneminde bilhassa yeni okulların açılması ve memuriyet sisteminin değişmesiyle ortadan kalkmıştır.¹¹

Tanzimat yıllarında da cari olan ruûs imtihanları, II. Abdülhamid döneminin (1876-1908) başlarında yeniden düzenlenmiştir. Buna göre İstanbul ve Bilâd-ı Selâse’de müderrislik görevi almak isteyenlerin medrese eğitimlerini bitirdikten sonra Ders Vekili’nin başkanlığında toplanan komisyon tarafından yapılacak imtihanda başarılı bulunarak şhadetnâme (diploma) almaya hak kazanmış olmaları gerekir. Ayrıca İstanbul dışındaki medreselerde görev yapanlar ile üzerinde “zeyl meşihatlığı (vâzlik görevi)” bulunup İstanbul ruûsu almak isteyenler de bu imtihanlarda başarılı olmak zorundadır. Her sene Recep ayında yapılacak ve her adayın iki defa başvurabilme hakkının olduğu bu imtihanda adaylara, *Mutavvel* adlı eserin yanında farklı ilimlere dair 40 soru sorulacak ve başarılı kabul edilebilmek için bunlardan en az 21 tanesini doğru cevaplaması istenecektir. Buna göre icâzet alarak öğrenimini tamamlayan aday, görev alanına giren mesleklere genellikle imtihan ile atanmakta ve terfi zaman içerisinde yapılmaktadır.¹²

II. Meşrutiyet döneminde (1908-1920) yapılan çalışmalarda örneğin “Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesi”nde (16 Safer 1328/27 Şubat 1910) ise müderrislerin görevlerine atanmalarından önce imtihana tabi tutulmaları öngörülmekte; fakat herhangi bir staj döneminden bahsedilmemektedir. Daha sonra taşra medreseleri için hazırlanan nizâmnâmede aynı hususa işaret edilmekle birlikte yeni düzenlemeler de getirilmiştir. Buna göre müderrisler, yeterlilikleri bakımından derecelere ayrılarak uzun zamandır bu göreve devam edenler birinci, yeni göreve başlayanlar ise ikinci gruba dâhil edilmişlerdir. Mezun olup müderrislik görevi almak isteyenler ise ancak imtihan edildikten sonra durumuna göre bir medreseye tayin edilecek ve daha sonra terfi edecektir. Başka bir ifadeyle bu dönemde

deniyordu. Bu şekilde tayini gerçekleştirenler, ibtidâ-i hâric medresesinden sonra sıraları geldikçe yükselerek dâhil ve sahn medreselerine geçerlerdi. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3/71.

¹¹ Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, 108-109; İpşirli, “Mülâzemet”, 31/537-539.

¹² Zengin, *Din Eğitimi ve Öğretimi*, 108; Zeki Salih Zengin, *II. Abdülhamid Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1876-1908)* (Adana: Baki Kitabevi, 2003), 146-147.

medreselerde tedris edilen din ilimlerinin yine medreselerden yetişmiş müderrisler tarafından okutuldukları ve bunların yeterliklerinin ölçülmesi için bazı imtihanlara tabi tutuldukları anlaşılmaktadır. Medâris-i İlmiye Nizâmnâmesinde medreselerden mezun olanların müderrislik, vaizlik ve müftülük gibi din görevliliklerine, ayrıca askeri birlikler içinde görev yapmak üzere alay müftülüğü ve tabur imamlığı vazifelerine yapılan imtihanlarda başarılı olma şartıyla atanacakları ifade edilmektedir. Fen, Tarih ve Coğrafya gibi yeni konulan derslerde ise şayet müderrislerden o dersi okutabilecek kimse yoksa dışarıdan muallim alınması esası getirilmiştir.¹³

Din eğitimi tarihi kapsamında değerlendirilebilecek olan bu çalışma, Hatay/Dörtyol müderrisi İlyas Efendi ve ona ait sicil dosyası ile sınırlıdır. Dolayısıyla çalışmada İlyas Efendi'ye ait tercüme-i hâl, icâzet metni ve imtihan varakasına odaklanılmaktadır. Dosya, İlyas Efendi'nin resmî olarak müderrisliğe atama belgesi özelliği taşıdığından istihdam açısından da önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırmada eğitici kadroya ve din görevliliğine atanmanın hangi temel şartları gerektirdiği, imtihanda hangi alanlardan soruların yer aldığı, bu sorular ve bunlara verilen cevapların medreselerde okutulan diğer bazı kitaplardaki referansları üzerinde durulmuştur. Tarihi bir vesikadan hareket edildiğinden çalışmada belgelere ve dokümanlara dayalı veri toplama ve analiz tekniği esas alınmıştır. İcâzet metni ele alınırken -ulemâ silsilesi hariç- doğrudan çeviri yapmak yerine daha çok metnin yorumlanması şeklinde bir yol takip edilmiştir. İmtihan varakası ise olduğu gibi tercüme edilip bununla ilgili değerlendirmeler sonrasında yapılmıştır. Osmanlı'nın bilhassa son dönemlerinde yeni eğitim kurumlarıyla birlikte medreseler köylere varıncaya dek açılmaya devam etmiştir. Bununla birlikte çalışmada İlyas Efendi ve ona ait dosya örneğinde taşradaki medreseler ve buralardan mezun olan talebenin istihdamına yönelik genel bir perspektif ve mütevazı bir katkı sunulmaya çalışılmıştır. Ancak hem taşradaki medreselerin hem de müderrislerin durumuyla ilgili çalışmaların az, dolayısıyla verilerin yetersiz olması sebebiyle aşırı genellemelerden uzak durulmuştur. Zira taşradaki medreselerin ve talebenin durumuyla ilgili kapsamlı sonuçlara ulaşmak, daha fazla çalışmayı gerektirmektedir.

¹³ *Medaris-i İlmiye Nizâmnâmesine Zeyl Olarak Tanzim Olunan Taşra Medâris-i Nizâmnâmesi (TMN)*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1326/1908, 5-6; Zengin, *II. Meşrutiyette Medreseler*, 149-152, 162. Ancak ıslahat çabalarına rağmen yeni medrese düzenlemesinin taşraya pek yayılmadığının da belirtilmesi gerekir. Bk. Mustafa Ergün, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1979/1982), 59-89.

1. Dörtyol Müderrisi İlyas Efendi

İlyas Efendi (İlyâs b. Halîl el-Kozânî), 1290/1873 yılında Kozan sancağına bağlı Hâçin/Hâcin¹⁴ (Saimbeyli) kazasına/kasabasına bağlı Kötin/Kandilli köyünde doğmuştur. Babasının ismi Halil olup Paşa Ömerzâde ismiyle meşhurdur. İlk eğitimini ibtidâî mektepten ve civar medreselerden alan İlyas Efendi, köyünün müderrisi Hacı Ahmed Efendi'den, o vefat edince de Hacı Numan Efendi'den ders almıştır. Daha sonra Antakya kazasında¹⁵ Zincirli Medresesi müderrisi Kömürçukurlu (?) Hacı Ali Efendi'den¹⁶ *Nahiv, Mantık, Me'âni, Mutavvel, (Molla) Câmî, Mülteka'l-Ebhur, Vaz'iyeye, Farsça, Arapça ve Âdâb*¹⁷ dersleri tahsil etmiştir. Hâçin müftüsü Mehmed Sıdkı Efendi'nin Hacı Ali Efendi'den on sene, Osman Efendi'den ise sekiz sene eğitim almasından¹⁸ hareketle İlyas Efendi'nin de aşağı-yukarı aynı sürede eğitim görerek icâzet aldığı ileri sürülebilir.

Ocaklı köyünde müderris olan Hacı Osman Efendi'den *Dürerü'l-Hükkâm, Şerh-i Akâid* derslerini tahsil ettikten sonra Kayseri'ye¹⁹ giderek Boğazlıyan(lı) Medresesi'nde Câmî-i Kebîr müderrisi Hamurculu Osman Efendi'den *Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Kelâm, Hikmet, Âdâb, Ferâiz, Hadis ve Tefsir* derslerini okuyarak 1323/1905 senesinde icâzet almıştır. Yumurtalık müftüsü Eyüb Sabri Efendi'nin 1293/1876 yılında doğduğu Darende'de Rüşdiye Mektebi'nde dört

¹⁴ 1299/1881, 1309/1892 ve 1318/1900 tarihli Adana vilayeti salnamesinde Hâçin kazasında iki, 1308/1891 ve 1312/1894 tarihli salnamelerde ise kasaba merkezinde 20 medrese bilgisi yer almaktadır. Bk. *Salnâme-i Vilayet-i Adana*, Sene 1299, 87; *Salnâme-i Vilayet-i Adana*, Sene 1309, 149; *Salnâme-i Vilayet-i Adana*, Sene 1318, 158; *Salnâme-i Vilayet-i Adana*, Sene 1308, 136; *Salnâme-i Vilayet-i Adana*, Sene 1312, 74.

¹⁵ 1284-1290, 1303, 1305 ve 1306 tarihli Halep vilayeti salnamelerinde Antakya kazasında beş medrese bulunmaktadır. 1307 tarihli salnamede bu sayı birdir. 1308-1315, 1317-18 ve 1320 tarihli salnamelerde kazada 27 medrese olduğu bilgisi yer almaktadır. 1321-24 ve 1326 tarihli salnamelerde ise bu sayı 30'a çıkmıştır. Bk. *Salnâme-i Vilayet-i Halep*, Halep: Halep Vilayeti Litografya Matbaası, 1284/1867-1326/1908. 1898-1903 Maârif Nezâreti Salnâmelerinde Antakya Kazasında yer alan medreseler değerlendirilirken bu medreselerin orta öğretim dengi kurumlar olarak düşünülebilir. Bk. Mikail Kolutek-İsa Kalaycı, "Salnamelere Göre Antakya Kazası'nda Eğitim (H. 1316-1326/M. 1898-1908)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (Ekim 2019), 357-368.

¹⁶ Maârif Nezâreti Salnâmeleri'nden Ali Efendi'nin 1317/1899-1319/1901 ve 1321/1903-04 tarihlerinde Zincirli Medresesi'nin müderrisi olduğu anlaşılmaktadır. *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*, 1317/1899, 1260-61; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*, 1318/1900, 1260-61; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*, 1319/1901, 538-539; *Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye*, 1321/1903, 463.

¹⁷ Burada *Âdâb*'dan maksat, Osmanlı medrese programında yer alan, araştırma ve münazara ilke ve yöntemlerini konu edinen *Âdâbü'l-bahs ve'l-münâzara* olmalıdır.

¹⁸ BOA. DH. SAİD. İSAM Tasnif Numarası: 1607_02. Daha geniş bilgi için bk. Ömer Korkmaz, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Adana Müftüleri ve Müderrisleri", *Al Farabi 6th International Conference on Social Sciences*, ed. Hatice Nur Germir (Adana: Farabi Publishing House, 2019), 261-270.

¹⁹ 1320/1902 tarihli Ankara vilayeti salnamesinde Kayseri sancağında 39 medrese bulunduğu, bu medreselerden yıllık 1500'ü aşkın ilim talebesinin 'âli ilimleri tahsil ettiği ve yılda 20-30 talebenin tahsilini ikmal edip icâzet aldığı belirtilmektedir. Bk. *Salnâme-i Vilayet-i Ankara*, Sene 1320, Ankara Vilayet Matbaası, 203. 1318/1900 tarihli Ankara vilayeti salnamesine göre de Kayseri'de 39 medrese bulunmaktadır. Bk. *Salnâme-i Vilayet-i Ankara*, Sene 1318, 193.

sene eğitim gördükten sonra Kayseri'ye giderek Gözübüyük Medresesi'nde Hamurculu Osman Efendi'den zikredilen ilimlerin yanı sıra *Mantık*, *Akâid* ve *Belagat* okuması,²⁰ İlyas Efendi'nin de aynı ilimleri tahsil ettiğinin başka bir göstergesidir. Nitekim imtihan varakasında *Mantık*, *Akâid* ve *Belagat* ile ilgili sorular da yer almıştır. Hocası da icâzet metninde ona Tefsir, Hadis ve bunlarla ilgili şer'î ilimler, dil/lisân ('ulûm-i âliye) ve felsefî ilimlerle ('ulûmü'l-hikemiyye) ilgili icâzet verdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla İlyas Efendi'nin dinî ilimlerle birlikte felsefî/aklî ilimlerde de öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır.²¹ Kelâm metinlerinin felsefî ilimlere dair konular da ihtiva ettiği²² gerçeğinden hareketle İlyas Efendi'nin felsefî ilimlerle ilgili kimi bilgileri Kelâmla birlikte tahsil ettiği de söylenebilir.

İlyas Efendi, köyündeki (Kötin/Kandilli) Medresesinde talebe okuturken Kânunievvel 1328/1912-1913'te Dört Yol kazasının Kuzuculu köyüne giderek müderrislik yapmaya başlamıştır.²³ İmtihanda başarılı olduğu hâlde Arnavut muhacirlerinden Yunus Zühtü Efendi tayin edilmek istenmiştir. Bunun nedeni olarak da İlyas Efendi'yi Dört Yol kadısı Hayreddin b. Arslan'ın istememesidir. Bununla birlikte Dört Yol müftüsü Mustafa Remzi Efendi tarafından Yunus Zühtü Efendi'nin riyakâr bir karaktere sahip olduğu, kadınlara muska yazdığı gibi kadının (nâibin/Hayreddin Efendi'nin) hemşehrisi ve komitelerine hizmetkâr olduğunun açıklanması üzerine her iki görüş Adana müftüsü Mehmet Zâhir Efendi tarafından dikkate alınarak İlyas Efendinin Dört Yol müderrisi olması için Meşihat'a izbar edilmiş ve neticede İlyas Efendi Dört Yol müderrisliğinde kalmıştır. İlyas Efendi, Medreselerin lağvedilmesinden sonra Kuzuculu Merkez Câmii'nde imamlığa ve dersler vermeye devam etmiştir.²⁴ Müderrislik yapabilmek için tabi tutulduğu imtihan varakası ve icâzet metni dosyasında yer almaktadır.

²⁰ BOA. DH. SAİD. İSAM Tasnif Numarası: 1634_02. Ayrıca bk. Korkmaz, "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre...", 261-270.

²¹ Nitekim Osmanlı kaynaklarında ve bu arada icâzetnâmelerde *riyâziyyât*, *tabiiyyât* ve *hikemiyyât* şekillerinde geçen riyâzî ve tabii ilimler, aklî ya da felsefî ilimlere bağlı ilimlerdir. Bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyâzî ve Tabii İlimler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 113.

²² Şükran Fazlıoğlu, "Manzûme Fî Tertîb El-Kutub Fî Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları"ndan naklen *Kevâkib-i seb'a*, yaprak 60a.

²³ BOA. DH. SAİD. İSAM Tasnif Numarası: 1597_02.

²⁴ Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli)* (İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996), 2/229; Abdurrahman Yılmaz, *Din Hizmetine Adanmış Ömürler: Kozan, Feke, Saimbeyli ve Tufanbeyli Bölgesinin Manevî Önderleri 1750-1950* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 75-76.

2. İcâzet Metnine Dair Mülâhazalar

Medresede öğrenim gören talebenin eğitimlerini tamamladıklarına dair eğitim-öğretim ve mesleki yeterlik için gerekli izin ve onayı ifade eden icâzet/nâme, hocanın öğrencisine okuttuğu kitap ve ders(ler)i kendisinden okuduğunu, bunları başkalarına okutabileceğini gösteren belgenin genel adıdır.²⁵ Medrese öğrencisi, medrese öğrenimine başladığı tarihten itibaren hangi eser(ler)in eğitimini almışsa bunların isimlerinin zikredilmesi suretiyle ders aldığı hocasından bir belge alır ve böylece medrese derslerini tamamlayıp ders verme izni ve yeterliğini içeren bir vesika ile müderrislik, müftülük ya da kadılık yoluna girerdi.²⁶ Dolayısıyla icâzet belgelerinin cari olan eğitim sistemi, tedris edilen ilimlerle ilgili hangi eserlerin okutulduğu, kimlerden ders alındığı (ilmin kaynağı) ve bu derslerde takip edilen yöntemler hakkında önemli bilgileri barındırdığı söylenebilir.

İçerik bakımından aralarında küçük farklar olsa da icâzet metinleri çoğunlukla şu unsurlardan oluşmaktadır: İcâzetin başında besmele, Allah'a hamd (hamdele), Hz. Peygamber'e salât ve selâm (salvele), ashâbına dua ve kelime-i şehadetin akabinde konunun; ilmin, âlimin, öğretme ve öğrenmenin, irşâd ve isnadın (ulemâ silsilesinin) önemi vurgulanır. Talebenin ismi (ve ailesiyle ilgili bilgiler) kaydedilerek sahip olduğu nitelikler belirtilir. Hoca kendi ismini belirtip okuttuğu kitap veya kitapları, öğrettiği ilim ve sanatı, verdiği irşâd hizmetini kimden ve ne tür yöntemlerle aldığını serdeder, aşağıdan yukarıya doğru ulemâ silsilesini belirtir; elde ettiği ehliyeti sürdürmesi için talebeye izin verdiğini ifade eder, devrettiği hakkın nasıl kullanılacağına dair tavsiyelerde bulunarak kendisine dua etmesini ister. İcâzet, bazen meşhur bir âlimde ve çoğu zaman sahâbe ve en nihayetinde Hz. Peygamber'de biter. Bu şekilde icâzet silsilesi, o ilim dalının en yetkin/otorite imamına ya da ilk esas kaynağına bağlanmış olur. Dinî/naklî ilimlere (hadis, tefsir, fıkıh, tasavvuf) ait icâzetler Hz. Peygamberde, aklî ilimlere dair olanlar ise müessesinde son bulur. İcâzetin sonunda icâzet veren hocayla ilgili bilgilere (isim, künye vs.) yer verilerek veriliş tarihi, hocanın imza veya mührü ile icâzet nihayete erdirilir.²⁷

İlyas Efendi'ye ait icâzet metninde de yukarıda belirtilen unsurların çoğunun yer aldığı görülmektedir. Bununla birlikte metinde hocanın okuttuğu kitaplar, icâzet için isnadın

²⁵ Bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 131; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 75-77.

²⁶ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 75.

²⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 75; Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 131-133; Cemil Akpınar, "İcâzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 21/393-400.

önemine dair bahis ve kelime-i şehâdet cümlesinin yer almadığı görülmektedir. İlyas Efendi'nin aldığı icâzet umumi²⁸ olup Osman Hilmi Efendi'den almıştır. Osman Hilmi Efendi, 1284/1876'da Hâçin kazasının hem müdür nâibi hem de müderrisindedir.²⁹ İlyas Efendi'nin Osman Efendi'den aldığı icâzetin ulemâ silsilesi şu şekildedir:

“Osman Efendi, Hâfız Muhammed Emin el-Hulûsî el-Kayserî'den (mevliden ve mevtinen), o el-Hac Muhammed Sâlih Torun el-Kayserî'den (mevliden ve mevtinen), o Hafız Kâsım b. Şeyh el-Hac Mahmûd el-Kayserî'den (mevliden ve mevtinen), o da el-Hac Osman b. Mustafa el-Akşehrî (mevliden, el-Kayserî mevtinen) ve Muhammed Emin el-Hâdimî'den icâzet aldı. el-Hac Osman b. Mustafa el-Akşehrî, el-Hac Ömer el-Harpûtî ve Muhammed Saîd el-Medenî'den icâzet aldı. Onlar/ikisi ve Muhammed Emin el-Hâdimî de babası Muhammed/Mehmed Ebû Saîd el-Hâdimî'den icâzet aldılar. O da müderris olan babası Şeyh Mustafa b. Osman el-Hâdimî'den, o da *Kütüb-i Sitteyi* Muhammed b. Ahmed et-Tarsûsî'den,³⁰ o Muhammed b. Ali el-Kâmil(î)'den, o Hayreddin ed-Deylemî'den, o Ahmed b. Muhammed b. Abdü'l-Âl'den/Abdülâlâ'dan aldı. Ona da babası Şeyhü'l-İslâm Zekeriya el-Ensârî, ona da (*Buhârî şârihi*) Şihâbüddîn Ahmed b. Hacer el-Askalânî, ona da (*Hidâye* sahibi) Burhaneddin İbrahim Tenûhî, ona da Burhâneddîn eş-Şâmî, ona da Allâme Ahmed b. eş-Şı(a)hne, ona da Sirâcüddîn Ebî Abdillâh el-Hüseyin b. el-Mübârek ez-Zebîdî el-Bağdâdî, ona da Ebu'l-Vakt Abdü'l-Evvel b. İsa eş-Şehberî, ona da Ebu'l-Hasan Abdurrahman b. Muhammed ed-Dâvudî, ona da Abdullah b. Ahmed el-Hamevî es-Serahsî, ona da Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî/Firberî(?), ona da (Ebû Abdullah) Muhammed b. İsmail el-Buhârî icâzet verdi. Buhârî ise Hz. Peygamber'e kadar muttasıl olarak rivayet etmiştir.”³¹

Osman Hilmi Efendi, burada tekrar Ebû Saîd el-Hâdimî'ye dönerek diğer bir icâzet silsilesine yer verir:

“Ebû Saîd el-Hâdimî (öl. 1176/1762), (aklî ve naklî/şer'î ilimleri) Allâme Ahmed el-Kâzâbâdî/Tokâdî (Kazovalı) (öl. 1163/1750)'den aldı. O da et-Tefsîrî'den Mehmed/Muhammed b. Ahmed ed-Debbâğî es-Sivâsî'den (tefsiriyle meşhur zat), o da

²⁸ Genel icâzetin birinci grubunda öğrenciye okutulan derslerin neler olduğu ve hangi tür kitapların okutulduğu, icâzeti veren müderrisin aldığı derslerin ve okuduğu hocaların isimleri gibi detay sayılabilecek bilgiler yer alırken diğer grupta fazla ayrıntıya girmeden aklî ve naklî ilimler ya da âli ve 'âlf ilimler gibi genel ifadelerle tahsil ettiği ilimler belirtilerek icâzetin verildiğine değinilmektedir. Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 136.

²⁹ *Salnâme-i Vilâyet-i Haleb*, Sene 1284, 67.

³⁰ Bu kişi *Kütüb-i Sitte* ve bilhassa *Buhârî* icâzeti almıştır.

³¹ İcâzet metninde Buhârî'nin senedinin Hz. Peygamber'e kadar ulaştığı ifade edilmiş ancak silsilenin devamı getirilmemiştir.

Mevlânâ Ali el-Gürânî'den, o da Zeynelâbidîn el-Gürânî'den, o da es-Seyyid Abdullah el-Cüzey/Cezerî'den (?), o da Mevlânâ Ahmed el-Kürdî el-Mücellâ/Müncel'den (?), o da Mevlânâ Mirzâcân eş-Şîrâzî'den, o da Hâce Cemâleddin eş-Şîrâzî'den, o da Muhakkik Celâleddin Muhammed b. Es'ad es-Siddîkî ed-Devvânî'den, o da Muhyiddin el-Kûşkenârî'den (?), o da eş-Şerîf Allâme Muhammed b. Ali el-Cürcânî'den, o da Mevlânâ Mübârek Şâh el-Kazvînî'den, o da Kutbuddîn er-Râzî'den, o da allâme Şîrâzî'den, o da (Ömer) el-Kâtib el-Kazvînî'den, o da İmâm Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210)'den, o da İmâm Hüccetü'l-İslâm el-Gazzâlî (öl. 505/1111)'den, o da İmâmü'l-Harameyn Şeyh Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf [el-Cüveynî (öl. 478/1085)]'den, o da (Nişabur Nizâmiye Medresesi müderrislerinden) babası Abdullah b. Yûsuf en-Nisâbûrî (öl. 438/1047)'den, o da Ebû Tayyib b. Muhammed b. Süleyman es-Sa'lûkî'den (muhtemelen fıkıh tahsili), o da Ebû İshak İbrahim el-Mervezî (öl. 340/951)'den, o da Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ömer es-Süreycî el-Bağdâdî (öl. 306/918)'den, o da Ebü'l-Kâsım Osmân'dan, o da Ebû İbrahim İsmail'den, o da Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î (öl. 204/820)'den, o da İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/804)'den, o da Ebû Hanîfe Nu'man b. Sâbit (öl. 150/767)'ten, o da Hammâd b. Ebû Süleyman (öl. 120/737)'dan, o da İbrahim b. Yezîd en-Nehâî (öl. 95/713)'den, o da Alkame b. Kays en-Nehâî (öl. 62/681), Ebû Abdurrahman el-Esved b. Zeyd (öl. 86/705) ve Ebû Abdurrahman Abdullah b. Habib (öl. 70/689)'den aldı/öğrendi.³² Bunların ilk ikisi Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652)'dan, üçüncüsü Ali b. Ebû Tâlib (öl. 40/661)'den, onlar da Hz. Peygamber'den aldılar."

İsnad silsilesinden sonra icâzeti veren hocanın öğrencisine tavsiyeleri, dua, tarih ve mühür ile sona ermektedir. Bu bölümde bilhassa Allah'tan sakınma (*takvâ*) konusu vurgulanmakta, konu âyetlerle desteklenmektedir. *İffet*, *istikâmet*, *haşyet*, *rızâ*, *tevazu*, *ra'fet*, *şefkat* ve *merhamet* vurgulanan ve aslında hocanın öğrencisinden edinmesini istediği diğer hasletlerdir. Sonunda ise icâzet veren hocanın ismi ve künyesi bulunmaktadır ki bütün icâzetlerde konuşan icâzeti alan değil, icâzeti veren müderris ya da hocanın kendisidir.³³ Burada icâzeti veren hoca/müderris (mücîz) kendisini Hâfız Osman el-Hilmî b. eş-Şeyh Ahmed el-Kayserî el-Mâtüridî (i'tikâden) el-Hanefî ('amelen) olarak tanıtmaktadır. İcâzetin veriliş tarihi ise 1323-1905/1906 olarak kaydedilmektedir. Böylece eğitimini hem mektep hem

³² İcâzet metninde "tilmîz" kelimesi geçmekte olup ifade, "öğrencisi oldu" ya da "o da falan kişinin öğrencisidir" şeklindedir.

³³ Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 145.

de medresede tamamlayan İlyas Efendi'nin 32-33 yaşlarında icâzet aldığı, 39-40 yaşlarında ise müderrislik için yapılan imtihanında başarılı olduğu anlaşılmaktadır. İlyas Efendi, icâzet aldığı tarihten Dört Yol/Kuzuculu müderrisliği için girdiği imtihana kadarki süreçte de müderrislik ve imamlık yaptığı anlaşılmaktadır.³⁴

İslâm eğitim-öğretim geleneği incelendiğinde sadece belli bilgilerin aktarıldığı (tedrîs, ta'lîm, öğretim) bir yapının öngörülmediği, eğitim sisteminin edeb, ahlâk ve terbiye boyutuyla bir bütün teşkil etmesinin hedeflendiği söylenebilir. Nitekim edeb/te'dîb ve terbiye, bu bütünlüğe göndermede bulunan kavramlardır. İcâzetin geneli ve özellikle son kısmı düşünüldüğünde tederîs, ta'lîm, edeb/te'dîb ve terbiyenin birlikte olduğu, bilgi-eylem bütünlüğünün vurgulandığı; ahlâkın/ahlâklanmanın, eğitim sürecinin bir parçası olmaktan çok bu sürecin bütününe sirayet ettiği ve eğitimden ayrı düşünülmediği şeklinde bir anlayıştan söz edilebilir.

İlyas Efendi'ye ait icâzet metnindeki silsile, aklî ve naklî ilimleri kendisinde mezcetmiş Ebû Saîd el-Hâdimî'ye, Fahreddin er-Râzî'den yukarıya doğru Gazzâlî kanalıyla devam ederken ondan aşağıya Seyyid Şerîf Cürçânî'nin öğrencilerinden Es'ad ed-Devvânî yoluyla devam ederek Hz. Peygamber'de son bulmuştur. Buradan hareketle vahiy ve sünnet merkezli bir ilim anlayışı ortaya konduğu söylenebilir. Bu durum icâzetnâmelerde görülen genel ve ortak bir özellik olup söz konusu dinî ilimler olunca böyle bir anlayışın normal karşılanması gerektiği ileri sürülebilir. Bununla birlikte icâzet metninde ilimler, temelde aklî ve naklî olarak belirtilmektedir.

Silsilede yer alan Ebû Saîd el-Hâdimî, medrese geleneğinde seçkin âlimlerden olmanın yanı sıra aynı zamanda tasavvufî (Nakşibendî) yönüyle de temayüz etmiştir. Nitekim Osman Efendi'nin İlyas Efendi'ye verdiği icâzetin son kısmında el-Hâdimî'nin nasihat içerikli bir risale yazdığından bahsetmekte ve "Hatm-i Hâcegân"³⁵ ifadesine bizzat yer vermektedir. Hatm-i Hâcegân'dan -tespit edilebildiği kadar- ilk kez Abdullah Salâhî el-Uşşâkî (öl. 1196/1782) *İzhâr-ı Esrâr-ı Nihân ez Envâr-ı Hatm-i Hâcegân* isimli eserinde bahsetmiştir. Eserde hatme, üç farklı şekilde uygulanmaktadır. Birinci düzende sırasıyla besmele ile beraber 7 kez Fâtiha, 100 salavât, 79 besmeleyle birlikte İnşirâh, 1001 defa

³⁴ Bk. Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 2/229.

³⁵ *Hatm-i Hâcegân*; Nakşibendiyye tarikatının bilhassa Hâlidîyye kolunda uygulanan bir zikir şekli olup başında ve sonunda okunan Fâtiha suresi Kur'ân'ın özeti ve hatmedilmesi gibi sayıldığından bu isim verilmiştir. Bk. Reşat Öngören, "Hatm-i Hâcegân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/476-477.

besmeleyle beraber İhlâs, tekrar 100 salavât ve 7 kez besmeleyle birlikte Fâtîha okunup dua edilir.³⁶ İlyas Efendi'nin icâzet metninde de 7 Fâtîha, 100 salavât-ı şerîfe, 79 İnşirâh, 1001 İhlâs, sonrasında yine 7 Fâtîha ve 100 salavâtın okunması tavsiye edilmektedir. Bu bakımdan icâzet, bir yönüyle tasavvuf icâzeti olarak da kabul edilebilir.

Bunun dışında İlyas Efendi'nin ilmi (bilhassa fıkıh usulü ve kelâm), Fahreddin er-Râzî geleneğine bağlı ulemâdan aldığı ileri sürülebilir. İcâzetteki ulemâ silsilesinden hareketle Osmanlı dinî düşüncesine ve dolayısıyla eğitim-öğretim sistemine, Hanefî-Mâtürîdî düşüncesini benimsemiş Fahreddin er-Râzî ekolünün ağırlıklı olarak etkilediği görüşü³⁷ teyit edilebilir.³⁸ Nitekim Osmanlı Devletinde beylik ya da kuruluş döneminden itibaren merkezi yönetim, Müslüman tebaa içindeki dinî ve mezhebî yapıyı her zaman göz önünde bulundurup her cemaatin kendi içinde kendi hayatına -genel düzeni sarsmamak kaydıyla- izin vermekte, ancak kendisi dinî politikasını Müslüman çoğunluğun mezhebi olan Hanefiliğe dayandırmaktaydı.³⁹ İlyas Efendi'nin icâzet aldığı Osman Hilmi Efendi de kendisini Mâtürîdî-Hanefî olarak tanıtmaktadır. Yine İlyas Efendi'nin okuduğu *Dürerü'l-Hükkâm* ve *Mülteka'l-Ebhur* Hanefî fıkıhına ait kitaplardır. Bununla birlikte *Şerhü'l-Akâid*, Eş'arî ekole mensup Sa'deddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390)'nin Mâtürîdî Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî (öl. 537/1142)'nin *Akâid*'ine yazdığı meşhur şerhlerdendir. Şerhte Teftâzânî, Nesefî'yi yer yer eleştirerek Eş'arîliği savunsa da kimi zaman Mâtürîdî düşüncüyü benimsemiştir. Bu da Eş'arî kelâm âlimlerinin etkilerinin Osmanlı medreselerinde devam ettiği ve bu etkide Teftâzânî gibi âlimlerin etkili olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Burada dikkati çeken diğer bir husus ise icâzet senedleri arasındaki benzerliklerdir.⁴⁰

3. İmtihan Varakası

”وصي ادعى على رجل ألفا لليتيم ولا بينة له فصالحه بخمسائة من ألف درهم عن إنكار ثم وجد بينة عادلة فله أن يقيمها وكذا الصبي إذا وجد بعد البلوغ“

³⁶ Daha detaylı bilgi için bk. Mehmet Saki Çakır, “Hatm-i Hâcegân ve Hâlidilik'teki Uygulanan Örnekleri,” *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 5/2 (Güz 2019), 488-505; Öngören, “Hatm-i Hâcegân”, 16/476-477.

³⁷ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, 75-77.

³⁸ Talip Ayar, “Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Turkish Studies* 9/1 (Winter 2014), 43-62.

³⁹ Ahmet Yaşar Ocak, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, 14.-17. Yüzyıllar”, ed. Ahmet Yaşar Ocak, *İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 92.

⁴⁰ Örneğin bk. Ayar, “Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 43-62; İrfan Görkaş, “Bolvadinli Ahmet Fevzi Efendi ve Konyalı Mehmet Vehbi'nin İcâzetnamesi”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2009).

S.1.

Manası

C.1.

Bir vasî bir racül üzerine yetim için bin dirhem iddia eylese kendi için beyyine bulunmadığı hâlde müdde'â aleyhin inkârından nâşî beş yüz dirhem ile dahi musâleha olsa sonra beyyine-i makbûle bulsa vasî için o beyyine ikâme edüp bini tamamen almak vardır. Sabî mezkûr dahi bâliğ olduktan sonra beyyine-i âdile bulunduğu vakitte vasî gibi beyyine ikâme edüp tamamen bini almak vardır.

S.2.

(ادعى) ne kelime ve hangi babdan masdarı nedir ve masdarın tarifi, sülâsî kelimelerinde kıyâsî masdar var mıdır? tafsîlen beyânı

C.2.

Fiil-i mâzî, ifti'âlden, iddi'â', ismü'l-hadesi'l-cârî ale'l-fi'ili, mimli olursa kıyâsî bazen şâzdır mimsiz olursa semâ'î.

S.3.

(بعد البلوغ) terkinde olan (بعد) kelimesinde kaç ihtimal vardır ve bu terkinde hangisi bulunmuştur ve bu ihtimâlât diğer zurûfa şâmil midir?

C.3.

Üç ihtimal var. Muzâfun ileyh mezkûr olursa mu'rab zarfiyet üzere mansûb ve eğer muzâfun ileyh mahzûf olur, menvî olursa zamme üzere mebnî olur ve eğer muzâfun ileyh mensî olursa tenvînle mu'rab olur. Ve sâ'ir zarflardan قبل kelimesi dahi böyledir.

S.?

(ادعى) kelimesinin isnâd olunduğu zamîrin istitârı vâcib midir câiz midir? İstitâr-ı vâcibin tarifi ve bulunduğu mahallerin ta'dâdı

C.?

İstitârı câizdir. Vâcibin tarifi ما لا يجوز إبرازه ولا يسند عامله إلا إليه vâcibin mahalli: mazinin gayrı mütekellim ve muhâtablarda, emir manasına olan isim fiilde kühul (?) meselesinin gayrı ism-i tafdüle amellerinin şartı bulunmayan ism-i fâil, ilm-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, zarf-ı müstakar ve bunların manasına olanlarda, ism-i fâ'il ism-i mef'ûlün mutlak tesniye ve cemi' sâlimlerinde.

S.4.

(ادعى) kelimesinin vasîye isnâdı hakikat midir mecaz mıdır? İsnâd kaç kısımdır. Hakikat ve mecazın tarifleriyle beraber isnâdın aksâmının tarif ve ta'dâdı

C.4.

İsnâd hakikat. İsnâd iki kısımdır: Hakikat ve mecaz. İsnâd-ı hakikî: "إثبات الشيء لما هو له". İsnâd-ı mecazî: "إثبات الشيء لغير ما هو له". Hakikat: "لفظ مستعمل فيما وضع له". Mecaz: "لفظ مستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع عدم جواز إرادته".

S.5.

(ثم وجد) kelimesinin mef'ûlüyle îrâdındaki nükte nedir ve mef'ûlsüz zikr olunur ise kezâlik bundaki nükte nedir? İzah ediniz.

C.5.

Fiili mef'ûl ile îrâdında nükte fiil-i lâzım failsiz tam olmadığı gibi bu fiil-i müte'addîde mef'ûle mukârin ve mülâbis olmadıkça faide müfîd olmaz. Mef'ûlsüz zikr olunur ise garaz yalnız fiilin failden sudûru maksûd olup müte'allika ta'alluku murâd olmadığıdır.

S.6.

Mutlak vaz' neye derler ve kaç kısımdır? ثم nin vaz'ı nasıl vaz'dandır? Beyan ediniz.

C.6.

Mutlak vaz' "تخصيص شيء لشيء بحيث متى أطلق أو أحس الشيء الأول فهم الثاني". Vaz' iki kısımdır: Şahsî, nev'î. ثم nin vaz'ı vaz'-ı şahsîdir.

S.7.

(ثم وجد) de olan ثم kelimesinin terâhî manasında isti'mâli nerededir. Bu babda İmam A'zam rahimehullâh ile İmâmeyn hazerâtı beyninde olan ihtilâfın esbâbı nedir. Zevc zevce-i gayr-i mevtû'esine "أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار" dediği vakit İmam A'zam'a göre kaç ve İmâmeyn hazerâtına göre kaç talâk vâki' olur?

C.7.

İmam A'zam'a göre terâhî fi't-tekellüm, İmâmeyn'e göre terâhî fi'l-hüküm manasında müsta'meldir. Bu ihtilâfa binâ'en kavlı mezkûrda İmam A'zam'a göre bir talâk lâ ilâ aded (?) vâki' olur mâ ba'dı lağv olur. İmâmeyn'e göre küllîsi mu'allak olur. Şartın vücûduna mütevakkıf olur.

S.8.

(إذا وجد) nasıl kazıyedir. Mutlak kazıyeye neye derler. Nisbet ve mevzû‘ i‘tibâriyla kaç kısımdır ve bu kazıyeye bu aksâmın içinden hangi kısmında dâhildir. Dâhil olduğu kısmın tarifiyle izahı ve bu kazıyeyenin cevab ve cezası nedir?

C.8.

Kazıyeye-i şartıyedir. Mutlak kazıyeye “قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه” . Kazıyeye nisbet itibariyle iki kısımdır: Mûcibe, sâlibe. Tarifleri: “ما يكون الحكم فيها بالإيقاع” , “ما يكون الحكم فيها بالانتزاع”. Mevzû‘ itibariyle kavlı-i meşhûrda üç: Mahsûsa, mahsûra, mühmele. Tarifleri: evvelki: “ما يكون الموضوع فيها شخصا معيناً”. İkinci “ ما يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع كلا أو ”. Bazılar tabî‘iyye de olur dediler. Tarifi: “ما لا يكون الحكم فيها على أفراد الموضوع”. Bu kazıyeye mühmeledir. Cevabı mahzûf “فله أن يقيمها” .

S.9.

“ادعى” fiildir. Hâlik-i ef‘âl kimdir ve bu babda Ehl-i Sünnet ile Mutezile’nin edillesi nedir ve ef‘âlullâhdan garaz ve hikmet nedir? İmanın ziyade ve noksan olmamasına karşı “وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً” ayet-i kerîmesini nasıl tevil edersiniz?

C.9.

Hâlik cenâb-ı Allah’tır. Ehl-i Sünnet’in delili “الله خالق كل شيء” emsâli ayetler.

Garaz nedir? “لا يسئل عما يفعل” .

İmanın ziyade ve noksan olmamasına karşı bu ayet-i kerîme ile murâd Ashâb’dır. Mü‘menün bihde ziyadedir.

Fî 9 Kânûn-i Evvel sene 328.

Dörtüol kazası Kuzuculu Müderrisi İlyas.

İşbu imtihân huzurumuzda ve nezâretimizde icra edildiği cihetle işbu mahalle şerh ve imza olundu. Fî 9 Kânûn-i Evvel sene (1)328.

Müsevvid (imza) Müderris (imza) Müftü (imza) Naip (imza)

Numara 135

Mûmâ-ileyh Hacı İlyas Efendi mahkeme-i şer‘iyyede komisyon-i mahsûs marifetiyle tertib edilen es‘ile varakasına lazım gelen ecvibeyi huzurumuzda tahrîr eylediği varaka-i imtihâniyye komisyonumuzca tedkîk olunup mûmâ-ileyh Hacı İlyas Efendi’nin Dörtüol kazası müderrisliğine ehliyet ve liyakati olduğu ve mûmâ-ileyhin hüsn-i ahlâk sahibi dahi

bulunduğu cihetle işbu mahalle şerhle imza eyleriz. Fî 10 Kânûn-i Evvel (Aralık) sene (1)328-1912/1913.

Müsevvid (mühür) Müderris (mühür) Müftü (mühür) Naip (mühür)

4. Varakayla İlgili Değerlendirmeler

Klasik dönem müderrislik imtihanları, -yöntem ve muhtevada birtakım değişiklikler/farklılıklar olsa da- Osmanlının son dönemlerine kadar devam etmiştir. Örneğin 1910'da yayınlanan Medâris-i İmiye Nizâmnâmesi'nin 37. maddesine göre müderrislik için imtihan şartı koşulmuştur. Bu maddeye göre müderris adayları *Ulûm-ı Edebiyye-i Arabiyye, Ulûm-ı Tabi'iyye* ve *Riyâziyye, Mantık, Fenn-i Menâzir/Münâzara, Kelâm, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Tefsir, Hadis, Usûl-i Hadîs, Târih-i İslâm* ve *Mufasssal Târih-i Osmânî* derslerinden imtihana tabi tutulacaklardır.⁴¹ 1910 Medâris-i İmiye Nizâmnâmesi'nden sonra taşra medreselerini düzenlemeye dair bir nizâmnâme daha hazırlanmıştı. Bu nizâmnâmeye göre de elinde belgesi (icâzet/nâme) olan her müderrisin ataması yapılamayacak ve seçici ilmî bir heyet tarafından ehliyetli olanlar belirlenerek görevlendirilecekti.⁴² İlyas Efendi örneğinde görüldüğü üzere medresede görev almak için icâzet/nâme ile birlikte yapılacak imtihanda başarılı olmak da gerekmektedir.

Aldığı icâzet ve yapılacak imtihan neticesinde ehliyet ve liyakat sahibi olduğuna hükmedilmesi durumunda kişi, başta medresede dinî ilimlerin tedrisi olmak üzere herhangi bir din görevliliğinde istihdam edilmiştir. İcâzetnâme alan kimsenin imtihan neticesinde ehliyetli ve liyakat sahibi olduğuna ise bir *müsevvid*⁴³, bir *müderris*, bir *müftü* ve bir *naipten* oluşan bir heyet tarafından karar verilmiştir. Karar verilirken ehliyet, liyakat ve ahlâklı olmanın temel ölçütlerden kabul edildiği görülmektedir. Nitekim müderriste aranan nitelikler vakfiyelerde genel olarak "ehl-i ilim ve sâhib-i fazilet, sâhib-i haysiyet olmak" şeklinde ifade edilmiştir.⁴⁴ İlyas Efendi 19. yüzyılın sonları, 20. yüzyılın başlarında yaşadığından bu istihdamın müderrislik ve din hizmetleriyle sınırlandırıldığı söylenebilir. Zira Batı tarzı yeni eğitim kurumlarının açılması, bir yönüyle istihdam alanını da sınırlamıştır. İlyas Efendi'ye ait imtihan varakası aynı zamanda son dönem medrese mezunlarının

⁴¹ Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, 301.

⁴² *Medaris-i İmiye Nizâmnâmesi*, 5.

⁴³ Müsevvid, resmî dairelerde ve çoğunlukla mektubî ve tahrîrât kalemlerinde müsvedde kaleme alan kâtiplerle ilgili kullanılan bir kavramdır. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 2/629.

⁴⁴ Mehmet İpşirli, "Müderris", (Osmanlılar'da), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/468-470.

müderrislik için hangi derslerden ne tür sorularla muhatap olduklarını göstermesi açısından da önemlidir.

İmtihân varakasında belli bir alandan değil, birçok alandan sorular yer almıştır. Medâris-i İlmiye Nizâm-nâmesinin zeylinde de taşra medreseleri için *Mutavvel* adlı eserle birlikte *Sarf*, *Nahiv*, *Mantık*, *Me'ânî*, *Beyân*, *Fıkıh*, *Fıkıh Usulü* ve *Kelâm*'dan beşer mühim soru sorulacağı, bu sorulara 25'ten az olmamak koşuluyla doğru cevap verilmesi ve seçilmiş bir heyet tarafından tedris için seçildiğini doğrulayan ehliyet şehâdetnâmesi alınması gerektiği belirtilmiştir.⁴⁵ Müderris İlyas Efendi için yapılan sınavda ise on⁴⁶ soru sorulduğu, soruların *Arap Dili ve Belağatı*, *Fıkıh*, *Kelâm* ve *Mantık*'ta yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla Nizâm-nâmede belirtilen alanlardan sorular sorulmakla birlikte soru sayısında farklılık gözlenmektedir. Bu durum, Nizâm-nâmenin (mali kaynaksızlık ve savaş gibi sebeplerle) uygulanması ve ülke sathına yaygınlaştırılması noktasında bazı aksaklıkların yaşandığını, ıslahatların çoğunlukla İstanbul'la/İstanbul medreseleriyle sınırlı kaldığını gösteren karinelere biri sayılabilir.

İmtihan varakasının aynı zamanda müfredatın⁴⁷ tümünü kapsamadığı görülmektedir. Zira örneğin imtihanında Hadis, Hadis Usulü ve Tefsire dair sorulara doğrudan yer verilmemiştir. Buradan hareketle bu dönemde düzenlenen imtihanların tüm medreseleri kuşatıcı bir şekilde değil, farklı medrese seviyeleri için ayrı ayrı olarak düzenlendiği çıkarımında bulunulabilir. Yine İlyas Efendi'nin öğrenim gördüğü dönemde müfredatta henüz yer almayan Hendese, Cebir, Kimya, Tarih ve Coğrafya gibi müspet/modern ilimlerle ilgili sorular da doğal olarak imtihan risalesinde yer almamıştır. Dahası medrese mezunları, çoğunlukla müderrislik ve din görevliliği alanında istihdam edildiklerinden imtihanında ekseriyetle dinî ilimlere yönelik sorular yer almıştır. Bu durum, İlyas Efendi'nin medresede dinî ilimler ile Arap Diline yönelik dersler verdiğini gösterse de özellikle olarak hangi ders(leri) okuttuğu muallaklığını korumaktadır.

Tefsir, *Hadis*, *Fıkıh*, *Kelâm*, *Akâid*, *Mantık*, *Sarf*, *Nahiv* ve *Belagat* gibi derslerin belirli kitaplardan okutulmasının ve imtihanın bu dersler merkeze alınarak yapılmasının bir alanda

⁴⁵ *Medaris-i İlmiye Nizâm-nâmesi*, 5.

⁴⁶ İmtihan varakasında numaralı olarak dokuz sorunun yer aldığı, ancak üçten dörde geçerken arada numarasız bir sorunun daha olduğu görülmektedir. Bu nedenle soru sayısı dokuz değil, on olmalıdır.

⁴⁷ Burada "müfredat" derken Osmanlı döneminde devlet tarafından zorunlu kılınan ve bütün medreselerde riayet edilmesi istenen bir programdan değil, çeşitli ilmî alanlarda okunan/okutulan ders kitapları ile temel metinlerin kastedildiğinin altı çizilmelidir. Daha geniş bilgi için bk. Şükran Fazlıoğlu, "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?" *TALİD* 6/12 (2008).

derinleşmeye engel olduğu ileri sürülebilir. Ayrıca *Mantık*'la ilgili soruya verilen cevaptan hareketle metin merkezliliğin ve ezber yönteminin medreselerin son dönemine kadar devam ettiği iddia edilebilir. Bununla birlikte metinlerden hareketle okutulan eserlerin sözü edilen ilimlerin çerçevesini çizen eserler olduğu da söylenebilir.⁴⁸ Daha önce her medreseye bir müderris tayin edilirken 20. yüzyıl başlarında mektep şeklinde medreseler kurulunca her derse bir müderris atama sistemi benimsenmiştir.⁴⁹ Ancak İlyas Efendi'nin görevli olarak atandığı medresede hangi dersi/dersleri okuttuğu, bir ya da birden fazla müderrisin olup olmadığı belgede açık değildir. Bunun dışında tâlibin müderrislik imtihanında sadece okunan kitaplar ya da tefris edilen ilimlerden değil, imtihandan önce edindiği müderrislik deneyimi ile atanması düşünülen medresede okutacağı kitaplarla/ilimlerle ilgili hâkimiyetini ölçmeye dair soruların da yer alabileceği gerçeği⁵⁰ gözden uzak tutulmamalıdır. Zira İlyas Efendi, Tefsir ve Hadis gibi ilimleri tahsil etmişken ve bu durum icâzet metninde açıkça belirtilmişken bunlarla ilgili sorular imtihan varakasında yer almamıştır.

Birinci soruda “ وصي ادعى على رجل ألفا لليتيم ولا بينة له فصالحه بخمسائة من ألف درهم عن إنكار ثم وجد بعد البلوغ ” ibaresinin anlamı sorulmaktadır. Bu soruda İlyas Efendi'den fıkıh kitaplarında geçen bir meseleyi tercüme etmesi istenmektedir ki ilgili ibareyi şu şekilde tercüme etmiştir: “Bir yetimin/sabînin vasisi, yetimin bir adamdan 1000 lira (dirhem) alacağı olduğunu iddia etse ancak delili bulunmadığı için davalı ile inkâr etmesi nedeniyle 500 lira üzerine sulh etse, daha sonra geçerli bir delil bulsa, bu delili ikame ederek vasinin 1000 lirayı tamamen alma hakkı vardır. Aynı şekilde adı geçen sabî de baliğ olduktan sonra makbul bir delil bulunduğu zaman vasi gibi bu delil ile alacağı olduğunu ispat ederek 1000 lirayı alabilir.”

Görüldüğü üzere birinci soru, İlyas Efendi'nin hem Arapça hem de Fıkıh bilgisini ölçmektedir. Ancak sonraki soruların tamamı da bu Arapça ibare ile ilgilidir. Sonraki sorularda ibaredeki kelimelerin ve farklı birçok ilimle bağlantılı meselelerin tahlili istenmektedir.

İkinci soru *Sarfı* ilgilendiren birkaç sorudan oluşmaktadır. Bu soruda “ ادعى ” (idde'â) fiilinin ne tür bir kelime olduğu, hangi baptan geldiği ve masdarının ne olduğu, ardından

⁴⁸ Bununla ilgili bk. Ayşe Zişan Furat, “Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler,” ed. Fuat Aydın vd., *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018).

⁴⁹ İpşirli, “Müderris”, (Osmanlılar'da), 31/468-470.

⁵⁰ Bk. Furat, “Fetih Sonrasında Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenmesi”, 11-31.

masdarın tarif edilmesi istenerek sülâsî kelimelerde kıyasî masdarın olup olmadığı sorulmaktadır. İlyas Efendi, ilgili kelimenin mazi fiil olduğunu, ifti‘âl babından geldiğini ve masdarının “ادعاء” (iddi‘â) olduğunu söylemektedir. Masdarı “fiil üzerinde gerçekleşen hadesin/işin/eylemin ismidir” şeklinde tarif ederek sülâsî kelimelerde mimli masdar olursa şâz olarak kıyasî masdarının gelebileceğini, ancak mimsiz masdar olursa masdarının semâ‘î olduğunu belirtmektedir. Bütün bunlarla ilgili İzzeddin ez-Zencânî (öl. 660/1262[?])’nin Osmanlı medreselerinde okutulan temel metinlerden olan ve aynı konudaki *el-Emsile, Binâ‘ü’l-ef‘âl, el-Makşûd* ve *Merâhu’l-ervâh* ile birlikte “Sarf Cümlesi” diye anılan *el-‘İzzî fi’t-tasrîfet-Tasrîfü’l-‘izzî* ya da *et-Tasrîf* eseri ile Sa‘deddin et-Teftâzânî (öl. 792/1390)’nin buna yazdığı *Şerhu Tasrîfi’z-Zencânî* şerhinde detaylı bilgiler yer almaktadır.⁵¹

Üçüncü soru *Nahiv* ile ilgilidir. “بعد البلوغ” terkinde bulunan “بعد” kelimesinde *Nahiv* açısından kaç ihtimalin bulunduğu ve mevcut ibarede hangi ihtimalin, ayrıca bu ihtimallerin diğer hangi zarflarda geçerli olduğu sorulmaktadır. İlyas Efendi burada üç ihtimalin bulunduğunu belirtmektedir: Birinci ihtimal, “بعد” kelimesinin muzâfun ileyhi zikredilmesi durumunda mu‘rab ve “بعد” kelimesinin -burada olduğu gibi- mansub olacağı yönündedir. İkinci ihtimalde muzâfun ileyh hazfedilmiş olur ancak zihinde mevcut (menvî) olursa bu durumda “بعد” kelimesi zamme üzerine mebni olur. Üçüncü ihtimalde ise muzâfun ileyhi unutulmuş (mensî) olur ve bu durumda da “بعد” kelimesi tenvin ile irab alır. Diğer zarflardan “قبل” kelimesi de böyledir.⁵²

Numaranın olmadığı soruda fiil-fâil ilişkisi ve bununla ilgili olarak zamirin gizli olmasının zorunluluğu (vâcib) ve câizliği, zamirin gizli gelmesinin anlamı ve hangi durumlarda gizli gelmesinin vâcib olduğu meselesi sorulmaktadır. İlyas Efendi, soruyu “kühul (sürme) meselesi” üzerinden cevaplamaktadır. Kühul meselesi şu şekildedir: ما رأيتُ رجلاً أحسنَ في عَيْنِ زَيْدٍ (Gözündeki sürmesi Zeyd’in gözündeki sürmeden daha güzel olan hiçbir adam görmedim). Örnekteki الكُحْلُ kelimesi, ism-i tafdîl olan أَحْسَنَ lafzının fâili olup ism-i tafdîlin fâil-i zahirinde amel edebilmesi gerekli olan beş şartı kendinde barındırmaktadır. Şöyle ki: İsm-i tafdîl olan أَحْسَنَ lafız itibarıyla رجلاً lafzının sıfatıdır. Bu رجلاً lafzı mâ cerâ‘aleyh’tir (üzerine hüküm cereyan eden). Her ne kadar lafız itibarıyla أَحْسَنَ lafzı

⁵¹ İzzeddin ez-Zencânî, *et-Tasrîfü’l-‘İzzî* (Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 2008), 52 vd.; Sa‘deddin et-Teftâzânî, *Şerhu tasrîfi’l-‘İzzî* (Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 2011), 83 vd. Ayrıca bk. Sa‘deddin et-Teftâzânî, *Şerhu’s-Sa‘d ‘alâ tasrîfi’z-Zencânî* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.), 30, 80.

⁵² Bk. Abdurrahman-ı Câmî, *el-Fevâ‘idü’z-ziyâ‘iyye ‘alâ metni’l-kâfiye fi’n-nahv/Şerhu Molla Câmî* (Beyrut: y.y., 2009), 2/102-103.

رجلاً kelimesinin sıfatı olsa da mana itibariyle أَحْسَنُ lafzı الْكُحْلُ kelimesinin sıfatıdır. Zira güzellik haddizatında الْكُحْلُ yani sürme ile kaimdir. Müteallik olan الْكُحْلُ yani sürme adamın gözü ile Zeyd'in gözü arasında müşterek olup (ikisinin de gözüne sürme çekmesi) adamın gözüne taalluku itibarıyla mufaddal olmuştur (üstün kılınmıştır). İşte bu üçüncü şarttır. الْكُحْلُ Zeyd'in gözüne taalluku itibarıyla "mufaddalun aleyh"tir (kendisine üstün kılınmış) ki bu da dördüncü şarttır. İsm-i tafđil olan أَحْسَنُ lafzı menfîdir. Yani cümlenin başında bir mâ-i nâfiye (ما) vardır. İşte bu da beşinci şarttır. İsm-i tafđil, belirtilen şartlarda fâil alırken mefulu bih (belirtili nesne) almaz.⁵³

Dördüncü (?) soru *Meânî* ile ilgilidir. "ادعى" kelimesinin vasiye isnadının hakikat mi mecaz mı olduğu sorulmaktadır. Ayrıca isnadın kaç kısım olduğunun hakikat ve mecazın tarifleriyle birlikte yazılması istenmektedir. İlyas Efendi, "ادعى" kelimesinin vasiye isnadının hakikat olduğunu belirtmektedir. İsnadın hakikî ve mecazî olmak üzere iki kısım olduğunu söyleyerek tanımlarını yapmaktadır. Hakikî isnadı "bir şeyi (fiili) 'mâ hüve leh'ine ispat ve isnad etmektir" şeklinde, mecazî isnadı da "bir şeyi (fiili) 'mâ hüve leh'inin dışında bir şeye isnad etmektir" şeklinde tanımlayarak klasik kitaplardaki tanımlara yer vermektedir. Fiilin gerçek failine isnad edilmesine hakikî isnad, gerçek failine değil de vuku bulduğu zamana, mekâna veya fâilin bir ögesine isnad edilmesine de mecazî isnad denir. İlyas Efendi, hakikat ve mecazı da aynı şekilde tarif etmektedir. Hakikat "vaz olunduğu (gerçek) anlamda kullanılan lafızdır." Mecaz ise "Bir ilgi ve karîne ile vaz olunduğu anlam dışında kullanılan lafızdır." İlyas Efendi'ye isnad ve kısımları, hakikat ve mecazla ilgili yöneltilen sorular ve onun bunlara verdiği cevaplar *el-Mutavvel* adlı eserde genişçe izah edilmektedir.⁵⁴

Beşinci soruda "وجد" kelimesinin mefulüyle birlikte zikredilmesinin nedeni sorulmaktadır. Ayrıca fiil mefulsüz zikredildiği zaman buradaki inceliğin ne olduğunu açıklaması istenmektedir. İlyas Efendi'ye göre fiilin mefulüyle birlikte zikredilmesinin sebebi bu gibi müteaddî fiillerin mefulü ile zikredilmediğinde fâide hâsıl olmamasıdır. Nasıl ki

⁵³ Konuyla ilgili İbn Mâlik et-Tâî'nin (öl. 672/1274) Arapçaya dair *el-Elfiyye* adlı eseri üzerine Celâlüddîn Süyûtî'nin (öl. 911/1505) yazdığı ve hâlen doğu medreselerinde ders kitabı olarak okutulan *Behcetü'l-merdiyye fi şerhi'l-Elfiyye* adlı şerh ile İlyas Efendi'nin de okuduğu *Mollâ Câmî'*ye bakılabilir. Celâlüddîn Süyûtî, *Behcetü'l-merdiyye ma'a haşiyetihi et-tahkîkâtü'l-vefiyye li- Molla Sâlih el-Ğursî* (Diyarbakır: y.y., 2011), 355-356; Mollâ Câmî, *el-Macmûatü'n-nûriyye el-müştemil 'alâ sitteti kutubin fi'n-Nahv* (Abdurrahman-ı Câmî, *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye/Mollâ Câmî*, nşr. Dâru Nûri's-Sabâh (Midyat: y.y., 2010), 2/204-205, 417-420.

⁵⁴ Bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Mutavvel/Şerhu telhîs miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013). Ayrıca Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229)'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun üçüncü bölümüne (meânî ve beyân kısmına) Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338)'nin yazdığı *Telhîşü'l-Miftâh*'ın Sa'deddin et-Teftâzânî (öl. 792/1390) tarafından yapılan muhtasar şerhi *Muhtasarü'l-Meânî* adlı eserde de konuyla ilgili bilgiler mevcuttur. Örneğin bk. et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî* (İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.), 43-56.

lazım fiiller failsiz tam olmuyorsa bu fiiller de mef'ûlsüz müfid olmaz. Ancak mef'ûlsüz zikrediliyorsa orada fiilin sadece failden sadır olduğu maksud olup bir mef'ûle bağlanması murad edilmez. Gerek fiilin kısımları (lazimî-müteaddî) gerekse fiilin ne zaman müfid olacağı ile ilgili et-Teftâzânî'ye ait *Şerhu tasrîfi'l-'izzî* ile Abdurrahman-ı Câmî'ye ait *Mollâ Câmî* adlı eserlerin ilgili yerlerine bakılabilir.

Altıncı soru *Vaz* ' ilmiyle ilgilidir. Mutlak olarak *vaz* 'ın ne demek olduğu ve kaç kısım olduğu sorulmaktadır. Ayrıca "ثم" kelimesinin hangi kısım *vaz* 'a girdiğinin beyan edilmesi istenmektedir. İlyas Efendi mutlak *vaz* 'ı şöyle tarif etmektedir: "İlk şey mutlak olarak zikredildiğinde ya da hissettirildiğinde ikincisinin anlaşılacağı şekilde bir şeyin diğer bir şeye tahsis edilmesidir." *Vaz* 'ın şahsî ve nev'î olmak üzere iki kısım olduğunu belirten İlyas Efendi, "ثم"nin *vaz* 'ının şahsî *vaz* ' olduğunu ifade etmektedir. Adudüddin el-Îcî (öl. 756/1355)'nin *er-Risâletü'l-vaz'iyye/Risâle fi'l- vaz'* adlı eseriyle bunun şerhlerinden olan *Şerhü'l-'allâme Ebi'l-Leys es-Semerkindî 'ala'r-risâleti'l-'Adudiyye li'l-Îmâm Adudüddin el-Îcî* de konuyla ilgili bilgiler mevcut olup⁵⁵ İlyas Efendi'nin mezkûr eserleri okumuş olabileceği ihtimal dâhilindedir.

Yedinci soru *Fıkıh* sorusudur. "ثم" kelimesinin hangi hususta terâhî (erteleme, sonraya bırakma) manasında kullanıldığı sorulmaktadır. Özellikle İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ile İmâm Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve İmâm Hasan b. Muhammed eş-Şeybânî (öl. 189/805) arasındaki ihtilafın sebebinin zikredilmesi istenmektedir. Bu bağlamda koca, kendisiyle ilişkiye girmediği karısına "أنت طالق ثم طالق إن دخلت الدار" (Eğer eve girersen boşsun, sonra boşsun, sonra boşsun)" dediğinde adı geçen imamlara göre kaç talakın geçerli olacağı sorulmaktadır. İlyas Efendi "ثم" kelimesinin Ebû Hanîfe'ye göre konuşmada terâhî anlamına geldiğini söylemektedir. İmâmeyn'e göre ise "ثم" hükümde terâhî anlamına gelir. Bu ihtilafa göre yukarıdaki söz söylendiğinde Ebû Hanîfe'ye göre bir talak gerçekleşir ve sonraki lafızlar lağvolur. İmâmeyn'e göre ise üç talak şarta bağlanmış olur ve şart (eve girme) gerçekleştiğinde üç talak da gerçekleşmiş olur.

Sekizinci soru *Mantık* sorusudur. "إذا وجد"nin nasıl bir önerme olduğu, mutlak önermenin tarifi ve nisbet ve mevzu itibarıyla kaç kısım olduğu sorulmaktadır. Ayrıca metindeki önermenin hangi kısma girdiği sorularak bu kısım önermenin tarif edilerek açıklanması istenmektedir. Ayrıca metindeki önermenin cevap ve cezası sorulmaktadır. İlyas

⁵⁵ Örneğin bk. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhü'l-'allâme Ebi'l-Leys es-Semerkindî 'ala'r-risâleti'l-'Adudiyye li'l-Îmâm Adudüddin el-Îcî* (İstanbul: Hâsemî Yayınevi, 2011), 64-71.

Efendi “إذا وجد”nin şartlı önerme olduğunu söylemektedir. Mutlak önermeyi “söyleyene o, sözünde doğru söyleyicidir ya da yalan söyleyicidir demek sahih olan sözdür” şeklinde tarif ederek nisbet itibarıyla önermenin mûcibe (olumlu) ve salibe (olumsuz) olmak üzere iki kısma ayrıldığını belirtmektedir. Dolayısıyla İlyas Efendî'nin Osmanlı medreselerinde Mantıkla ilgili yaygın bir şekilde okutulan Esîrüddin el-Ebherî (öl. 663/1265[?])'nin *Îsâğûcî fi'l-mantık* adlı eserinden hareketle cevaplar verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim onun yaptığı (mutlak) önerme tanımı aynıyla sözü edilen eserde yer almaktadır.⁵⁶

Dokuzuncu soru *Kelâm* sorusudur. Bu soruda “ادعى” bir fiil olduğu belirtilerek fiillerin yaratıcısının kim olduğu sorulmaktadır. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile'nin delillerinin ve Allah'ın fiillerindeki garaz/amaç ve hikmetin ne olduğu sorulmaktadır. Ayrıca imanda artma ve eksilme olmuyorsa “وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً” ayetinin İlyas Efendi tarafından nasıl tevil edildiğinin beyan edilmesi istenmektedir. İlyas Efendi fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyerek Ehl-i Sünnet'in delilinin “الله خالق كل شيء” gibi ayetler olduğunu ifade etmektedir. “يسئل عما يفعل لا” ayetinin Allah'ın fiillerindeki garaz ve hikmeti açıkladığını belirtmekte ve imanda artma ve eksilme olmadığını, ilgili ayette muhatabın ashâb olduğunu söylemektedir. Ayrıca imanın kendisinde değil, iman edilecek hususlarda artma olduğunu ifade etmektedir. İlgili bilgiler için Teftazânî'nin *Şerhü'l-Akâid* ile *Şerhü'l-Makâsid* adlı eserleri başta olmak üzere kelâm ile ilgili medreselerde okutulan diğer kitaplara bakılabilir.⁵⁷

⁵⁶ Bk. Esîrüddin el-Ebherî, *Îsâğûcî fi'l-mantık/Mantık İsagoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013), 22. Bunun dışında konuyla ilgili Esîrüddin el-Ebherî'nin *Îsâğûcî*'sine yazılan meşhur şerhlerden olan ve Osmanlı medreselerinde son dönemlere kadar okutulan Mollâ Fenârî (öl. 834/1431)'nin *el-Fevâ'idü'l-Fenâriyye* ve *Şerhu'ş-şemsîyye'si*, *Fevâ'id'e Kul* (Kavil) Ahmed/Ahmed b. Muhammed b. Hıdır tarafından yazılan hâşiye (*Kul/Kavil-i Ahmed*) ile Sirâceddin el-Urmevî (öl. 682/1284)'nin *Me'tâli'u'l-envâr'*ına da bakılabilir.

⁵⁷ Örneğin bk. Sa'deddin et-Teftâzânî, *el-Macmûatü's-Seniyye 'alâ şerhi'l-'akâidi'n-Nesefiyye* (Midyat: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012), 368-415.

Sonuç

Tanzimat Dönemiyle başlayan eğitimde Batı etkisi ve medrese dışında kurulan yeni eğitim kurumlarıyla eğitimde modernleşme, eğitim sisteminde olduğu gibi medrese mezunlarının istihdamında da birtakım değişmelere/daralmalara neden olmuştur. Zira adli, idari, askeri vs. görevliler, yeni açılan eğitim kurumlarıyla karşılanırken medresenin istihdam alanı çoğunlukla din hizmetlerini ifa edecek görevlilerin ve müderris gibi medrese elemanının yetiştirilmesine hasredilmiştir. Nitekim İlyas Efendi de hem imamlık hem de müderrislik görevi üstlenmiştir. Dolayısıyla 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde de medreselerin imam, vaiz ve müftülük gibi din hizmetlerinde ihtiyaç duyulan personelin ve müderrislik gibi eğitici kadro için ihtiyaç duyulan görevlilerin istihdam alanlarına hazırlanma hedefi güttüğü anlaşılmaktadır.

Medrese eğitimini tamamlayıp ilmî ehliyete sahip olduğu tescillenerek icâzet alan talebelerin müderris olarak atanabilmeleri için medresede okudukları/okutacakları ilimlerden imtihan şartı konulmuştur. Dolayısıyla müderris olmak, icâzetle birlikte imtihandan başarılı olmayı da gerektirmektedir. Başka tabirle ilmî bir heyetin huzurunda kişinin müderrisliğe ehliyetli ve liyakatli olduğuna hükmedilmesi lazımdır. Bunun yanında müderris olarak atanacak kimsede görevinde istenen verimi karşılamak amacıyla alan bilgisi ve yeterliliği ile ahlâkî güzelliğin de arandığı görülmektedir.

İlyas Efendi'nin tahsil hayatı, icâzet metni ve imtihan varakası incelendiğinde - Tefsir ve Hadis hariç- öğrenim gördüğü ilimlerden imtihana tabi tutulduğu; imtihanda Tefsir, Hadis ve Hadis Usulü gibi ilimlerle ilgili de doğrudan soruların yer almadığı anlaşılmaktadır. İncelediğimiz belgede İlyas Efendi'nin hangi alan(lar)da ders verdiğiyle ilgili net bir bilgi bulunmamakla birlikte icâzet ve imtihan varakasından hareketle öncelikle Fıkıh ve Kelâm gibi dinî ilimlerle Arap Dili ve Belagatine (Sarf, Nahiv, Beyân, Me'ânî vs.) yönelik dersler verdiği ileri sürülebilir.

Okutulan eserler ve istihdamla ilgili uygulamalar göz önüne alındığında taşradaki medreselerin merkezdeki benzerlerinden ayırmanın mümkün olamayacağı

sonucuna varılabilir. Ancak -her ne kadar kurumsal değil, şahıs ve metin merkezli bir eğitim anlayışı hâkim olsa da- kaza, kasaba ve bilhassa köylerdeki medreselerin çoğunlukla aşağı ve orta derecede eğitim veren kurumlar olduğu, her âlimin/müderrisin yönelimine ve ilmî birikimine göre metin tercihinde bulunabileceği ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır.

Kaynakça

- Abdurrahman-ı Câmî. *el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye 'alâ metni'l-kâfiye fi'n-nahv/Şerhu Molla Câmî*. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 2009.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. 12 Cilt. Dersaâdet: Matbaa-i Osmâniye, 1301/1884.
- Akpınar, Cemil. "İcâzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/393-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması (İlmiye Ricalinin Teracim-i Ahvâli) I-V*. İstanbul: İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. Ankara: Atay Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Ayar, Talip, "Bir Osmanlı Müderrisinin İcâzetnâmesi ve Tarihî Kaynak Değeri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Turkish Studies* 9/1 (Winter 2014), 43-62.
- BOA. DH. SAİD. İSAM Tasnif Numarası: 1607_02.
- BOA. DH. SAİD. İSAM Tasnif Numarası: 1634_02.
- BOA. DH. SAİD. İSAM Tasnif Numarası: 1597_02.
- Çakır, Mehmet Saki. "Hatm-i Hâcegân ve Hâlidilik'teki Uygulanan Örnekleri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 15/2 (Güz 2019), 488-505.
- Ebherî, Esîrüddin. *İsâgûcî fi'l-mantık/Mantık İsagoci Tercümesi & Mantık Terimleri Sözlüğü*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2013.
- Ergün, Mustafa. "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslah Çalışmaları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 30/1-2 (1979/1982), 59-89.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Manzûme Fî Tertîb El-Kutub Fî Ulûm ve Osmanlı Medreselerindeki Ders Kitapları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/1 (2003), 97-110.
- Fazlıoğlu, Şükran. "Osmanlı Medrese Müfredatına Dair Çalışmalar: Nereden Nereye?" *TALİD* 6/12 (2008), 593-609.
- Furat, Ayşe Zişan. "Fetih Sonrasında Osmanlı Eğitim Anlayışının Şekillenışı: Klasik Dönem Müderrislik İmtihanları". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*. ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı. 11-31. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Furat, Ayşe Zişan. "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler". *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*. 741-762. ed. Fuat Aydın vd. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.
- Görkaş, İrfan. "Bolvadinli Ahmet Fevzi Efendi ve Konyalı Mehmet Vehbi'nin İcâzetnamesi". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 26 (2009), 247-263.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim Riyâzî ve Tabî İlimler*. İstanbul: Küre Yayınları, 2019.
- Kolutek, Mikail - Kalaycı, İsa. "Salnamelere Göre Antakya Kazası'nda Eğitim (H. 1316-1326/M. 1898-1908)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (Ekim 2019), 357-368.
- Korkmaz, Ömer. "Sicill-i Ahvâl Defterlerine Göre Adana Müftüleri ve Müderrisleri". *Al Farabi 6th International Conference on Social Sciences*. ed. Hatice Nur Germir. 261-270. Adana: Farabi Publishing House, 2019.
- Köymen, Mehmet Altay. *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: TTK Basımevi, 1992.
- Medaris-i İlmiye Nizâm-nâmesine Zeyl Olarak Tanzim Olunan Taşra Medâris-i Nizâm-nâmesi (TMN). İstanbul: Matbaa-i Amire, 1326/1908.
- Mollâ Câmî. *el-Macmûatü'n-nûriyye el-müştemil 'alâ sitteti kutubın fi'n-Nahv (Abdurrahman-ı Câmî, el-Fevâ'idü'z-ziyâ'iyye/Mollâ Câmî)*. nşr. Dâru Nûri's-Sabâh. Midyat, y.y., 2010.

- İpşirli, Mehmet. "Medrese". (Osmanlı Dönemi). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/327-333. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. "Mülâzemet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/537-539. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İpşirli, Mehmet. "Müderris". (Osmanlılar'da). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/468-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, 14.-17. Yüzyıllar". ed. Ahmet Yaşar Ocak. *İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. 84-147. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Ölmez, Adem. "II. Meşrutiyet Devrinde Osmanlı Medreselerinde Reform Çabaları ve Merkezileşme". *Vakıflar Dergisi* 41 (Haziran 2014), 127-140.
- Öngören, Reşat. "Hatm-i Hâcegân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: MEB Basımevi, 1993.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1317/1899.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1318/1900.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1319/1901.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umumiyye. İstanbul: Matbaa-i Amire, 1321/1903.
- Salnâme-i Vilayet-i Adana. Adana: Matbaa-i Vilâyet-i Adana, 1299/1881, 1308/1891, 1309/1892, 1312/1894, 1318/1900.
- Salnâme-i Vilayet-i Haleb. Haleb/Suriye: Haleb Vilayeti Litografya Matbaası, 1284/1867-1326/1908.
- Salnâme-i Vilayet-i Ankara. Ankara: Ankara Vilayet Matbaası, 1318/1900.
- Salnâme-i Vilayet-i Ankara. Ankara: Ankara Vilayet Matbaası, 1320/1902.
- Sarıkaya, Yaşar. "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 13/25 (2008), 37-73.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Şerhü'l-'allâme Ebi'l-Leys es-Semerkindî 'ala'r-risâleti'l-'Adudiyye li'l-İmâm Adudüddin el-Îcî*. İstanbul: Hâşemî Yayınevi, 2011.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Behcetü'l-merdiyye ma'a haşiyetihî et-tahkîkâtü'l-vefiyye li- Molla Sâlih el-Ğursî*. Diyarbakır: y.y., 2011.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu tasrîfi'l-'İzzî*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2011.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Şerhu's-Sa'd 'alâ tasrîfi'z-Zencânî*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Muhtasarü'l-me'ânî*. İstanbul: Salah Bilici Kitapevi, ts.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *el-Macmûatü's-seniyye 'alâ şerhi'l-'akâidi'n-Nesefiyye*. Midyat: Dâru Nûri's-Sabâh, 2012.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *el-Mutavvel/Şerhu telhîs miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Basımevi, 1988.
- Yılmaz, Abdurrahman. *Din Hizmetine Adanmış Ömürler: Kozan, Feke, Saimbeyli ve Tufanbeyli Bölgesinin Manevî Önderleri 1750-1950*. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.
- Zencânî, İzzeddin. *et-Tasrîfü'l-'İzzî*. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2008.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- Zengin, Zeki Salih. *II. Abdülhamit Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1876-1908)*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Zengin, Zeki Salih. *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*. İstanbul: MEB Yayınları, 2004.

Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'ân Tefsirine Yansıması: Nûh Tufanı Örneği

The Reflection of Archaeological Studies on Modern Qur'anic Exegesis: The Case of Noah's Flood

Aykut KAYA

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
PhD, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir
Şırnak, Turkey

yakupsami@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3333-757X>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 8 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 53-68

Atıf / Cite as: Kaya, Aykut. "Arkeolojik Çalışmaların Çağdaş Kur'ân Tefsirine Yansıması: Nûh Tufanı Örneği [The Reflection of Archaeological Studies on Modern Qur'anic Exegesis: The Case of Noah's Flood]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 53-68. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.893042>

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).

Özet

Modern dönemle birlikte klasik tefsirlerden farklı olarak, çağdaş dönem müfessirlerinin Kur'an'da bahsedilen geçmiş kavimlerle alakalı ayetleri arkeoloji ilminin verileri çerçevesinde tefsir etme yoluna gittiklerini söylemek mümkündür. Bu şekilde bir metod değişikliğinin bazı nedenleri ise çağdaş dönem müfessirlerinin klasik dönemin bilgi kaynağı konumunda olan İsraili rivayetlere güvenmemeleri ve kıssaları, yaşadıkları çağda hâkim olan pozitif bilimin sunduğu somut bilgilerle tefsir etme eğilimidir. Bu noktada arkeoloji ilmi Kur'an kıssalarını aydınlığa kavuşturmada somut bilgiler sunarak işlevsel olmaya başlamış ve bu durum tabii karşılanmıştır. Bu çalışma, arkeolojik verilerin çağdaş Kur'an tefsirinde hangi yöntemle kullanıldığı, Nûh kıssasında varid olan tufanın bölgesel mi yoksa küresel mi meydana geldiği, geminin oturduğu yerin neresi olduğu şeklindeki soruların arkeolojik verilerle aydınlığa kavuştuğu alanları belirtmiştir. Çağdaş dönem müfessirleri, tufanın etki alanı hususunda iki ana görüşün olduğunu -bölgesel/mahalli veya küresel/evrensel-zikrederler. Bu müfessirler, -hepsi olmasa da- tufanın arkeolojik verilerden yola çıkarak bölgesel karakterli gerçekleştiği kanaatini taşımaktadırlar. Dağların tepelerindeki deniz canlılarına ait atıkların/kalıntıların ise tufanın küresel ölçekte vuku bulduğunu göstermeye yetmeyeceği; bu atık veya kalıntıların dağların oluşum döneminden kalmış olma ihtimalinin daha makul olduğu görüşündedirler. Ayrıca tufanın bölgesel karakterli olmasının Kur'an'ın zahirine/işaretine daha muvafık olduğunu da ilave etmektedirler. Aynı zamanda müfessirler, tufan sonrası geminin oturduğu yer konusunda farklı görüşlere sahiplerdir; bunlar içerisinde en belirgin olanlarından biri Tevrat'ın zikrettiği 'Ararat (Ağrı Dağı)', diğeri ise Kur'an'ın işaret ettiği 'Cudi' Dağı'dır. Müfessirler, geminin oturduğu yerin bu iki görüşten ikincisi olan Kur'an'ın işaret ettiği Cudi Dağı olduğunu ileri sürmekte; bu görüşün arkeolojik çalışmalar tarafından desteklendiğini, Babil-Sümer tabletlerindeki yazılarla ve de Akad metinlerinden alıntılar yaparak beyan etmekteledir. Müfessirler bu görüşü desteklerken gerek ilk dönem Müslümanlarının gerekse günümüzdeki bazı araştırmacıların gemiyi Cudi Dağı'nda karlarla kaplı olarak bulmalarını, bu görüntüye şahit olmalarını da göz önünde bulundurmışlardır. Bu çalışmanın aydınlatmayı amaçladığı hususlardan biri de çağdaş müfessirlerin arkeolojik verileri Kur'an tefsirinde kullanma noktasında takip ettiği yöntemdir. Zira ilmî ve sağlıklı bir yöntem olmaksızın Kur'an tefsirinde doğru sonuçlara ulaşmak pek mümkün değildir. Çalışmamızda vardığımız sonucu şöyle özetlemek mümkündür: Müfessirler, arkeolojik verileri/kaynakları/bulguları Kur'an nassıyla çatışmadığı sürece ayetlerin tefsirinde kabul gören muteber bir kaynak olarak değerlendirmişlerdir. Bu konuda dikkat ettikleri veya bu yöntemle tefsirde onları ihtiyatlı olmaya yönlendiren iki ana unsurdan bahsetmektedirler: Bunlardan birincisi, bilimsel verilerin -arkeolojik veriler dahil- sübjektif olması hasebiyle arkeolojinin sunduğu bilgilerin kesinlik ifade etmemesidir. Önem atfettikleri diğer bir husus ise arkeolojik verilerin bilgiye dönüştürülme aşamasında, verilerin, o ilimle ilgilenen kişilerin inanç ve düşünce dünyasından etkilenecek vücut bulmasıdır. Zira bilinmektedir ki arkeoloji ilmi gayri-İslamî zihinler tarafından -özellikle Hristiyan ve Yahudiler- oluşturulmaktadır. Bu iki nedenden dolayı müfessirler arkeolojik verilerle Kur'an kıssalarını tefsir ederken ihtiyatlı bir yöntem takip etmişler; arkeolojik bilgiler ile Kur'an nassının çatışma olasılığı ortaya çıktığı vakit Kur'an nassının asıl olduğunu ve böyle bir durumda arkeolojik verilerin Kur'an nassını etkilemeyeceğini belirtmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Çağdaş Tefsirler, Arkeoloji, Kur'an Yorumu, Nûh Kıssası, Nûh Tufanı.

Summary

It is possible to say that with the modern period, unlike the classical exegesis, the reasons for such a change of method are that contemporary commentators do not rely on contemporary explicators chose to interpret the verses about the peoples of antiquity mentioned in the Qur'an within the framework of the data unearthed by archaeology. Some of the Israeli narrations, which are the sources of knowledge of the classical period, and the tendency to interpret the stories with the concrete information provided by the positive science that is dominant in their age. At this point, the science of archaeology started to be functional by providing concrete information to enlighten the parables of the Qur'an, and this situation was taken natural. This study identifies areas in which the questions like 'which method uses archaeological data in the contemporary exegesis of the Qur'an', 'whether the flood described in the parable of Noah occurred regionally or globally', 'and where is the place where the ship ran aground' are clarified through archaeological data. Contemporary period explicators mention that there are two main views regarding the impact area of the flood - regional/local or global/universal. The greater part of these commentators is of the opinion that the flood has a regional character, based on archaeological data. The wastes/remains of marine creatures on the top of the mountains will not be sufficient to show that the flood has occurred on a global scale; but it is more likely that these waste or remnants remained from the formation period of the mountains. In addition, they add that the fact that the flood has a regional character is more compatible with the issues apparent/indicated in the Qur'an. At the same time, the commentators have different views on the place where the ship ran aground after the flood; One of the most prominent of these is the "Ararat (Mount Ararat)" mentioned by the Torah, and the other is the "Judi" mountain indicated by the Qur'an. The commentators claim that the seating place of the ship is the Mount Judi indicated by the Qur'an; They state that this view is supported by archaeological studies, by making quotations from the Babylonian-Sumerian tablets and from Akkadian texts. While supporting this view, the commentators took into account the fact that both early Muslims and some researchers today found the ship covered with snow on the Judi Mountain and witnessed this image. One of the points that this study aims to illuminate is the method that contemporary interpreters follow in using archaeological data in the interpretation of the Qur'an. It is not possible to reach correct results in the interpretation of the Qur'an without a scientific and healthy method. It is possible to summarize the conclusion we reached in our study as follows: The interpreters evaluated the archaeological data / sources / findings as a reliable source that is accepted in the interpretation of the verses as long as they do not conflict with the Qur'anic text. They mention two main elements that they pay attention to in this regard, or that lead them to be cautious in this method: First, the information provided by archaeology is not precise because scientific data are subjective - including archaeological data. Another point they attach importance to is that the data come into existence after being influenced by the beliefs and thoughts of the archaeologists, during the process of transforming archaeological data into information. It is known that the science of archaeology is created by non-Islamic minds, especially Christians and Jews. For these two reasons, the commentators followed a cautious method while interpreting the parables of the Qur'an with archaeological data; they stated that when the possibility of conflict between archaeological information and Qur'anic verse arises, the verse of the Qur'an is essential and in such a case, archaeological data will not affect the verse of the Qur'an.

Keywords: Exegesis, Contemporary Commentaries, Archaeology, Qur'anic Interpretation, The Parable of Noah, Noah's Flood.

Giriş

İnsanlığa hidayet yolunu göstermeyi hedefleyen ilahî vahiy, her çağda insanları ikna edecek; onların ilgisini çekecek aklî ve naklî hakikatlere sahiptir. Bu mesajın yorumlanma alanı olan tefsir, bilimin ilerlemesine ve insan ufkunun genişlemesine paralel olarak daima bir gelişme ve açılım içerisindeydi.¹ Müfessirin içinde yaşadığı çağın ilmî hareketliliği, onun Kur'ân yorumunda etkili olmaktadır. Bu durum, aynı zamanda Kur'ân yorumuna zenginlik kazandırmaktadır.

Özellikle 19. ve 20. asırda gerçekleştirilen bilim alanındaki buluşlar ve teknolojik gelişmeler, insanların hayatı algılayışlarında ve düşünce dünyalarında etkili olmuştur. Kur'ân'ın muhteva olarak pozitif ilimlerin öğrenilmesini ve araştırılmasını teşvik etmesi², kendi bünyesinde ilmî-fennî hakikatleri icmâlen ihtiva etmesi ve her asırda keşfedilen bir yönü olması hasebiyle³, Kur'ân yorumcuları, içinde bulunduğu asrın ilmî hareketliliğinden etkilenmiş ve ayetleri o minvalde tefsir etmişlerdir.

Kur'ân'daki ilmî ve kevnî ayetlerin ilmî düşünce ve nazariyelerden faydalanarak tefsir edilmeye başlanması 19. ve 20. asra özgü bir yorumlama faaliyeti değildir; bu çaba, Abbasiler döneminde Aristo hikmeti ile Batlamyus astronomisinin Yunancadan tercüme edilmesinden sonra başlamıştır⁴. İmam Gazzali (öl. 505/1111) ve müfessir er-Râzi (öl. 606/1210) ise 'ilmî tefsir' olarak isimlendirilen bu hareketin öncülüğünü yapmışlar ve bu yöntemi daha sistematik hâle getirmeye çalışmışlardır. Bu yöndeki yorumlama faaliyeti tarihsel süreç içerisinde duraksama yaşamışsa da 20. yüzyılda 'bilimsel tefsir' adıyla yeniden canlanarak müstakil bir ekol hâline gelmiştir.⁵ Şunu da belirtmek gerekir ki; Kur'ân'ın bu şekilde yorumlanmasını doğru bulmayan gerek geçmişte yaşamış âlimler gerekse günümüzdeki Kur'ân araştırmacıları olmakla birlikte⁶, bu hususta orta yolu bulanlar da vardır.⁷ Lakin bu tartışmalar araştırmamızın kapsamı dışındadır.

¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 191.

² el-Ankebût 29/20, el-Hac 22/46; M. Reşit Rıza, *Tefsiru'l-menar* (Kahire: Hey'etü'l-mısriyye, 1990), 1/8.

³ Celal Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler* (İstanbul: Marifet yayınları, 1981), 18

⁴ Abdullatif Harputi, *Tenkihu'l-Kelam* (İstanbul: y.y., 1912), 386.

⁵ Kırca, *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, 22.

⁶ Bilimsel tefsir ekolüne yöneltilen eleştiriler için bk. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2004), 107-115.

⁷ Esnek yol izleyenler; bilimsel sonuçların değişken olacağını göz önünde bulundurulması gerektiğini, bilimsel nazariyelerle gerçekte sonuca varılmış (kanun haline gelmiş) bilimsel sonuçların birbirine karıştırılmaması gerektiği, ancak bu kesin sonuçlar ile Kur'ân ayetleri arasında irtibat kurulabileceğini, ayrıca ayetlerin o

18. yüzyılda temelleri atılan ve 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan arkeoloji⁸, eski kültür ve medeniyetlere ait maddi ve manevi alandaki kültürel ürünlerin keşfedilmesini konu edinen, bunları kendine özgü yöntemlerle derleyen, sınıflandıran, çözümleyen, yorumlayan ve son aşamada da bir birleşime vardırma amaçlayan bilimdir.⁹ Kur'ân, insanlara hidayet yolunu gösterirken eski kavimlerin başlarından geçen olaylara yer verir ve bu toplulukların yaşadıkları yerlerin ziyaret edilip, onlardan geriye kalan eserlerin ders ve ibret nazarıyla incelenmesini vurgular.¹⁰ Bundan dolayı denilebilir ki; arkeoloji ilmi, Kur'ân'ın yer verdiği kıssalarla alakalı veri/bilgi sunması itibarıyla Kur'ân'ın yorumlanmasında yardımcı ilimler grubuna girmektedir. Başka bir ifadeyle denebilir ki; arkeoloji sayesinde Kur'ân'ın eski kavimler üzerinden vermek istediği mesajlar daha net ve somut delillere dayanılarak anlaşılabilir olacaktır. Buna ek olarak Kur'ân kıssalarının tarihsel süreçte yaşanmadığı ve kıssaların sembolik olduğuna dair bazı iddialara da bir cevap teşkil edecektir.

Çağdaş müfessirler, -hepsi olmasa da- bu zaviyeden bakarak Kur'ân'ın yer verdiği tarihî bilgilerin somutlaştırılması noktasında arkeoloji ilmini işlevsel kılarak Kur'ân kıssalarının daha iyi anlaşılacağı kanaatine varmışlardır. Özellikle ibret alınması için geriye bırakıldığı ifade edilen Nûh'un gemisiyle¹¹ alakalı arkeoloji ilminin devreye girmesi kaçınılmaz olacaktır.

1. Çağdaş Tefsirler ve Arkeoloji

Çağdaş dönemde İslam dünyası gerek siyasi ve teknik alanda gerekse düşünsel planda Batı medeniyetinin baskılarına ve saldırılarına maruz kalmıştır. Mütefekkirlerin bu etkiye direnmesi ise farklı şekillerde tezahür etmiştir. Bu bağlamda mütefekkirler bazen içine kapanarak bu baskıları ve saldırıları yok sayıp 'gelenekselcilik' tutumunu sergilemişler bazen de 'çağdaşçılık' tutumuyla Müslümanlığa ait unsurları bu çerçevede yorumlamışlardır.¹² Buna paralel olarak çağdaş tefsirlerde Kur'ân'ın anlaşılıp yorumlanması

konuda çok açık ifadesi bulunmuyorsa zoraki manalara gidilmemesi gerektiği şartını ileri sürerler. Bk. Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 112.

⁸ Bahattin Dartma, *Kur'an ve Arkeoloji* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 13-14.

⁹ Mehmet Özdoğan, *50 Soruda Arkeoloji* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2011), 19.

¹⁰ Âl-i imran 3/137, İbrahim 14/45, es-Secde 32/26.

¹¹ el-Kamer 54/15.

¹² Mehmet Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?", *İslamiyat* 4/ 4 (2003), 96.

noktasında yeni açılım ve değişimler gerçekleşmiş; bu metodolojik değişim ise tefsirlerin yapısal özelliklerinden muhtevasına kadar oldukça geniş bir alanı içine almıştır.¹³

Günümüz müfessirlerinin faaliyetlerini, modern çağın getirdiği sorunlara Kur'ân'dan çözüm yolları bulma çabaları ve Kur'ân'ın doğru anlaşılıp yorumlanması; tefsiri, çağın insanının ihtiyaç duyduğu şekilde aktarmanın yollarını arama¹⁴ takip etmiştir. Buna bağlı olarak 19. yüzyılda, klasik tefsirlerden muhteva ve yapı itibarıyla farklılık arz eden konulu tefsir, edebî tefsir, aksiyon ve dava tefsiri, içtimaî tefsir, bilimsel tefsir vb. yeni tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Lakin şunu da göz ardı etmemek icap eder ki; bunların birçoğunun temeli klasik döneme ulaşmakla birlikte, sistemleşmesi ve müstakil hâle gelmesi modern zamanda olmuştur.

Tefsirdeki bu tasavvur değişimi neticesinde klasikteki bazı unsurlar eleştiriye tabi tutulmuş¹⁵, özellikle klasik tefsirlerde İsrailiyyat ve uydurma rivayetler tenkit edilmiştir.¹⁶ Bu değişimin öncülerinden Muhammed Abduh (öl.1905), klasik tefsirde önemli bir yer tutan İsrailî bilgilere, müverrih ve müfessirlerin naklettiği hikâye ve yorumlara güvenilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁷ Bu dönemdeki müfessirlerin diğer bir ayırt edici yönü ise akli ve akılcılığı vurgulamak suretiyle¹⁸ pozitif bilimin sonuçlarından faydalanmaya gitmeleridir. Böylece din-bilim çatışmasında Kur'ân'ın pozisyonunu, ikisinin de aynı kaynaktan beslendiği tezini ispatlamaya çalışmışlardır.¹⁹

Bu ve benzeri amillerin doğal sonucunda -klasik dönemden farklı olarak- çağdaş tefsirlerde bu ayetlerin yorumlanması, tefsire, rivayetler yerine zamanın ruhuna uygun olarak daha somut bilgilere dayandırılma işlevi yüklemiştir. Bu dönemde pozitif bilimlerin

¹³ Mesut Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde Hz. Nuh ve Cudi Dağı: Tefsiru'l –Menar ve Tefhîmu'l-Kur'an Örneği", *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu*, ed. Hamdi Gündoğar, Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az (Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013), 327.

¹⁴ Tefsir yazımında muhatap alınan kitlenin değişmesi -ki klasik tefsirler daha çok alimler için kaleme alınır; modern tefsirler ise entelektüel kesim ve halk kitleleri için yazılmaktadır. Bunun sonucunda Tefsirlerde herkesin anlayabileceği şekilde bir dil kullanılmaya başlanmıştır. Ayrıca klasik tefsirlerdeki ulemanın kendi aralarında tartıştıkları kelâmî, fikhî ve dilsel tartışmalardan kaçınılmıştır.

¹⁵ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?", 98.

¹⁶ Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 245.

¹⁷ Rıza, *Tefsiru'l –menar*, 1/17.

¹⁸ Paçacı, "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?", 100.

¹⁹ Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde Hz. Nuh ve Cudi Dağı: Tefsiru'l –Menar ve Tefhîmu'l-Kur'an Örneği", 322, 336.

yanı sıra arkeoloji ve antropoloji gibi geçmişi, insanlık tarihini, toplumların kültür ve uygarlıklarını keşfetmeyi amaçlayan bilimler de önem kazanmıştır.²⁰

Böylece çağdaş tefsirlerde, tarih araştırmacılarının "Karanlık Çağ" olarak adlandırdıkları tarih öncesi dönemler hakkında sadece araştırma, inceleme ve arkeolojik bulgularla elde edilen bilgilere güvenilebileceği ve onların sunduğu verilerin bağlayıcı olacağı eğilimi artmıştır. Böylece İsrailî rivayetlerden uzaklaşmakta ve aynı zamanda çağın zihniyetinin büyük değer atfederek kabul ettiği bilimsel bilgiler ile ayetler buluşturularak muhtemel itirazların önü alınmış olmaktadır. Başka bir deyişle; Kur'ân kıssalarının aydınlatılmasında klasik tefsirlerdekinden farklı olarak, rivayetlerin yerini arkeolojik verilerin almasının yolu açılmıştır.

2. Çağdaş Tefsirlerde Arkeolojiyi Kullanım Metodu

Çağdaş dönem müfessirlerinin -hepsi olmasa da- arkeolojik verileri/bulguları/buluntuları Kur'ân tefsirinde işlevsel kılmasının önemi yanında dikkat edilmesi gereken bir başka husus ise, bu konuda takip edilmesi gereken yöntem konusudur.

Öncelikle vurgulanması gereken nokta şudur: Kur'ân'da sunulan bilgiler hakikat iken, arkeolojinin elde ettiği bulgular ilahî veya dinî bir temele göre değil insan zihninin ürettiği olgulara dayanmaktadır.²¹ Dolayısıyla sübjektifliğin olduğu bu alanda üretilen verileri mutlak doğru almak yerine, onları da sorgulamaya tabi tutmak gerekmektedir. Yani, bilimsel verilerin esas alınıp Kur'ân'daki bilgilerin onlara göre yorumlanması yerine, eğer bilimsel veriler somut bir kanıt teşkil ediyorsa, Kur'ân verilerinin esas alınarak onların yorumlanması doğru olmalıdır.²² Bilimsel tefsir konusunda araştırmalar yapan Celal Kırca da bu hususa şöyle dikkat çekmektedir: "Hatalı ve yanlış olan husus, tecrübi ilimlerin neticelerini ve bu neticelerle ayetlerin izahlarını nihai gerçeklermiş gibi kabul etmektir."²³

Bu konuda diğer önemli bir husus ise, arkeolojik verilerin bilgiye dönüştürülme aşamasında bilimi ve bilgiyi üreten insanların ve toplumların zihinsel kodlarına göre şekillendiği meselesidir.²⁴ Eski yazılı belgeler ve arkeolojik verilerin sadece Kur'ân müntesibi

²⁰ Mesut Kaya, "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı üzerindeki Belirleyiciliği –Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-", *Marife* (Kış 2013), 27.

²¹ Ahmet Özdemir, "Kur'an'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'an Arkeolojisi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 30/2 (2019), 283.

²² Özdemir, "Kur'an'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'an Arkeolojisi", 283.

²³ Kırca, *Kur'an- Kerim ve Modern İlimler*, 125.

²⁴ Kaya, "Çağdaş Tefsirlerde Hz. Nuh ve Cudi Dağı: Tefsiri'l –Menar ve Tefhîmu'l-Kur'an Örneği", 340.

olmayan bilim adamları tarafından değerlendirilmesi, bunların tek taraflı bir şekilde yorumlanma²⁵ ve bilgiye dönüştürülmesi ihtimaline kapı açmaktadır. Bu durum ise, Kur'an'ın bir disiplin olarak arkeolojiyle bağının kurulabilmesi için Müslümanların arkeolojik verilere ve delillere doğrudan ulaşım onları yorumlaması gerektiğine ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Hem arkeolojik verilerin kesinlik ifade etmemesi hem de o verileri okuyan zihnin dünya görüşüne -ki bu alanda araştırma yapanların daha çok Hristiyan Batı dünyası olduğu bilinmektedir- paralel olarak, bilgiye dönüştürüldüğünün idrakinde olan müfessirlerimizin bu konuda ihtiyatlı bir yöntem takip ettiklerini söyleyebiliriz.

Tufan gibi yeryüzüyle ilgili hususları temellendirirken, bilimin sonuçlarından istifade etmek gerektiği kanaatinde olan Mevdûdî (öl. 1979), Kur'an'da kıssalarla alakalı zikredilmeyen bir hususun ayetin tefsirine dahil olabilmesi için bu hususun arkeolojik verilerle desteklenmiş olması şartını koşmaktadır.²⁶ Ayrıca Hz. İbrahim (a.s) döneminden bahsederken arkeolojik araştırmaların sübjektifliğine atıf yapmaktadır, şöyle ki: "Bugüne değin yapılagelen arkeolojik araştırmaların sonuçları doğruysa, ortada açık bir gerçek vardır: Şirk, İbrahim'in kavminin çok tanrıcı ibadetlerinin temeli ve basit bir dini inanç değil, ekonomik, kültürel, siyasal ve sosyal hayat sistemlerinin de ana temeliydi."²⁷

Reşîd Rızâ (öl. 1935) ise, tarihî olayların Kur'an'ın aslî maksatlarından olmadığı ve jeoloji ilminin verilerinin Kur'an'ın kat'i naslarına aykırı şeyler ortaya koymasının ise bize zarar vermeyeceğini, çünkü jeoloji ilminin kesin nasları çürütemeyeceğini söyler.²⁸ Lakin arkeolojinin Tevrat'ta zikredilen bazı tarihî kıssaları kesin olarak yalanladığını da belirtir²⁹. Bu da Reşîd Rızâ'nın arkeoloji verilerini, bu nasların insan eliyle tahrif edildiğinin bir ispatı sadedinde kullandığını göstermektedir. Ayrıca arkeolojik verilerin bilgiye dönüşmesi esnasında ortaya çıkan bilgilerin Kur'an nassıyla çatışması durumunda, Kur'an'ın sunduğu bilgileri hakikat olarak kabul edip bu bilgilere ihtiyatla yaklaşıldığını söyleyebiliriz.

²⁵ Özdemir, "Kur'an'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'an Arkeolojisi, 281.

²⁶ Ebu'l Al'â Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 5/71.

²⁷ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, 1/567.

²⁸ Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 12/ 91.

²⁹ Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 12/ 84.

3. Çağdaş Tefsirlerde Arkeolojinin Aydınlatığı Tufan Hadisesi

Arkeolojinin çağdaş tefsirlerde işlevsel kılınmasından sonra Kur'ân kıssalarında arkeoloji bilimine veri olabilecek en somut bilgiler, Hz. Nûh ve sonrasındaki dönemle ilgilidir. Zira Kur'ân'da Hz. Nûh'tan önce gelen peygamberlerden sadece Hz. Âdem (a.s.) ve Hz. İdris'in (a.s.) ismi geçmekte ve detaylı bir bilgi de verilmemektedir.³⁰ Onların dönemleriyle ilgili arkeolojiye konu olabilecek sosyo-kültürel, tarihî ve arkeolojik bir bilgi ve olaydan da bahsedilmemesi, haklarında araştırma yapılmasını zorlaştıran bir durumdur.³¹

Hz. Nûh kıssası Kur'ân'da geniş yer alan kıssalar kapsamına girmektedir. Sûrenin bağlamına ve vermeyi hedeflediği ana mesaja göre genişçe yer verildiği sûreler olduğu gibi³² kısaca değinildiği sûreler de olmuştur³³. Nûh tufanı ise Kur'ân'ın ibret alınması için araştırma yapılmasını tavsiye ettiği³⁴ ve arkeolojinin araştırma alanına girebilecek gemi ve inşa malzemeleri -tahta ve çivi³⁵ gibi- araştırma yapmaya müsait maddi kalıntılar olduğu için, çağdaş dönemde kaleme alınan tefsirlerde arkeolojinin kaynak olarak kullanıldığı bir alan olmuştur.

Tufan hadisesinin, gerek ilahî kitaplar -Kur'ân, Tevrat- gerekse mitolojik ve arkeolojik bulgulardan hareketle, vuku bulduğuna dair bir ihtilaf yoktur³⁶ ancak ihtilaf; tufanın etki alanının -bölgesel mi yöresel mi meselesi-, geminin karaya oturduğu mekânın neresi olduğu gibi sorulara verilen cevaplardadır. Dolayısıyla burada çağdaş tefsirlerde arkeolojinin bu konuları aydınlığa kavuşturduğu noktaları ele almamız uygun olacaktır.

³⁰ Kur'ân'da Hz. Âdem (As) hakkında bazı detaylı bilgiler sunulsa da – yaratılışı, meleklerle arz edilişi, isimlerin öğretilmesi, meleklerle diyalogu, şeytanla sınanması, dünyaya gönderilişi gibi hadiseler- bunların çoğu dünyada gerçekleşen olaylar olmadığından Arkeoloji biliminin kapsamı dışında kalmaktadır.

³¹ Bk. Özdemir, "Kur'an'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'an Arkeolojisi", 292; Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Nuh Tufanı", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, ed. M. Nesim Doru (Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010), 3.

³² el-Kamer 54/9-16, el-Araf 7/59-64, eş-Şuara 26/116-118, Yunus 10/71-74, Hûd 11/36-49, es-Saffat 37/75-82, Nuh 71/1-28, el-Mü'minun 23/23-30, el-Ankebut 29/14.

³³ en-Necm 53/50-52, es-Sad 38/12, el-Furkan 25/37, ez-Zariyat 51/46, el-Enbiya 21/86-87, el-Hakka 69/11-12.

³⁴ el-Kamer suresindeki 15. ayette ' وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ' Zamirin merciine göre bir görüşe göre ibret için geride bırakılan gemi olmaktadır ve aynı durum el-Ankebut suresindeki 15. Ayette de vardır; ' فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ ' السَّيِّئَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ . Bu da demektir ki; maddi olan bir unsur ibret nazarıyla araştırma için teşvik edilmektedir. Bk. Muhammed Tahir İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir* (Tunus: Daru Tunusiyye, 1984), 20/ 223, 27/ 186.

³⁵ el-Kamer 54/13.

³⁶ Eyüp Ay, "İlahî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur'an'ın Arka planına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar* 9/1-2-3-4 (1996), 194.

3.1. Tufanın Etki Alanı: Bölgesel/Küresel Meselesi

Kur'ân'da Hz. Nûh'un nerede yaşadığına, tufan hadisesinin nerede geçtiğine dair açık bir beyan bulunmamakla birlikte, bazı ayetlerin bu noktalara dolaylı olarak işaret ettiği söylenebilir.³⁷ Mevdûdî el-A'râf Sûresi tefsirinde, Nûh kavminin bugünkü Irak/Musul'da yaşadığının Babil arkeolojik kazılarındaki levhalarla teyit edildiğini bildirmektedir.³⁸

Çağdaş tefsirlere bakıldığında tufanın etki alanı hakkında iki farklı görüşün zikredildiğini müşahede etmekteyiz: Bunlardan ilkinde göre tufan bölgeseldir, zira Hz. Nûh'un Hz. Muhammed (sav) gibi bütün insanlığa gönderilmediği, sadece kendi kavminin peygamberi olup davetinin ulaşmadığı yerlere tufan etki etmemiş ve bu tufanın dışında kalan bölgelerdeki insanların nesilleri devam etmiştir.

İkinci görüşe göre ise tufanın bütün dünyayı kaplamış, dolayısıyla yeryüzünde Nûh'un gemisinde bulunanlardan başka kurtulan olmamıştır.³⁹ Tufanın bölgesel/mahalli veya küresel/evrensel olduğunu savunanlar gerek Kur'ân'dan gerekse Kur'ân dışından harici delillerle görüşlerini desteklemektedirler.⁴⁰ Bizim buradaki hedefimiz, iddiasını arkeolojik verilerle -harici delil konumunda- destekleyen müfessirlerin görüşlerini merkeze almaktır.

Tufanın yöresel olduğunu Kur'ân'a isnat etmeksizin -ki Kur'ân'ın bu konuda sükût ettiğini belirtmektedir- harici delil konumundaki arkeolojik buluntularla destekleyen Mevdûdî, Hûd Sûresi'nin tefsirinde şöyle demektedir: "Dicle ve Fırat bölgesinde büyük bir

³⁷ Kur'ân'da zikredilen Hz. Nuh dönemindeki putlardan yola çıkarak tufanın Güney ve orta Arabistan yarımadasında olabileceği tahmin ediliyor, diğer bir işaret ise Nuh kavmine mirasçı olan ad kavmi ve onun merkezinin adom bölgesindeki İrem şehrinin güney Filistin'de Lut Gölünün güney batısında olduğudur. Bk. Ekrem Sarıkçıoğlu, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar* 9/1.2.3.4 (1996), 1996.

³⁸ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, 2/ 47.

³⁹ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, 2/396, 5/23; Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 12/88-89; Hayrettin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/538; İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-Tenvir*, 23/131.

⁴⁰ Tufanın bölgesel olduğunu savunanların Kur'ânî delilleri kısaca şöyledir: 1) Kur'ân'i deliller: el-Enbiya 21/ 77 ayeti tufanın yöresel olduğuna dair işaret vardır, zira Nuh'a inanmayan kavmi yok ettiğini beyan etmektedir. el-İsra 17/15 ayeti de elçi gönderilmeyenlerin azap edilmeyeceği bunu desteklemektedir. Ayrıca Nuh suresi 71/26. Ayetteki Hz. Nuh'un duası ' وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ' Arzın tamamını değil insanların yaşadığı kısmı kastetmektedir. Bk. M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 4/2784; Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, 12/88. ve el-A'raf: 64. Ayette '...ayetlerimizi yalanlayanları ise (suda) boğduk.' Tufanın cihanşümul olmadığına işaret eder. Bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (Ankara: İşaret yayınları, 2002), 283.

Tufanın küresel olduğunu savunanların harici ve Kur'ânî delilleri şöyledir: 1) Kur'ân'i deliller: es-Saffat 37/77. Ayeti 'Ve yalnız onun (Nuh'un) soyunu kalıcı kıldık.', Nuh suresi 71/26. Ayetteki Hz. Nuh'un duası ' وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ' ve Hud suresi 11/43 ayet ' وَأَمَّا اللَّهُ إِلَّا مَنْ رَجِمَ ' ve benzeri ayetler tufanın küresel olduğunu desteklemektedir. Bk. Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, 12/88-89. II). Harici deliller: Dağların tepesindeki deniz canlısı kalıntılarının varlığı. Bk. Vehbi Mustafa Zuhayli, *Tefsiru'l-munir* (Şam: Darul -fikir, 1997), 8/252.

tufanın meydana geldiği yolunda tarihsel geleneklerin, arkeolojik buluntuların ve jeolojik kanıtların te'yid ettiği kesin deliller söz konusudur. Buna karşılık yeryüzünün diğer bölgelerinde tufanın dünya çapında olduğunu kanıtlayacak herhangi bir delil söz konusu değildir".⁴¹

Günümüzde Kur'ân ayetlerini ilmî hakikatlerle ilişkilendirip bu yönde tefsir yazan Tantâvî b. Cevherî'nin (öl. 1940) ise bu konuda dikkat çeken bir değerlendirmesi olmuştur. Ona göre dünya tarihinde bölgesel ve küresel olmak üzere iki tür tufan hadisesi meydana gelmiştir: Dünya küresi, jeologlara göre farklı katmanlardan oluşmaktadır ve bu katmanlardan bir tanesi de 'tufan dönemi' olarak adlandırdıkları tabakayı oluşturmaktadır. Bu dönemde dünyanın hepsi sular altında kalmıştır; bazı hayvanların soyu tükenirken bazıları da dağlar ve tepelerde açlıktan ölmüş, bunların kalıntılarına ulaşılmıştır. Lakin bu tufandan önce insanın yeryüzünde olup olmadığı bilgisine ulaşılamamıştır. İkinci tufan hadisesi ise -ilahî kitapların bahsettiği- bölgesel karakterlidir; Cevherî, Karadeniz taraflarında büyük bir denizin varlığından bahseder ve Kafkas dağlarının yükselmesi sonucu denizin orada yaşayan halkı suda boğduğunu kaydeder.⁴² Arkeolojik verilerden hareket eden Tantâvî'nin Kur'ân'da bahsedilen tufan hadisesinin bölgesel karakterli olduğu kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Tantâvî tufan hadisesinin iki defa gerçekleştiğini belirterek onun küresel olduğuna dair arkeolojik buluntular bulunduğunu iddia edenlerin ilahî kitapta -özellikle Kur'ân'da, zira Tevrat tufanın küresel olduğunu söylemektedir- bahsedilenle çelişmediğini ortaya koymaktadır.

Reşîd Rızâ ise Kur'ân'ın zahirine ve sahih hadislerle bakarak tufanın Nûh (a.s) kavminin yaşadığı bölgeyle sınırlı olduğunu, bütün yeryüzünü kapsamadığını belirtir. Bununla birlikte dağların tepesindeki bazı deniz canlılarının, kabuklarının ve de deniz taşlarının varlığının onun bütün yeryüzünde vâki olduğuna delil olamayacağını zikreder zira Reşîd Rızâ'ya göre, bunların, dağların oluşum aşamasındaki denizlerden yükselirken kalması daha isabetlidir.⁴³ Muhammed Abduh'a ait olan bu görüş, Merâğî (öl. 1952) tarafından da aynı şekilde nakledilmiştir.⁴⁴

⁴¹ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kuran*, 2/396.

⁴² Cevheri, Tantavi, *el-Cevâhir fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim* (Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1940), 6/143.

⁴³ Rıza, *Tefsiru'l-menar*, 12/88-89

⁴⁴ Ahmed b. Mustafa Merağî, *Tefsiru'l-merağî* (Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1946), 12/44.

Tufan hadisesinin etki alanı hakkında iki görüşün varlığına dikkat çeken Vehbe Zuhayli (öl. 2015) ise; bu hadisenin dünyanın her yerini kapsadığını iddia edenlerin delilinin, dağların tepesindeki deniz canlısı kalıntılarının varlığı olduğunu kaydetmektedir.⁴⁵ Bu da bize müfessirin, arkeolojik kalıntıları ayetin tefsirinde dikkate aldığını göstermektedir.

Süleyman Ateş de tefsirinde arkeolojik kazılardan yola çıkarak Tufanın mahalli ölçekli olduğu kanaatine varmış, bu konuda şunları dile getirmiştir: “Meşhur kavle göre Hz. Nûh, Irak'ta yaşamıştır. Bundan dolayı Tufan dünyanın her yanında değil, Irak bölgesinde vuku bulmuş bir felaket olması lazım gelir. Nitekim o bölgede bir tufanın olduğu, kazılardan çıkan Gılgamış Destanından da anlaşılmıştır”.⁴⁶

3.2. Geminin Karaya Oturduğu Yer

Tufan sonrası geminin karaya oturduğu yer hakkında Tevrat ve Kur'ân arasında bazı ayrılıklar vardır: Tevrat bu yerin 'Ararat (Ağrı Dağı)'⁴⁷ olduğunu söylerken Kur'ân 'Cudi'⁴⁸ olduğunu beyan etmektedir. Bu dağların ikisi de Mezopotamya'nın kuzeyindeki yüksek dağlardır: Biri Fırat havzasının yüksek dağlarından Ağrı, diğeri Dicle havzasının yüksek dağlarından Cudi'dir.

Kur'ân'da Hûd Sûresi 44. ayette 'Gemi, Cudi üzerine oturdu...' haber verilir. Müfessirler, Cudi'nin neresi olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir; Daha çok Tevrat'ta olduğu gibi bir dağ olabileceği ihtimali üzerinde durmuşlar ve Cudi adlı bir dağ aramışlardır.⁴⁹ Elmalılı bu görüşleri şöyle özetlemektedir: 'Cudi; engince bir dağ ki Musul'da denilmiş, el-Cezire'de denilmiş, Âmid'de denilmiş, Şam'da denilmiş, bir de denilmiş ki Cudi her dağa ıtlak olunur.⁵⁰ Bazı Kur'ân araştırmacıların ise Cudi'yi özel bir isimden ziyade nisbet sıfatı olarak da değerlendirmişler ve Cudi'nin 'bereketli topraklar' anlamını geldiğini, Nûh ile beraberindekilerin tufan sonrası bereketli topraklara indirildiklerini ifade etmişlerdir.⁵¹

⁴⁵ Zuhayli, *Tefsiru'l-munir*, 8/252.

⁴⁶ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 6/2817.

⁴⁷ *Kitab-ı Mukaddes*, (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Yaratılış/Tekvin, Bab: 8

⁴⁸ Hûd 11/44.

⁴⁹ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 20/223.

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2784.

⁵¹ Şöyleki Cudi kelimesinin kök anlamı 'cud' yani 'bereketli, münbit, iyi yer' ve Mü'minun: 29 ayetinden yola çıkarak 'Rabbim beni bereketli bir yere indir.' Ayetinden de yola çıkarak Cudi'nin, hayvanların beslenip, ziraat edilecek bereketli ve münbit bir yer manasına gelmektedir, yani özel bir ad olarak bir dağ ismi olmamaktadır. Bk. Ekrem, "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", 203. Ancak bu görüş

Tufanın gerçekleştiği yerin Kur'ân dışı harici bir delille yani arkeolojik veriler çerçevesinde tespit edebileceğini düşünen müfessirler olduğu gibi, Kur'ân nassına aykırı olduğu düşünülen arkeolojik bulgular karşısında müfessirlerin ya doğrudan bu arkeolojik verileri reddettiğini ya da gene başka bir arkeolojik veriyle cevap verdiklerini müşahade etmekteyiz. Geminin tufan sonrası oturduğu kara parçası üzerinden bu iki tutumu da görmemiz mümkündür.

Süleyman Ateş, Nûh'un yaşadığı ve tufanın olduğu bölgeyi kesin biçimde söylemenin mümkün olmadığını dile getirerek, Kur'ân'ın işaret ettiği Nûh'un gemisinin Anadolu'da Cizre kasabasındaki bir dağa konduğunu belirtir⁵² ve iddiasını da şöyle destekler: "Bir Amerikalı araştırmacı iki yıllık araştırmaları sonucunda Nûh'un gemisinin Cudi Dağı'nda olduğu kanısına varmıştır".⁵³ Bu araştırmanın arkeolojik bir araştırma olduğu belli olmaktadır; bu da demektir ki Ateş, her ne kadar bu alanda uzman olmasa da, bu konuda araştırma yapanların sunduğu sonuçlara itibar etmektedir.

Nûh'un gemisinin Hz. Nûh'tan (a.s) sonraki ümmetlerin ibret alması için çürümeden korunduğunu belirten İbn Aşur ise, geminin Dicle'nin doğusundaki Musul yakınlarında bulunan İbn Ömer adasındaki Bakırda adlı köyün yakınındaki Cudi Dağı'na oturduğunu bildirir. Ayrıca geminin tahtalarının birçok toplulukla birlikte ilk Müslümanlar tarafından da görüldüğünü bildirerek⁵⁴ mütevatir haberle sabit olan tufan hadisesinin müşahade/gözle görme yoluyla da tevatür hâline gelerek, bu mütevatir haberin desteklendiğini belirtmektedir.⁵⁵ Bu da bize göstermektedir ki; İbn Âşur (öl. 1970), her ne kadar kendi çağındaki arkeolojik buluntuları/bulguları/verileri Kur'ân kıssalarının aydınlatılmasında işlevsel kılmasa da, arkeolojik kalıntıların Kur'ân tefsirindeki meşruiyetini onaylamakta ve özellikle rivayetleri doğrulamada veya yanlışlamada önemli rolü olduğunu kabul etmektedir.

Hz. Nûh'un (a.s) tufandan sonra Mezopotamya'daki Ur şehrine yerleştiğini belirten İhsan Eliaçık, iddiasını Babil ve Sümer tabletlerindeki yazılarla ve de Akad metinleriyle

hem tarihi haberlere hem arkeolojik bulgulara hem de örfte alışık olmayan, gelenekte referansı olmayan bir yorum olur. Mantık olarak da düşünüldüğünde uzun süre su altında kalan bir yere ikamet etme imkânı yoktur. Bk. Hayati Aydın, "Şüphe Edilmez Bir Hakikat Olarak Hz. Nuh ve Tufan Olayı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 47.

⁵² Ateş, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, 5/2575.

⁵³ Ateş, *Kur'an'ı Kerim Tefsiri*, 3/1284.

⁵⁴ Sahih-i Buharide yer alan Katade'den şu rivayeti de aktarmaktadır: Bu ümmetin ilk müslümanları onu (gemiyi) gördüler. Bk. İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 27/186.

⁵⁵ İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, 27/186.

desteklemiştir. Eliaçık şu alıntılara yer vermiştir: 'Krallık gökten yere indikten sonra Eridu kenti krallık merkezi oldu', 'Tufan olayından önce var olan beş kentten', 'Krallık yetkisinin göklerden yere inmesinden'.⁵⁶ Bu açıklamalar her ne kadar geminin indiği yeri belirtmese de Hz. Nûh'un tufan sonrası yaşadığı bölgeyi bizlere açıklayarak geminin de onun yakınlarında bir yere konduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Arkeolojik kalıntıların/verilerin ayetlerle çelişmesi durumunda ise müfessirlerin Kur'ân nassını esas aldığını müşahede etmekteyiz.⁵⁷ Hz. Nûh'un gemisinin Ararat (Ağrı) dağına değil de Musul yakınlarındaki Cezire yarımadasına indiğini savunan çağdaş müfessirlerden Abdullatif b. Hatip (öl. 804/1402) ise bu konuda şu değerlendiremeyi yapmıştır: Bazı kâşiflerin (arkeologlar) Ağrı dağında Nûh (a.s) gemisinden bazı odun parçaları bulduklarını iddia etmeleri zandan ibarettir, zira her odun parçasının gemiye ait olduğunu veya gemiye ait olsa da Nûh'un gemisinin parçaları olduğunu bilemeyiz.⁵⁸ Ayrıca Abdullatif b. Hatip, geminin Cudi Dağı'nda olduğunu gören gerek İslam'ın ilk dönemindeki Müslümanların gerekse günümüzdeki bazı araştırmacıların karlarla kaplı olarak bulduklarını ifade etmektedir.⁵⁹ Böylece o bir yandan Kur'ân nassını esas alarak tefsirini yaparken ona muarız görünen harici delilleri reddetmekte, diğer yandan ise iddiasını yine başka bir harici delil ile desteklemektedir. Bu da bize şunu göstermektedir ki; Kur'ân nassına hizmet eden arkeolojik veriler onun tefsirinde kabul görmekte, verilere muarız olanlar ise kabul görmemekte/tercih edilmemektedir.

“Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir” müellifleri ise her ne kadar arkeolojiyi tefsirlerinde işlevsel kılmasalar da bu konuda tercihlerini belirtirken üstü kapalı olarak iddialarını bu yönde desteklediklerini söyleyebiliriz. Nitekim geminin Cudi Dağı'na oturduğunu şöyle ifade etmektedirler: “Gerek Cudi Dağı'nın yapısı gerekse konuyla ilgili tarihi bilgi ve rivayetler, ayette geminin 'üzerine oturduğu' bildirilen Cudi Dağı'nın Şırnak il merkezine 17 km uzaklıktaki dağ olduğunu destekler”.⁶⁰ Burada geçen ‘Cudi Dağı'nın yapısı’ ifadesinin bizim tespitimizi desteklediği kanaatindeyiz.

⁵⁶ İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'an* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2007), 3/ 266.

⁵⁷ Daha önce Reşit Rıza'nın da aynı metotta olduğunu belirtmiştik.

⁵⁸ Muhammed Abdullatif Hatip, *Evdahu't-tefasir* (Mısır: Matbaatu Mısıriyye, 1964), 268.

⁵⁹ Hatip, *Evdahu't-tefasir*, 653.

⁶⁰ Hayrettin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 3/173.

Sonuç

Çağdaş dönemde kaleme alınan tefsirler, genelde kıssaların özelde ise Hz. Nûh ve Tufan olayının yorumunda dönemsel koşulların etkisini yansıtırlar. Bu dönem müfessirleri, tefsir yorumunda İsrailî rivayetlere mesafeli olma, Kur'ân'ın pozitif ilimlerle çatışma içerisinde olmadığını ispatlamaya çalışma ve aklın, Kur'ân yorumunda işlevselliğini vurgulama gibi sebeplerden ötürü, Kur'ân yorumunda zamanın ruhuna uygun olduğunu düşündükleri daha somut bilgilerle ayetleri -özellikle Kur'ân kıssalarını- tefsir etme yoluna gitmişlerdir. Bu somut verileri elde ettikleri jeoloji, arkeoloji, tarihsel kanıtlar vb. bilgi türleri bu dönemde kayda değer bir biçimde rağbet görmüş; kıssalar bu alanlardan elde edilen bilgilerle anlaşılmaya çalışılmıştır.

Çağdaş müfessirler, arkeolojik veriler ışığında Nûh Tufanı ile alakalı meselelere ışık tutmaya gayret etmişlerdir. Tufanın etki alanı hususunda, arkeolojik verilerin daha çok tufanın bölgesel karakterli olduğuna yönelik bir ispatı haiz bulunduğuna yer vermişlerdir. Yukarıda bahsedilen ikinci hususla ilgili olarak da geminin tufan sonrasında Kur'ân'ın işaret ettiği Cudi Dağı'na karar kıldığının arkeolojik çalışmalar açısından bir tezat oluşturmadığı tezini savunmuşlardır.

Arkeolojik verilerin kesinlik ifade etmeme ihtimali ve de bu ilmin verilerinin gayri-İslamî zihinler tarafından bilgiye dönüştürülmesini göz önüne alan müfessirler, bu verileri Kur'ân yorumunda kesin bir bilgi olarak kabul etmemiş, bilakis destekleyici bir faktör olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca Kur'ân nassıyla çelişebilecek yerlerde Kur'ân nassının esas alınması gerektiğini vurgulamışlardır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Ay, Eyüp. "İlahî Mesaj'ın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur'an'ın Arka planına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar* 9/ 1-2-3-4 (1996), 184-196.
- Aydın, Hayati. "Şüphe Edilmez Bir Hakikat Olarak Hz. Nûh ve Tufan Olayı", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2019), 39-50.
- Dartma, Bahattin. *Kur'an ve Arkeoloji*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Eliaçık, İhsan. *Yaşayan Kur'an*. İstanbul: İnşa Yayınları, 2007.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Harputi, Abdullatif. *Tenkihu'l-Kelam*. İstanbul, 1912.
- Hatip, Muhammed Abdullatif. *Evdahu't-tefasir*. Mısır: Matbaatu Mısriyye, 1964.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir. *et-Tahrir ve't-tenvir*. 30 cilt. Tunus: Daru Tunusiyye, 1984.
- Karaman, Hayrettin ve Diğerleri. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kaya, Mesut. "Çağdaş Tefsirlerde Hz. Nûh ve Cudi Dağı: Tefsiru'l –Menar ve Tefhîmu'l-Kur'an Örneği". *Uluslararası Hz. Nûh ve Cudi Dağı Sempozyumu*. ed. Hamdi Gündoğar, Ömer Ali Yıldırım - Mehmet Ata Az. 327-341. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Kaya, Mesut. "Dönemsel İlmî Şartların Müfessirin Donanımı üzerindeki Belirleyiciliği – Klasik ve Modern Dönem Mukayesesi-". *Marife* (Kış 2013), 10-31.
- Kırca, Celal. *Kurân-ı Kerim ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet yayınları,1981.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2016. Yaratılış/Tekvin, Bab: 8.
- Merağî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsiru'l-merağî*. Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l Al'â. *Tefhimu'l-Kuran*. 7cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Özdemir, Ahmet. "Kur'an'ı Anlamada Yeni Bir Yöntem Önerisi Olarak Kur'an Arkeolojisi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 30/2 (2019), 278-297.
- Özdoğan, Mehmet. *50 Soruda Arkeoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2011.
- Paçacı, Mehmet. "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsir'e Ne Oldu?", *İslamiyat*. 4/4 (2003), 85-104.
- Rıza, M. Reşit. *Tefsiru'l –menar*. 12 cilt. Kahire: Hey'etü'l- Mısriyye, 1990.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nûh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar*. 9/1.2.3.4 (1996), 197-203.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Nûh Tufanı", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*. ed. M. Nesim Doru. 26-33. Ankara: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. Konya: Kitap dünyası yayınları, 2004.
- Tantavi, Cevheri. *el-Cevâhir fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*. 26 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1940.
- Zuhayli, Vehbi Mustafa. *Tefsiru'l-munir*. 30 Cilt. Şam: Daru'l –fikir, 1997.



Hegel'in Protestan Devleti

Hegel's Protestant State

Ceyhan IŞIK

Dr.

PhD, Independent Researcher

Adana, Turkey

ceyhan011980@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5067-1799>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 69-90

Atıf / Cite as: Işık, Ceyhan. "Hegel'in Protestan Devleti [Hegel's Protestant State]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 69-90.
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.885210>

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).

Özet

Din-devlet ilişkisinin yanı sıra din ve siyasette yenileşme de ilgi çeken konular arasında yer almaktadır. Bazı önemli dönemler ve dönüm noktaları bu ilişkileri şekillendirmesi açısından önemlidir. Eski İran devlet geleneği, Yunan demokrasisi, VIII. Henry İngiltere'si ve Rus Ekim 1917 Bolşevik Devrimi gibi. Fransız devrimi sonrası Avrupa'da ciddi bir biçimde yeni tarz siyasetin ne olması gerektiği ile ilgili ciddi sorun oluştu. Bu sorunların bir kısmı salt politik idi. Bunun yanı sıra din, kilise, gelenek, yenilik, muhafazakârlık, ekonomi, sınıfsal çatışma ve felsefe ile ilgi olan yeni sorunlar ortaya çıktı. Immanuel Kant, Edmund Burke, Friedrich Heinrich Jacobi, Emmanuel-Joseph Sieyès, Johann Gottlieb Fichte, Karl Marks, Friedrich Engels gibi düşünürler bu tarz sorunlarla ilgilendiler. Bu konuları ele alan en önemli bir düşünür de Georg Wilhelm Friedrich Hegel'dir. Hegel politikayı teolojiden bağımsız bir şekilde ele almamaktadır. Dolayısıyla o, devletin özü, tarihteki bireysel devletler, politik kurumlar, politik devrimler ve devlet şekilleri gibi konulara teolojik-politik bir açıdan yaklaşır. Fransız devrimi sonrası oluşan yeni politik durumu Martin Luther'in Protestan Hristiyanlığı ile ilintileyerek modern bir Protestan devlet formülasyonu oluşturdu. Bu noktada Hegel'in iki önemli unsuru devreye soktuğuna dikkat çekilmelidir: Törellik ve tin-hakikat birliği olarak Protestan ilke. Bu makalenin de temel amacı Hegel'in Protestan devletini bu iki olgu etrafında incelemektir. Hegel için törellik bir Protestan icadıdır. Protestan icadı olan törellikte objektiflik ve sübjektiflik; hukuk ve ahlak uyum halindedir. Hegel bununla romantiklerin iddiası olan Protestanlıktaki otorite yoksunluğunu da boşa çıkarmak istiyordu: Eğer Katoliklikte somut otorite papalık ise bu Protestanlıkta törelliktir. Protestan ilke olan tin-hakikat birliği de -törellikte olduğu gibi- ikilemleri aşan bir olgudur. Hegel, Protestan devleti Protestan ilke olan tin-hakikat birliği üzerine inşa eder. Hegel her şeyden önce Katolikliğin Tanrı'yı dışsal olarak algılayıp bilmesine karşın Protestanlığın Tanrı'yı içsel olarak bildiği görüşünü savunur. Buna göre Protestanların ve Katoliklerin Tanrı'yı farklı biçimlerde algılama tarzları sonuçta Protestanlığın ve Katolikliğin birçok inanç, ibadet ve politikasını şekillendirmektedir. Bu nedenden Luther'in reformu siyasi konularda avantajlı geçişler sağlamaktadır. Makalenin önemli yönlerini teşkil eden bu yönlerin yanı sıra, varılan bazı düşüncelerin de öneminin altınının çizilmesi gerekir. Bizce bunların başında şu çıkarsama gelmektedir: Din, devletin temeli olmanın yanı sıra devlet reformunun da temelidir. Netice itibariyle dinsel reformunu tamamlamamış ulusların politik reformları yarım kalmaya mahkûmdur. Hegel; din, devlet, reform, zamansallık arasında bir uyumu şart koşmaktadır. Metot olarak makale; yapısal, karşılaştırmalı ve sonuç çıkarmalı yöntemler kullanmaktadır. Protestan devlet; diyalektik, bilgi-eylem birliği, törellik, dinsel reform, Protestan ilke ve Katoliklik karşıtlığı etrafında yapılandırılmaktadır. Dolayısıyla bu makalede de kıyaslamalı anlatım elden geldiğince kullanılmaktadır. Çalışmada elde edilen sonuçlar da Katoliklik ile kıyaslamalı olarak yapılandırılmaktadır: İçsel-tinsel Protestan devlet- dışsal Katolik devlet, laik Protestan devlet laik olmayan Katolik devlet, ulusal Protestan Devlet-Katolik imparatorluk, güvenilir Protestan devlet-güvensiz Katolik devlet.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Protestan İlke, Reform, Katoliklik, Törellik, Laiklik.

Summary

In addition to the religion-state relationship, religious and political reform is also among the interesting topics. Some important periods and turning points such as the ancient Iranian state tradition, Greek democracy, England in the time of Henry VIII and the Russian Bolshevik Revolution of October 1917 are critical in shaping these relationships. After the French revolution, there was a serious problem about what the new style of politics should be in Europe. Some of these problems were purely political. In addition, new problems arose related to religion, church, tradition, reform, conservatism, economy, class conflict and philosophy. Philosophers such as Immanuel Kant, Edmund Burke, Friedrich Heinrich Jacobi, Emmanuel-Joseph Sieyès, Johann Gottlieb Fichte, Karl Marx, Friedrich Engels were interested in such problems. One of the most important philosophers dealing with these issues is Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hegel does not deal with politics independent of theology. Therefore, he approaches issues such as the essence of the state, individual states, political institutions, political revolutions, and forms of state in history from a theological-political perspective. He created a modern Protestant state formulation by linking the new political situation that emerged after the French revolution with Martin Luther's Protestant Christianity. At this point, it should be noted that Hegel put two important elements into use: The ethical life and the Protestant principle as the unity of spirit and truth. The main purpose of this article is to examine Hegel's Protestant state around these two facts. For Hegel, ethical life is a Protestant invention. Here, objectivity with subjectivity; law with morality are in harmony. With this, Hegel also wanted to negate the lack of authority in Protestantism claimed by romantics. If the concrete authority in Catholicism is the papacy, it is then ethical life in Protestantism. The Protestant principle, the unity of spirit and truth, is a fact that supersedes dilemmas, as in the case of morality. Hegel constructs the Protestant state on the Protestant principle of unity of spirit and truth. First of all, he thinks that Protestantism knows God internally, although Catholicism perceives and knows God externally. Accordingly, the way Protestants and Catholics perceive God in different ways ultimately shapes many beliefs, practices, and policies of Protestantism and Catholicism. For this reason, Luther's reform provides advantageous cases in political matters. In addition to these aspects, which constitute the critical facets of the article, the importance of some ideas should also be underlined. In our opinion, the following inference is the most meaningful: Religion is the basis of state reform as well as being the foundation of the state. As a result, the political reforms of nations that have not completed their religious reform are doomed to be left unfinished. Hegel stipulates a harmony among religion, state, reform and temporality. This article uses structural, comparative and inference methods. The Protestant state is structured in the context of dialectics, unity of theory and practice, morality, religious reform, Protestant principle and anti-Catholicism. Hegel evaluates the Protestant state, which he founded on the basis of the Protestant principle, by comparing it with Catholicism and its state. Therefore, we use comparative explanations as much as possible in this article. The results obtained from the study are also formed in comparison to Catholicism: Internal-spiritual Protestant state vs. external Catholic state, secular Protestant state vs. non secular Catholic state, national Protestant State vs. Catholic empire, reliable Protestant state vs. insecure Catholic state.

Keywords: History of Philosophy, Protestant Principle, Reform, Catholicity, Ethical Life, Laicity.

Giriş

Hegel hayatta iken Alman birliği henüz sağlanmamıştı ve çeşitli politik oluşumlar ve düşünceler Almanya'da hâkimdi. Hegel'in ilgisini çeken ise yalnızca bu politik durum değildi ayrıca dinsel durumdu. Franz Rosenzweig Hegel'in Fransa'yı değil, Avusturya'yı Protestan Almanya için alternatif olarak algıladığını belirtir. Hatta Rosenzweig onun Avusturya'nın güney Almanya'nın yanı sıra tüm Almanya'da hüküm sürebileceği konusunda endişe ettiğini ekler.¹ Martin Luther Almanya'yı dil yoluyla birleştirmişti, ancak Protestanlık yoluyla bölmüştü. Hegel'in ifade ettiği gibi Luther'in reform çabası ilk etapta Katoliklik dünya çerçevesindeydi², ancak bu süreç bölünme ile sonuçlandı. Netice itibariyle Hegel Protestanlığı yalnızca dinsel bir olgu olarak algılamamış, onu ayrıca kültürel ve politik bir olgu olarak görmüştür ve bu bağlamda Protestanlığı Kuzey İlkesi olarak tanımlamıştır. Kuzey İlkesinin şiarı tin ve hakikatin birliğidir ve bu ilke tarihteki en yüce kültürel forma sahiptir.³ Bunun yanı sıra Hegel, Johann Gottlieb Fichte ile benzerliğe sahip olacak bir biçimde, şiarı ilahilik-beşerilik birliği olan Hristiyan Cermen ilkesinde de bahseder.⁴ Hz. İsa Tanrı ve beşer olarak hem ilahilik hem de beşerilik doğalarına sahiptir. Bu sebepten ilahilik ve beşerilik birbirleriyle uyum halindedir. Bu iki doğa birbirleriyle salt bir biçimde aynı değildirler. Farklı mevcudiyetler olarak birbirleriyle birlik halindedirler. Dolayısıyla birlik kendisini çokluk yoluyla gerçekleştirmektedir. Hegel'in ilahilik-beşerilik birliği olarak gördüğü Hristiyan-Cermen ilkesi aslında tin-hakikat birliğini temsil eden Protestan ilke ile yakından ilintilidir. Her iki ilke de Hegel'in Hristiyan delili olarak adlandırdığı ontolojik delil ile ilgilidir. Doğa ile ilintili olan kozmolojik ve teleolojik delillerin aksine ontolojik delil insan tininden çıkan yegâne delildir. Hegel ontolojik delili teslis ve hulul ile ilişkilendirir: Nasıl ki baba çocuğu kapsıyorsa Tanrı kavramı da onun mevcudiyetini zorunlu bir biçimde içerir. Neticede Tanrı kendini insan yaptı. Tanrı ve insan farklılıklarıyla birlikte birlik halindedir:⁵

¹ Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Herausgegeben von Frank Lachmann, Mit einem Nachwort von Axel Honneth, (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010), 341-342.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12, Hrsg. Von Moldenhauer and K. M. Michel, (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 497.

³ Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, *Jenaer Schriften*, Werke 2, (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 289.

⁴ Johann Gottlieb Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Band 5, (Berlin: Verlag von L. Heimann: 1845/1846), 108-109, 567-573.

⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Werke 17, (Frankfurt: Suhrkamp, 1086), 252; *Grundlinien der Philosophie des Recht oder Naturrecht und Staatswissenschaft im*

Tablo 1: Genel Hegel Felsefesi

	İlk	dur	son. ⁶
Hristiyanlık	Tanrı	İsa	Kutsal ruh (tin)
Hristiyanlık	Baba	Oğul	Kutsal ruh
Ontolojik delil	Kavram	Varlık	Birlik
Tin felsefesi	Tanrı	dir (gerçekleşme)	Mutlak tin. ⁷
Din	Sonsuz ruh	Sonlu ruh -insan-	Birlik
Hegel sistemi	Mantık	Doğa	Tin
Hristiyan-Cermen ilke	İlahilik	Beşerilik	Uyum

Bu formülasyonlar Hegel'in mantıksal diyalektik formül kavramsallaştırmaları ile uyumludurlar:

Tablo 2: Hegel'in Diyalektiği

Tez	Antitez	Sentez
Süje	Obje	Mutlak
Form	İçerik	Birlik
Kendinde	Kendisi için	Kendisiyle
Dynamis	Energeia	Birlik
Bilkuvve	Bilfiil	Birlik
Dolayımsızlık	Kaldırıp-içerme	Dolayımrama
İlineksellik	Zorunluluk	Birlik

Grundrisse, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Werke 7, 2. Aufl., Frankfurt, Suhrkamp, 1989), 74; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986), 39; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Erster Teil, Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke, Frankfurt: Suhrkamp, 1989, 179; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke 10, Frankfurt: Suhrkamp, 1989), 38; *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/1819, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Erster Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1973), 237-238.

⁶ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, (Frankfurt: Suhrkamp. 1986), 70. Almanca İngilizce gibi özne ile yüklem arasına yardımcı fiil gelir ki bu Almancada "ist" iken İngilizcede ise "is" olmaktadır. "İlk sondu" cümlesine ona göre yer verilmiştir.

⁷ Burada da Almanca cümle yapısı Türkçe cümle yapısına göre düzenlenmiştir.

Soyut	Somut	Birlik
İmkân	Gerçeklik	Birlik
İçsellik	Dışsallık	Birlik

Hegel için “Hakiki gerçeklik zorunluluktur”⁸. Bu nedenden ilineksellik tek başına gerçeklik değildir zira Tanrı’nın varlığı dâhil her şey imkân dâhilindedir. Hegel Türk Sultanı Papa bile olabilir der.⁹ Neticede hakikat totallik, farklı kavramların birliği olmaktadır. Hegel kendi zamanında içsellik ve dışsallık; sübjektiflik ve objektif arasındaki birliği karşılamadığından Protestanlıktan Katolikliğe geçen kişilerden bahseder. Hug Bar Nisbet’in belirttiği gibi Karl Wilhelm Friedrich Schlegel ve Friedrich Leopold Graf zu Stolberg Protestanlıktan Katolikliğe geçmişlerdi.¹⁰ Novalis Katolik otoriteye olan ilgisini gizlememişti.¹¹ Möller’in Hegel’e yolladığı 14 Kasım 1804 tarihli mektuba dayanan Clark Butler Hegel’in Katolikliğe geçişi gündemine aldığını ileri sürer. Ancak sözü edilen mektuba baktığımızda Möller’in kendi Katolikliğe geçişi konusunda Hegel ile fikir alışverişinde bulunduğunu görmekteyiz. Yani bu mektubun konusu Hegel’in Katolikliğe geçişi ile ilgili değildir. Yine Butler’a göre Hegel’in flört ettiği Nanette Endel, Hegel’in Katolikliği gündeme getirmesinde yer alan nedenler arasında yer almaktaydı.¹² Hegel uzmanları Hegel’in Katolikliğe geçiş komsundaki iddiaları aslında şimdiye kadar ciddiye almadılar. Konu hakkında daha fazla delil ve ikna edici yorumların getirilmesi gerekmektedir. Şimdi yine Möller’in mektuba geri gelmek istiyoruz. Bu mektupta Möller Hegel’e Augustine okumasını tavsiye eder. Daha ilginç olanı ise Möller’in Augustine’i platonik Hristiyanlık ile ilişkilendirmesidir.¹³ Möller böyle yaparak muhtemelen Hegel’in dikkatini çekmeye çalışmaktaydı.¹⁴ O, Hegel’in platonik idealizme karşı olan ilgisini biliyor olmalıydı. O dönem

⁸ Hegel, *Philosophie des Rechts Nach der Vorlesungsnachschrift H.G. Hotho 1822/1823*, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Dritter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1974), 270.

⁹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 I*, 283.

¹⁰ *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W Wood; translated by H. .B Nisbet, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 435.

¹¹ Novalis, *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*, *Novalis Schriften*, Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel (Hrsg.), Bd. 1., (Berlin: Reimer, 1826), 187-208.

¹² Hegel, *The Letters*, Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler, Bloomington: Indiana University Press, 1984), 8. Hegel’in Katoliklik ile olan kişisel ilişkileri için ayrıca bk. (Stepelovich: 673-678).

¹³ Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Band I, 1785-1812, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969), 87.

¹⁴ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), 12.

Almanya'sında filozoflar arasında Platon'a olan ilgi ve rağbet üst düzeydeydi. Örneğin Fichte¹⁵ ve Arthur Schopenhauer¹⁶ Platon'u kendi öncülleri arasında görmekteydiler. Bu vesileyle Martin Luther'in Augustinci ve bu sebepten bir nevi neo-Platoncu olduğunu hatırlatmak yerinde olur.

1. Törellik: Protestan İcadı

Hegel ne hukukun ne de ahlakın yek başına var olamayacağını inanır. Hukuk ve ahlak; sadece her ikisinin sentezi olan kapsayıcı törellik yoluyla varlık kazanabilir.¹⁷ Protestanlıktan Katolikliğe olan geçişleri durdurmak için de Hegel törelliğe sarılır:

“Son zamanlarda birçok Protestan Katolik oldu. Bunu yapmalarının sebebi iç yaşantılarını fakirleşmiş olarak bulmaları ve sağlam bir otoriteye sarılma istekleriydi”.¹⁸

Çözüm ise törelliktir:

“Sübjektif ve objektif kendinde ve kendisi için var olan iyinin birliği törelliktir. Törellikte meydana gelen uzlaşma kavramla uyumludur. Ahlak, sübjektif bağlamda genel olarak iradenin formudur. Törellik ise iradenin yalnızca sübjektif formu ve öz-belirlenimi değildir, törellik aynı zamanda iradenin kavramını, yani özgürlüğü içerir.”¹⁹

Tablo 3: Ahlak - Törellik Kıyası

Ahlak	Törellik ²⁰	
Sübjektiflik	Objektiflik	Birlik
Sübjektif iyi	Objektif iyi	Birlik
Olmalı	Zorunluluk	Birlik
Bireysel, yalnız	Genel, hepsi	Birlik
Sübjektif form ve iradenin	İradenin kavramı, özgürlüğü	Birlik

¹⁵ Fichte, *Religionslehre*, 424, 470.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, (Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch: 1986), 63.

¹⁷ Hegel, *Philosophie des Rechts Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Herausgegeben von Dieter Henrich, (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), 121.

¹⁸ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 291. Tercüme anlam tercümesi metodu çerçevesinde serbest bir tarzda yapılmıştır. Nisbet, din değiştiren romantiklerin ana motivasyonlarının doğa ve sosyal hayatı kutsallıktan arındırmak istemeyişleri ile Fransız devriminin ideallerini kurumsallık ve otoriteye dayalı iman için inkâr etmek isteyişlerine bağlar bk. Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*, 435.

¹⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 291-292. Tercümede serbest bir tarz benimsenmiştir. Buradaki esas amacımız zor olan metni kolay bir şekilde sunmaktır.

²⁰ Hegelyen törellik hukuk ve ahlakı kapsar. Ancak bu olgular bu yazıda detaylıca ele alınmamaktadır. Bu nedenle tablo daha çok makalenin ana teması ile ilgilidir.

öz-belirlenimi		
----------------	--	--

Netice itibariyle Hegel törelliği bir Protestan otoritesi olarak icat etmektedir. Onun teori ve praksis arasında ön gördüğü uyum da bu Protestan icadı olan törelliğe hizmet eder. “Adem’in Havva’ya dediği gibi: Sen etimden et, kemiğimden kemiksin.”²¹ Protestan teori bu nedenden Protestan Pratik ile uyum halindedir. Bu noktada, Protestan ilke ruh-hakikat birliği ve törelliğin kendini gerçekleştirmek dışında bir alternatifleri yoktur.

Törelliğin momentleri olan aile, sivil toplum ve devletin hepsi Protestan icadı olmak yönünde değerlendirmeye tabi tutulmak zorunda olsa bile, öne çıkan esas unsur aile ve sivil toplumdur ziyade devlettir. Bu vesileyle Hegel’in sivil toplum ve devlet arasında yapmış olduğu meşhur ayrımın da törellik içerisinde olduğuna dikkat çekmek gerekir. Törellik tam anlamıyla sadece Protestan devlette vardır. Bu durumda Protestan devlet Protestan ilke ruh-hakikat birliği ile mutabakat halindeki kavram-obje birliğini temsil eder.²² Hegel nesneyi kavramsallaştırdığı gibi kavramı da nesnelleştirir. Protestan olmayan devletler ise buna karşın kavram ve nesne arasında tam anlamda bir uyuma varamamaktadırlar. Hegel bunun dışında bazı dinsel grupların tam anlamıyla törellik içerisinde olmadıklarına işaret eder. Yukarıda değindiğimiz gibi o, sivil toplumu devletten ayırır. Böyle yaparak, Hegel devleti sivil topluma indirgememeye çalışır. Quaker, Anabaptist, Mennonites ve kiniklerin bourgeois olduklarına, ama citoyen olmadıklarını düşünür. Bu sebepten onlar sivil toplum üyeleri iken devletin üyeleri değildirler ve bu nedenden onlar devlet de kuramazlar.²³

Hegel açısından devlet kuramama dinsel, ekonomik ve askerlik hizmetine karşı olan tutum gibi birçok motif nedeniyle olabilir. Hegel bu konuda İsa; Atina’da Diogenes; Roma’da Persius ve Juvenal’in ekonomiye karşı olan tutumlarına dikkat çeker. Hegel onların serveti yasakladıklarına değinir.²⁴ Öyle görünüyor ki Hegel, İsa’nın cemaatini, deyim yerindeyse, bir nevi sosyalist bir topluluk olarak algılamaktadır. Voltaire de ilk dönem Hristiyanların farklı oluşuna işaret eder ve onlara en çok benzeyen grubun Quakerlar

²¹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 47.

²² *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 2. Aufl., (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989), 74; Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, Oxford UK, The Blackwell Philosophers Dictionary 1999), 299; Beatrice Longuenesse, *Hegel’s Critique of Metaphysics*, translated by Nicole J. Simek, (Cambridge University Press, 2007), 167.

²³ Ludwig Siep, *Der Staat als irdischer Gott*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 174.

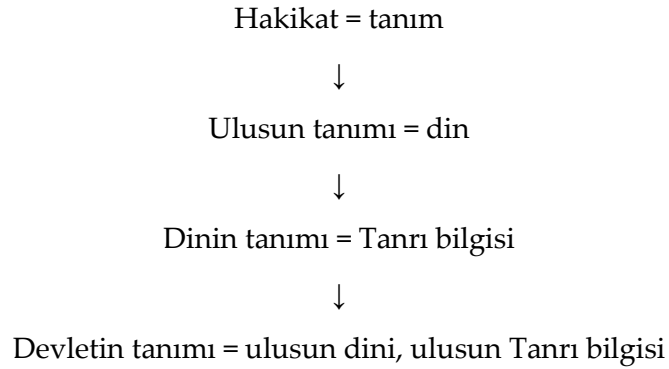
²⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986), 109-110; *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Band 1, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983), 114-115.

olduğuna değinir.²⁵ Hegel, ekonominin Protestan icadı olan sivil toplumun işlevi olduğu grşnde olmanın yanı sıra İsa'nın sivil toplum ve devleti henüz ayırmadığını düşünür. Yine de Hegel, İsa'nın Hristiyan devletinin öncüsü olduğu kanaatindedir ve buna göre İsa tarihteki Hristiyan devletlerin gerçek kurucusu olmaktadır.

2. Devlet Reformunun Temeli: Din Reformu

Hegel nezdinde politik reformun mahiyeti ve ana nedenine değinmeden önce, devletin temelini ele almamız gerekmektedir. Hegel'in devletinin anayasa, kültür, ulusal tin, zaman tini, ordu, yönetici, sanat, yasama gibi zorunlu yeleri vardır. Bununla birlikte Hegel devletin merkezi kurucu unsuru olarak dini ön plana çıkarır. O, bunun dışında dine devlet reform konusunda da temas eder. O halde din hem devletin kendisinin hem de devlet reformunun kurucu unsuru olmaktadır. Buna göre din devleti kurar iken din reformu ise devleti reformize etmektedir. Netice itibariyle devlet din ilkesini değil, aksine din devletin ilkesini belirlemektedir.

Hegel'e göre tanım hakikate tekabül eder. Bu sebepten Hegel için bir topluluk hakikatini yalnızca kendi tanımı -ki bu dindir- yoluyla öğrenebilir. Hegel dini Tanrı hakkında bilgi olarak tanımlar. O halde potansiyel halde olan bir toplumu bilfiil devlet haline dönüştüren toplumsal Tanrı bilgisidir. Devletin tanımı, yani hakikati bu durumda ulus dinidir, yani toplumsal Tanrı bilgisidir:



Hegel bunun yanı sıra devletler arasında derecelendirmeye gider. Bir devlet ne kadar ruhsal ise o devlet o kadar iyidir. Aynı şekilde bir devlet ne kadar doğaya dayanırsa o devlet o kadar kötüdür. Bu sebepten bir devlet ne kadar doğa ile ilintili bir dine dayanırsa o devlet o kadar maddeye dayalı olurken bir devlet ne kadar ne kadar ruha dayanırsa o devletin de

²⁵ Voltaire, *Felsefe Ansiklopedisi I*, ev. Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 386.

dini o kadar ruhsaldır. Daha iyi bir Tanrı düşüncesine sahip olmak demek daha iyi bir devlete sahip olmak anlamına gelir:²⁶



Hegel en iyi devletin Hristiyan devleti olduğu kanaatindedir zira Hristiyanlığın tanımı tindir, kavramdır, mutlak tin ve sonlu tin arasındaki birliktir. Hristiyanlık dairesi içerisinde ise tin-hakikat uyumu bağlamında en üstün dereceye sahiptir. Daha çok tinsellik daha çok hakikat anlamına gelir ve aynı şekilde daha çok hakikat daha çok tinsellik anlamına gelir. Öyle görünüyor ki Hegel Protestan ilke tin-hakikat birliğini Protestanlığın tanımı olarak addetmektedir. Protestan devlet bu açıdan en iyi devlettir Hristiyanlık içerisinde. En iyi devlet ayrıca en tanrısal devlet anlamına gelir. Hegel için devlet tanrısal bir ide, kavramdır ²⁷ ve devletin tanrısallık derecesi dinin tanrısallık derecesine dayanır. Hegel aynı zamanda devletin dünyeviliğine atıfta bulunur ve bu nedenden daha iyi bir devlet daha dünyevi bir dindir. Protestan devlet bu durumda Hristiyan ilke ile tamamıyla uyum halindedir: daha çok tinsellik daha çok tanrısallık, dünyevilik ve tanrısallık-dünyevilik birliği demektir. Bu sebepten kanunlar hem Tanrı'dan²⁸ hem de insandan neşet ederler.²⁹

Sonuçta yukarda gösterdiğimiz gibi Hegel din ve devleti birbirlerinden ayrı bir biçimde algılamaz. Bu ayrıca dinsel ve politik reform için de söz konusudur zira yeni dinsel bir anlayış devlet reformu anlamına gelmekte ve politik reform din reformu gerektirmektedir. Bu durumda din ve devlet birbirleriyle sıkı bir biçimde bağımlıdırlar ve bunun sonucu olarak Protestan din ve devletin formu farklı olmaktadır. Protestan devleti

²⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, 2. Aufl., (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 237.

²⁷ *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesheims 1824/1825*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Vierter Band, (Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1974), 632; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 57.

²⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, 2. Aufl., (Frankfurt am Main, Suhrkamp. 1990), 237; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1, Einleitung. Der Begriff der Religion*, Neue herausgegeben von Walter Jäschke (Hamburg, Felix Meiner, 1993), 361.

²⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 16.

şekillendiren Protestan ilkedir. Bu vesileyle reform ile ilintili bir başka bir konuyu gündeme getirmek yerinde olacaktır. Kanaatimizce Hegel için sanat ve felsefede durum devlette olduğu gibi- dinsel reform gerektirmektedir. Mutlak ruhun din ile birlikte diğer iki şubesi sanat ve felsefedir. Hegel diyor ki, devlet olmak isteyen bir ulusun mutlak tinin şubeleri olan sanat, din ve felsefeye sahip olması gerekir.³⁰ Bunun yanı sıra sanat ve din kendilerini yalnızca devlette gerçekleştirebilirler.³¹ Hegel, Tanrı'yı sanat, din ve felsefenin konusu olarak lanse eder. Sanat ve felsefe dinden neşet etmekte ve Tanrı kavramı sanat ve felsefeye din tarafından verilmektedir. Bu bağlamda devletin yanı sıra sanat ve felsefe de dinden neşet etmektedirler.³² Bu perspektiften şu neticeyi çıkarıyoruz: Hegelyen sanat ve felsefede dinsel reform gerektirmekte ve reformize edilmiş sanat ve felsefe gerçekliğini yalnızca reformize edilmiş devlette kazanabilir.³³

3. Protestan İlke: Tin ve Hakikat Birliği

Protestanlığın ayırt edici özellikleri kendi doğasında bulunan hasletleridir. Bununla birlikte bu vesileyle Hegel'in derecelendirme yöntemine atıfta bulunmada yarar vardır. Her ne kadar bir unsur bir öğretinin özünde olsa dahi, bu onun diğer öğretilerde tamamıyla olmadıkları anlamına gelmemektedir. Buna göre Protestan ilke her ne kadar diğer dinlerin özünde yer alan bir öğreti değilse de onun etkileri belli bir noktaya kadar diğer dinlerde mevcut olabilir. Hegelyen tin-hakikat birliği Protestanlığın temelinde yer alırken Katoliklikte bu ilkenin etkileri bulunabilir her ne kadar özünde olmasa bile.

Hegel Protestan'ın Tanrı'ya içsel ve kalpten dua ve ibadet ettiğine ve bu nedenden Tanrı'nın dışsal bir şey olarak algılanmadığını ifade eder. Tanrı tindedir,³⁴ zevktedir, dışsallığın kaldırılmasındadır,³⁵ evdedir dışarda değil. Karl Marks da Hegel hakkında yazmış olduğu bir yazısında Luther'in dinselliği insanın içselliği haline getirerek insanı

³⁰ Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannemann*, 246.

³¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 73- 74.

³² *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/1819*, 292-293; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Dritter Teil, 353; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 236; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 70-73.

³³ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 73.

³⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986), 63; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Dritter Teil, 357.

³⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1827*, Gesammelte Werke 19, Hrsg. Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989), 396.

dinsel dışsallıktan kurtardığına işaret eder.³⁶ Tin mutlak tin ve sonlu tinin birliği olmasına rağmen yine de Hegel Tanrı'yı sonlu tinden ayırır. Mutlak tin ve sonlu tinin birliği onların ayrımında yatar. Hegel devam ediyor: Sonlu tin Tanrı'ya tin olarak sahip olmalı ki³⁷ böylece tinsel Tanrı'nın içselliği kendini sonlu tinde gerçekleştirsin.³⁸ Mutlak hakikat bağlamında insan önünde bulunduğu dışsal mevcudiyet ile başlamaz, aksine özü itibariyle tinsellik olan içsellik ile başlar. Bu durumda mutlak bilgiye ulaşılabilir çünkü mutlak bilgi tinselliğe dayanır.³⁹

Tanrı içsel olarak düşünüldüğü için Hegel düşünceyi Protestanlığın hakemi olarak tespit eder. Buna karşın Katoliklik Tanrı'yı dışsal ve ayrık olarak idrak ettiği için Katolikliğin hakemi olarak idraki belirler.⁴⁰ Bu nedenden din, devlet, anayasa, yürütme, dünya tini gibi tinsel ideler Katoliklik tarafından idrak olguları olarak algılanmaktadır. Hegel dışsal Katolik idrak bakışlı Tanrı konusunu daha fazla olgu ile de ilişkilendirir: Katolik kilisesi dışsal kiliseler inşa eder ve papalığa, keşişlere vs. ye sahiptir. Bu ise dolayımız şimdiki zamana tekabül eder, yoksa gerçek bilfiil zamana değil. Bilindiği gibi Hegel felsefesinde dolayimsızlık bilfiil gerçeklik kazanmak için kaldırıp-içerme gerektirir. Bir Katolik şimdide mevcudiyetini Kenan'da, Nasıra'da zeytin dağında arar. Bunun yanı sıra Mesih Katolik kilisesinde mazidedir, o anılarda yaşar ve ümitler onunla ilişkilendirilir. Hegel bu olguları hem Katolik dışsal zamansallık hem de mekansallık çerçevesinde ele alır.⁴¹ Protestanlıkta ise Tanrı'nın⁴² yanı sıra Mesih'in kalpte kutsandığına ve bu nedenden onların kalpte hem zamansallık hem de mekansallık açılarından şimdide mevcut olduklarına temas eder. Zamansallık bağlamında hatırlatılması gereken bir durum vardır, o da Hegel nazarında geniş zamana şimdilik üzerinden geçilmesidir. Buna göre Protestan'ın gerçek şimdilik formuna sahip olması onun geniş zaman formuna sahip olması anlamına geliyor olmalıdır Hegelyen felsefede. Hegel özellikle halkın kitabı olan Luther'in İncil tercümesine atıfta bulunur ve bu hususta da yine Katolikliği itham eder: Her ne kadar Katoliklerin onlarca dua

³⁶ Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, *Karl Marx Friedrich Engels Werke*, Band 1, (Berlin: Dietz Verlag, 1972), 386.

³⁷ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Dritter Teil, 301-302.

³⁸ Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation, *An der christlichen Adel deutscher Nation, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Sendbrief vom Dolmetschen*, Hrsg. von Ernst Kähler, (Stuttgart: Reclam, 1982), 19

³⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 582

⁴⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), 63.

⁴¹ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, (Frankfurt, Suhrkamp, 1986), 597; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, Dritter Teil, 552

⁴² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1827*, 396.

kitapları olsa dahi, onların halkın kitabı olarak atfedebilecekleri yaygın bir öğretim eserleri yoktur.⁴³ Dini otorite konusunda ise Hegel Protestanlık için tinin tanıklığını ve İncili, Katoliklik için ise kiliseyi belirler. Protestan otorite bizatihi içsel iken Katolik otorite ise dışsaldır. Luther'in kendisi de kilise otoritesinin papalık otoritesi oluşturduğuna temas eder.⁴⁴

En sonda ise Hegel'in laik-rahip ilişkisi konusunda düşüncelerine değinmek istiyoruz. Karl Marks, Luther'in laikleri rahip yapmasından nedeniyle rahipleri laik kişilere dönüştürdüğünü belirtir.⁴⁵ Hegel de benzer biçimde Katolikliğin aksine Protestanlıkta laik ve rahip arasında özlü bir ayırım görmez:⁴⁶ rahip evliliği yoluyla tarihsel olarak laik-rahip ikilemi aşıldı. Rahibin laik gibi vahyi yoktur. O halde tanrısallık ve insanlık arasında artık bir ayırım kalmamıştır.⁴⁷

Tablo 4: Protestanlık - Katoliklik Kıyası

	Protestanlık	Katoliklik
Tanrı'nın Hakikati	Tin'de	Tin ↔ hakikat
Hakem	Düşünce	İdrak
Tanrı	İçsellik/kalpte, zevkte, ruhta	Dışsal/Kenan'da
Tanrı	Şimdiki zaman (geniş)	Geçmiş zaman
İsa	Şimdiki zaman (geniş)	Geçmiş, dolayısıyla hatıralarda
Kutsal yerlerin mekânı	Şimdiki zaman (geniş)	Dolayumsuz şimdilik

⁴³ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 498-499; Nachschrift Karl Hegel Anhang 3, *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, Hrsg. Klaus Vieweg, jena-sophia, Studien und Editionen zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik, Herausgegeben von Christoph Jamme und Klaus Vieweg, Abteilung I - Editionen Band 3, (München: Wilhelm Fink Verlag, 2005), 218

⁴⁴ Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, 13.

⁴⁵ Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, 386.

⁴⁶ Karl Rosenkranz, *Ueber Schelling und Hegel Ein Sendschreiben an Pierre Leroux*, (Königsberg: Gebrüder Bornträger, 1843), 50.

⁴⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 95-496, 503; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, 238-239.

Kutsal yerlerin Zamanı	Şimdiki zaman (geniş)	Geçmiş zaman
Otorite	İncil, ruhun tanıklığı	Kilise
Herkes için öğretim	Halkın kitabı (Luther'in İncil tercümesi)	-
Rahip ve rahip olmayan (laik)	Birlik	Farklılık

Bu bölümü Hegel'in içsellik- dışsallık ikilemi ile ilgili bazı izahlar ile bitirmek istiyoruz. Hegel Cermen dünya ve Cermen olmayan dünyayı; sömürgeci ve sömürülen yurtları çatıştırdığı gibi Protestan içsellik ve Katolik dışsallığı çatıştırdığı gibi sürekli çatıştırmaktadır. O, konuya Protestanlığın içselliğine vurgu yaparak konunun önemini artırmaya çalışır gibi görünmektedir. Ayrıca Hegel'in burada bahsettiği dışsallığın gerçek bir hakikati yoktur. Dolayısıyla birinci ünite de verilen tabloda belirtilen dışsallık, Katolik dışsallık ile tamamıyla uyuşmamaktadır. Hatta tabloda belirtilen dışsallığa tam anlamıyla intibak eden dışsallık Protestan dışsallıktır zira gerçek içsellik gerçek dışsallık anlamına gelir. Bu yorumumuza dayanarak biz Katolik dışsallığın Protestan dışsallıktan daha az olduğunu işaret etmekteyiz. Bunun dışında içsellik konusunda Luther'in Hegel ile benzer bir bakış açısına sahip olduğuna değinilmeli ve muhtemelen Hegel bu konuda Luther'den etkilenmiş olmalıdır. Luther'e göre bir şeyleri iman ile tanıyıp imana yerleştirirsek onlar içsel olmaktadır ve bunun tersi ise hiçbir şeye sahip olmamaktır.⁴⁸ Protestan içsellik ve Katolik dışsallığın siyasete yansımalar vardır. Hakiki bir din-devlet birliği yalnızca Protestan devlette bulunmaktadır⁴⁹

4. Protestan Devlet Katolik Devlete Karşı

Hegel'in Protestan ilkesi olan tin-hakikat birliğinden dört ana sonuç çıkarmaktayız ve bunların hepsi bir şekilde Katoliklik ile ilişkilidirler. Bu bağlamda yine Hegel'in

⁴⁸ Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen, An der christlichen Adel deutscher Nation Von der Freiheit eines Christenmenschen Sendbrief vom Dolmetschen*, Hrsg. von Ernst Kähler (Stuttgart: Reclam, 1982), 130-131.

⁴⁹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, 2. Aufl., (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 238.

derecelendirme metoduna değinmek gerekir. Bu yöntemin sonucu olarak Protestan devlet dışındaki devletler bu sonuçların unsurlarına sahip olabilirler, her ne kadar Protestan devlet kadar olmasa bile.

i. *İçsel-Tinsel Protestan Devlet - Dışsal Katolik Devlet*: Hegel Protestan devletin tinsel olduğunu düşünür zira Protestan tanrı içsel olarak bilinir. Buna karşın Katolik devlet dışsaldır çünkü Katolik tanrı dışsal olarak idrak edilir. Bunu sonucu olarak Protestan devlet sorunlarını içsel olarak çözerken Katolik devlet ise dışsal olarak çözümlenmektedir. Hegel Latin Katolik devletlerin son otuz yıllarının sonucunda bunun yaşandığına işaret eder.⁵⁰ Bu ülkelerin yurttaşları sorunları dışsal olarak algırlar çünkü dışsal tanrı algısı yüzünden devletlerini kendilerinden uzaklaştırmaktadırlar. Sorunlar dışardadır, evde, içerde değil ve dışardaki sorunları çözümlmek çok daha zordur. Bu ülkelerde dolayısıyla çatışma hüküm sürmüştür. Bu ana düşünce çerçevesinde Hegel Katolik güney Amerika devletleri ve Fransız ihtilali hakkında muhteşem bir yorumda bulunur: Din reformu olmadan bu ülkelerde meydana gelen kanlı devrimler çatışmadan ari olamayacaktır.⁵¹ Yine de Hegel'in bu tutumuna istinaden onun tüm devrimlere olumsuz olarak yaklaştığı söylenemez. O kesinlikle makul politik değişimlere karşı değildir ve bu konuda Platon'dan da etkilenmiş gözükmektedir. Hegel Platon'u anlatırken onun, eğer politik dönüşümler genel ortak bir kanaat ile gerçekleşmesi halinde devrimlerin zorbalık ile gelişmeyeceği, fikrine atıf yapar.⁵² Yukarda Hegel nazarında Protestan icadı törelliğin kapsayıcı işlevine değinilmektedir. Ayrıca aşağıda göreceğimiz gibi Hegel için kapsamlılık Protestan devletin karakteristiğinde bulunmaktadır. Protestan tininde olduğu gibi politik yenilikler tinden taşmalı zira hakikat tinden taşar. Bu sebepten Hegel'e göre Protestan devletlerde politik reformlar dinsel reformlar ile meydana gelmektedir. Netice itibariyle politik devrim dinsel devrimi gerektirir. Tüm bu durumlarda Hegel Protestan tinin devlet ile uyumlu olduğunu düşünür. Protestan devletin yasaları bu neden hem tanrısal hem de ussaldırlar.⁵³ Protestan din ve devlet sonuçta birbirlerine karşıt bir biçimde çatışma halinde değildirler.

⁵⁰ Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesheims 1824/1825, 650-651; Ludwig Siep, *Der Staat als irdischer Gott*, 169, 176-177.

⁵¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 535; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Dritter Teil*, 552; Fiala A. (February 2006). The Vanity of Temporal Things: Hegel and the Ethics of War, *Studies in The History of Ethics*, 14-16.

⁵² Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 113.

⁵³ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 238.

ii. *Laik-Protestan Devlet - Laik Olmayan Katolik Devlet*: Hegel Katolik devletin aksine Protestan devleti laik olarak addeder. Bu nedenle klerik sınıf Katolikliğin aksine Protestan devlette etkin değildir. Hegel'in rahip ve laik arasında gözettiği birlik, politik yönetimi göksel ve yersel olarak bölmemektedir. Bu bakış açısından o papayı Katolik imparatora paralel bir yönetici olarak görmektedir. Hegel'e göre laik devlet olmak dinin devlete olan etkisini yok etmemektedir. Din ve devlet arasındaki hakiki birlik sadece Protestan devlette gerçekleşmektedir zira Protestan tin laikliği tanrısallıktan ayırmamaktadır. Bununla uyumlu bir biçimde Hegel Protestan devletin Katolik devletten daha kutsal olduğu kanaatini taşır.

iii. *Ulus Devlet - Katolik İmparatorluk*: Hegel, Luther'in çağrısına prenslerin derhal dikkatini çektiklerine atıfta bulunur. Prensler, merkezi Katolik sisteme bağlılıktan dolayı şikâyetçiydiler. Kaçınılmaz bir biçimde bölgesel karşı çıkışlarda artmalar meydana gelmişti.⁵⁴ Hegel Katolikliğin aslında ikili bir yönetici olgusuna sahip oluşuna işaret eder: Papa ve imparator. Öte yandan Protestan yönetici kraldır ve papaya benzer bir şekilde ona paralel olan göksel bir yönetici yoktur. Hegel bu nedenden Prusya yöneticisini kral, Avusturya yöneticisini ise imparator olarak görmektedir. İmparatorluk toplama bir kompozisyon iken ulus ise bizatihi içsel hakiki bir totalitedir. Hegel bu sebepten asli olmayan bir ulusun istediği zaman sözleşme ile bağımlı olduğu imparatorluktan çıkabileceğini ileri sürer. Sözleşme ile bağımlılık dışsal bir taahhüttür. Hakiki ulus bir sözleşme ile ülkesine bağımlı değildir. Dolayısıyla ulusal yönetici kendi halkıyla sözleşme yapmaz. Katolik bir imparator o halde kendi ulusunun gerçek yöneticisi iken sözleşme ile bağımlı olanların değildir. Bu maddede en son Hegelyen ulus devlete uluslararası ilişkiler açısından değinmek istiyoruz. Abbé de Saint-Pierre, Immanuel Kant ve Friedrich Schiller gibi dünya yurttaşlarının aksine Hegel kesinlikle ülke yurttaşıydı. Katolik öğretiyeye saldırdığından dolayı Katolik evrenselciliğe sarılması imkân dâhilinde değildi. Hegel'in ülkelerarası birleşmelere onay verdiği ise doğrudur. Bununla birlikte ülkelerarası birleşmelere olan yaklaşımı devlet merkezli bir yaklaşım nedeniyledir, yoksa uluslararası barış perspektifinden dolayı değil. Bu nedenle devletlerin birleşmesi, devletlerin kaldırılması yoluyla yeni bir devlet anlamına gelmektedir.

⁵⁴ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 515-519; Karl Rosenkranz, *Erläuterungen zu Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen von J. H. V. Kirchmann., Vierunddreissigster Band, (Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870), 113-114.

iv. *Güvenilir Protestan Devlet - Güvensiz Katolik Devlet*: Törellik ile uyumlu bir biçimde Hegel'in Protestan tinselliği tüm yaşamı kapsar. Protestan devlette güven hüküm sürer ve herkes birbirine güvenir. Hegel her bir Protestan yurttaşın tinsel bütünlüğün üyesi olduğu kanaatindedir. Buna karşın o, Katolik tin ve devletin bu tarz bir güveni tesis edememesi nedeniyle suçlar ve bunun sonucu olarak Katolik devlette güvensizlik hüküm sürmektedir. O halde Katolik yurttaşlar bir araya getirilmiş bütünün parçalarıdır. Hegel Katolik güvensizliğin hakiki evrensel törelliği engellediğini düşünür. Sonuç itibariyle Katolik yurttaş genel toplum içerisinde yalnızdır. Bunu dışında Hegel devlet ve toplum arasında da Katolik güvensizliğin meydana geldiğini iler sürer: Katolik Fransa'da hukuk ve anayasaya karşı olan yaklaşımlardan dolayı hükümet ve toplum arasındaki anlaşmazlık güvensizlik ile neticelendi. Katolik devlette dünyevi meseleler güven yerine daha çok zorbalık ve boyun eğdirme yoluyla yerine getirmektedir zira Katolik dünya tinsel-dinsel yaşamı laik devlet ile yeterince uyumlu hale getirememektedir. Bu şu anlama gelmektedir: İçsel ve tinsel olan güvenilirdir, dışsal olan ise düşmandır. Hegel ayrıca güvenilir olmayan dışsallığı Katolik anayasasına göre acil yardım olarak değerlendirir. O bununla, Katolik anayasasına yalnızca bireysel ve dışsal olarak başvurulduğu takdirde Katolik anayasasının mevcut olduğunu da söylemek istemektedir. Buna göre Katolik anayasa her daim ulaşılabilir değildir, dolayısıyla o, kapsayıcılıktan yoksundur.⁵⁵ Protestan anayasa ise buna karşın kapsayıcıdır. Hakikat tamamına ait olandır.⁵⁶

Tablo 5: Protestan Devlet - Katolik Devlet Kıyası

	Protestanlık	Katoliklik
Devlet	Tin'de	Tin Dışında
Anayasa, hukuk, törellik	Güven/ kapsamlı	Güvensizlik/zorlama- boyun eğdirme/ bireysel/ dışsal/aciliyet
Devletin formu	Devlet	İmparatorluk

⁵⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 112.

⁵⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 24.

Yönetici	Kral	İmparator ve papa
Sözleşme	-	Asli olmayan toplumlar ile
Politik devrimler	İçsel, din reformu gerektirir	Dışsal/ şiddetle
Politik açıdan din- devlet ilişkileri	Laik	Laik değil
Felsefi açıdan din-devlet ilişkileri	Din-devlet birliği	Din-devlet ikilemi

Sonuç

Sonuç kısmına öncelikle ulaşılan bazı neticeler ile başlamak istiyoruz. Devlet ve devletin işlevi hakkında zor ve zor olduğu kadar da önemli görüşler serdeden Hegel'in devlet ve devletin ıslahı konularında dinin ne kadar büyük bir rol oynadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Hegel'in merkeze aldığı din versiyonu, yukarıda gösterildiği gibi, Katoliklik karşısındaki Protestan Hristiyanlıktır. Bununla beraber Protestanlık dışındaki din mensupları için ilgi ve merak uyandıran görüşlere yer verdiğine dikkat çekilmelidir. Şayet diyor Hegel, politik yenileşme dinsel yenileşme ile uyumlu bir biçimde ilerlemezse, o devlet yine de krizdedir, politik yenilikler hayata geçirilse bile. Mesela din demokrasiye geçit vermeden, devlet demokrasiye geçse bile, çatışmadan kaçınılamaz. Hegel; din ve devlet arasındaki bütünlüğe vurgu yaptı ve bu anlayışın aslında günümüzde de önemli bir dereceye kadar dünyanın birçok yerinde geçerli olduğu söylenebilir. Hegel din ve devlet arasındaki birliği savunarak uyumluluğa da ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Devletin ıslahı hususunda onun vurgu yaptığı önemli vurgulardan birisi zamanın ruhu ile olan uyumdur. Buna göre asrılık zorunlu bir unsurdur ve çağdaşlaşmayan her kültür dünyayı geriden takip etmeye mahkûmdur. Veya devletin içsel ve dışsal yönleri arasında uyumu şart koşar. İki tarafı birbirleriyle uyumlu olmayan devleti Hegel problematik olarak addetmektedir.

Hegel Protestan devlet ile kanaatimizce modern devleti de kastetmektedir. Bu, bizim Hegel yorumumuza göre, Protestan olmayan ülkelerin hiçbir biçimde modern

olamayacaklarına anlamına gelmemektedir. Olabilirler, ama bir dereceye kadar: Protestan bir devlet Katolik devletten daha moderndir ve Katolik bir devlet ise Budist devletten daha moderndir... Dünya tını hala bu Protestan devleti taşımakta ve bizim değerlendirmemize göre Hegel'in Protestan devleti bilinmeden modern devlet gerçeği ile hesaplaşamaz. Bunun dışında onun Avrupa merkezîyetçiliği de tam olarak değerlendirmeye tabi tutulamaz. Hem modern devlet hem de Avrupa merkezîyetçilik Protestan ilke ile yakından irtibatlıdır. Avrupa merkezîyetçilik hakkında Cermen ilke ve kültür de Protestan ilkenin yanı sıra göz önünde bulundurulmalıdır:

- i. Sanat, din ve felsefe birliği: Kültür
- ii. Tin-hakikat birliği: Protestan İlke
- iii. Tanrısallık-Dünyevilik Birliği: Cermen-Hristiyan İlke

Prensiplere dayalı kolektif yaklaşımlar bize modern devlet ve uygarlık konularında farklı yaklaşımlar sunabilir. Başka uzmanlar bu ilkelere farklı ilkeler ve öğretiler eklemelidirler. Bu noktada ilkelerin ele alınış tarzlarında önem kazanmaktadır. Örneğin bu çalışmada biz Protestan ilkeden neşet eden politik çıkarımlar ile onların hakikat ve tanımla olan bağlarını ele almaktayız. Başka çalışmalar Protestan ilkeyi farklı konu ve perspektifler ile ele alabilirler, hatta almalıdırlar da.

En sonda ise bu çalışmayı devlet, din ve felsefenin kendi aralarında ilişkileri bağlamında bazı ifadelendirmeler ile tamamlamak istiyoruz. Tartışmasız Luther Hegel'in öncülleri arasında yer almaktaydı. Aslında Hegel'i bir yönüyle Luther'in laik versiyonu olarak yansıtmak sanırım abartı olmayacaktır. Luther kitlelerin filozofuyken Hegel ise elitlerin rahibi... Bunun dışında Hegel Prusya'nın Yedi Yıl Savaşı yoluyla Protestanlığın garantisini tamamladığını belirtti.⁵⁷ Belki de Hegel II. Friedrich'in misyonunu felsefi olarak tamamlamaktaydı. Hegel için Hristiyanlığın zirvesi Protestanlıktır. Luther dini, Friedrich devleti Hegel ise felsefeyi temsil etmektedir. Bu teslis Hristiyan teslis ile uyumlu görünmektedir: Luther Baba, Friedrich Oğul, Hegel ise Kutsal Ruh olarak.

⁵⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 519.

Kaynakça

- Fiala, Andrew. The Vanity of Temporal Things: Hegel and the Ethics of War, *Studies in The History of Ethics*, February 2006.
- Fichte, Johann Gottlieb. Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Band 5, Berlin: Verlag von L. Heimann, 1845/1846.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe (I-XX), Hrsg. von E. Moldenhauer/K. Michel. Frankfurt a.M., 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, *Jenaer Schriften*, Werke 2, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W Wood; translated by H B Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Werke 7, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1827*, Gesammelte Werke 19, Hrsg. Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Erster Teil, Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke, Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke 10, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannemann*, Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Band 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Philosophie des Rechts Nach der Vorlesungsnachschrift H.G. Hotho 1822/1823, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Dritter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1974.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K.G.v. Griesheims 1824/1825, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Vierter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1974.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1, Einleitung. Der Begriff der Religion*, Neue herausgegeben von Walter Jäschke, Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Einleitung nach der Vorlesung im Wintersemester 1818/19 in Berlin, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannemann*, Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Band 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Nachschrift Karl Hegel Anhang 3, *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, Hrsg. Klaus Vieweg, jena-sophia, Studien und Editionen zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik, Herausgegeben von Christoph Jamme und Klaus Vieweg, Abteilung I - Editionen Band 3, Münschen: Wilhelm Fink Verlag, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Briefe von und an Hegel: Band I, 1785-1812*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *The Letters*. Translated by Clark Butler and Christiane Seiler with commentary by Clark Butler, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C. G. Homeyer 1818/1819, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Erster Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1973.
- Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford UK, The Blackwell Philosophers Dictionaries, 1999.
- Longuenesse, Beatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics*, translated by Nicole J. Simek, Cambridge University Press, 2007.
- Luther, Martin. An den christlichen Adel deutscher Nation, *An der christlichen Adel deutscher Nation, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Sendbrief vom Dolmetschen*, Hrsg. von Ernst Kähler, Stuttgart: Reclam, 1982.
- Luther, Martin. Von der Freiheit eines Christenmenschen. *An der christlichen Adel deutscher Nation, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Sendbrief vom Dolmetschen*, Hrsg. von Ernst Kähler, Stuttgart: Reclam, 1982.
- Marx, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, Karl Marx Friedrich Engels Werke, Band 1, Dietz Verlag Berlin, 1972.
- Novalis. Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment. Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel (Hrsg.): *Novalis Schriften*, Bd. 1. Berlin: Reimer, 1826.
- Rosenkranz, Karl. *Ueber Schelling und Hegel Ein Sendschreiben an Pierre Leroux*, Königsberg: Gebrüder Bornträger, 1843.

- Rosenkranz, Karl. *Erläuterungen zu Hegel's Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten herausgegeben, beziehungsweise übersetzt, erläutert und mit Lebensbeschreibungen versehen von J. H. V. Kirchmann., Vierunddreissigster Band, Berlin, Verlag von L. Heimann, 1870.
- Rosenzweig, Franz. *Hegel und der Staat*, Herausgegeben von Frank Lachmann, Mit einem Nachwort von Axel Honneth, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.
- Schnädelbach, H. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 2013.
- Schopenhauer, A. *Parerga und Paralipomena*, Suhrkamp Taschenbuch: Frankfurt, 1986.
- Siep, Ludwig. *Der Staat als irdischer Gott*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.
- Stepelovich, L. S. "Hegel and Roman Catholicism". *Journal of the American Academy of Religion* 60 /4 (Winter, 1992), 673-691.
- Voltaire. *Felsefe Ansiklopedisi I. çev.* Lutfi Ay. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.

Mu'tezile'nin Kur'ân Yorumuna İmam Mâtürîdî'nin Muhalefet Gerekçeleri

The Reasons of Imam Mâtürîdî's Opposition to Mu'tazilah's Interpretation of Qur'an

Esat SABIRLI

Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
PhD, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

Konya, Turkey

esabirli@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 27 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 91-119

Atıf / Cite as: Sabırlı, Esat. "Mu'tezile'nin Kur'ân Yorumuna İmam Mâtürîdî'nin Muhalefet Gerekçeleri [The Reasons of Imam Mâtürîdî's Opposition to Mu'tazilah's Interpretation of Qur'an]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 91-119. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.906271>

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).

Özet

Bu makale, İslam ilim ve düşünce geleneğinde akılcı söylemin temsilcileri olarak bilinen Mu'tezile'nin Kur'an yorumuna İmam Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli tefsirinde yönelttiği eleştirilerin hangi gerekçelere dayandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bilindiği gibi Mu'tezile'nin tefsir anlayışının şekillenmesinde; tevhid, adalet, va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menziletayn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker prensiplerinden oluşan usûl-i hamsenin aslı/esası mahiyetindeki tevhid ve adalet ilkeleri son derece önemli rol oynamıştır. İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân isimli tefsirinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin çok büyük bir kısmı bu ilkelerle irtibatlı olan konulara yöneliktir. Çalışmamızın merkezi ilgisi İmam Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'nin temel ilkelerine yönelik eleştirilerinden ziyade bu eleştirilerin gerekçelerini tespit etmeye odaklandığından, onun tüm eleştirileri bahse konu edilmeyecek, maksadı ifadeye yetecek ölçüde örnek zikretmekle yetinilecektir. İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler, bazı akademik çalışmalara konu olmakla birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla bu eleştirilerin dayandığı gerekçeleri derli toplu bir şekilde ele alan herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Nitel araştırmalarda sıkça başvurulan yöntemlerden birisi olan döküman analizi metodunun kullanıldığı çalışmada öncelikle İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına dair giriş mahiyetindeki bilgilere yer verilmiş ardından onun Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin "Bağlamı Göz Önünde Bulundurmama", "Daraltıcı Yorum", "Zahirî Okuma", "Dilsel Gerekçeler", "Nassa Aykırı Yorum", "Mezhebî Ön Kabulleri Esas Alma" gibi gerekçelere dayandığı tespit edilmiştir. Mu'tezile âlimleri, İslam dışı çevreler tarafından Kur'an'ın ilâhîlik vasfına gölge düşürmek amacıyla seslendirilen eleştirilere mukabelede bulunma hususunda son derece önemli bir misyon üstlenmiştir. Kur'an'ı dışarıya karşı savunmak amacıyla üstlenilen bu misyon, Mu'tezile'yi, entelektüel ilgi alanlarını felsefeyi de içine alacak şekilde genişletmeye sevk etmiştir. Bu durum, Mu'tezilî düşünce sistemini felsefî düşüncenin etkisine açık hale getirmiştir. Nitekim Mu'tezile, bu süreçte antik Yunan'dan intikal eden felsefî mirasa yakın ilgi duymuş ve bu ilgi, Mu'tezile'nin mümeyyiz vasfı konumunda bulunan i'tizâlî akılcılığın felsefî akılcılıktan izler taşımasını beraberinde getirmiştir. Söz konusu etkilenme, Mu'tezile'nin din anlayışının temelini teşkil eden usûl-i hamsenin muhtevasına da yansımıştır. Esasen usûl-i hamse, Müslümanların çözüm arayışlarına katkı sağlamak isteyen bir kelâm mezhebinin; dînî, siyasî ve ahlakî alandaki entelektüel çabalarının toplamından oluşan ilkeler bütünüdür. Bu yönüyle Mu'tezile'deki dînî duyarlılığın bir ifadesi olarak değerlendirilebilecek olan söz konusu ilkeler, aynı zamanda Kur'an'ı doğru anlamının ön koşulu olarak görülmüştür. Dahası bu ilkeler, bir kimsenin Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu belgeleyen bir gösterge olarak kabul edilmiş ve söz konusu ilkelerin hepsini birden benimsemeyenler Mu'tezile'den sayılmamıştır. Ne var ki bu ilkelerin belirleyiciliğinde Kur'an'ı anlamak demek, mezhep içerisinde geniş ölçekte kabule mazhar olmuş görüşlerin Kur'an'a yapılan referanslarla onanmasına karşılık gelmektedir. Mu'tezile, mezhebin temel ilkelerine aykırı gördüğü ayetleri bu ilkelerle uyumlu hale getirebilmek için çok ciddi bir çaba sarf etmiş ve bu kapsamda nassın anlamını daraltmak, bağlamı göz ardı etmek, dilin imkanlarını olabildiğince zorlamak, nassın anlam sınırlarını aşmak ve mezhebî ön kabulleri belirleyici kılmak suretiyle çok kere zorlama te'villere müracaat etmiştir. İmam Mâtürîdî, gerek tefsir gerekse kelâm geleneklerinde çok çetin tartışmalara konu olan meselelerle ilgili bu te'villerin hemen tamamında Mu'tezile'yi eleştirmiştir. Bütün bu eleştiriler, Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin genelde din, özelde Kur'an anlayışları arasında büyük farklılıklar bulunduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu, Eleştiri.

Summary

This article aims to reveal the grounds for the criticisms in the commentary named *Ta'wîlât al-Qur'an* by Imam Maturidi (d. 333/944) to the Qur'an interpretation of Mu'tazilah, known as the representative of rational discourse in the tradition of Islamic science and thought. As it is known, tawhid and justice, which are the essence of the five principles in Mu'tazili thought, played an extremely important role in shaping the mentality of Mu'tazili exegesis. The most of Imam Maturidi's criticisms in his *Ta'wîlât al-Qur'an* against Mu'tazilah is addressed to the topics related to these principles. As the main concern of this work is to determine the reasons of Imam Maturidi's criticism of Mu'tazili principles rather than to discuss his general criticism about them, the work will not include all of the topics addressed by him, only the ones that are enough to exemplify his opinions. Although Imam Maturidi's criticisms of Mu'tazilah have been the subject of some academic studies, as far as we can determine, there is no study that deals with the reasons of these criticisms in an orderly manner. In this study, in which the document analysis method, one of the frequently used methods in qualitative research is used, firstly I give preliminary information about Imam Maturidi's perception of Mu'tazilah, then I determine that his criticism of Mu'tazilah is based on reasons such as ignoring of context, narrowing interpretation, literal reading, linguistic reasons, interpretation contrary to the dogmas and denominational presuppositions. Mu'tazilah scholars have undertaken an extremely important mission in responding to the criticisms voiced by non-Islamic circles to cast a shadow on the divinity of the Qur'an. This mission, undertaken to defend the Qur'an against external attacks, prompted the Mu'tazilah to expand their intellectual interests to include philosophy. This made Mu'tazilite system of thought open or vulnerable to the effect of philosophical ideas. As a matter of fact, Mu'tazilah took a close interest in the philosophical heritage inherited from ancient Greece in this process, and this interest brought along traces of philosophical rationality, which is the distinguishing characteristic of Mu'tazilah. The influence in question was also reflected in the content of the five principles, which formed the basis of the Mu'tazilah's understanding of religion. In fact, the five principles are a whole of principles that are comprised of religious, political, and ethical efforts of a kalam sect that tries to contribute to solutions of the Muslim society's problems. Therefore, these principles, which can be considered as an impression of religious sensitivity of Mu'tazilah, were also seen as a precondition of understanding the Qur'an properly. Moreover, these principles were regarded as an indicator as to whether a person affiliates with Mu'tazilah or not, and those who do not adhere to all of these principles were not considered as Mu'tazilites. However, understanding the Qur'an in the determination of these principles corresponds to the affirmation of the views that have gained wide acceptance within the sect with references to the Qur'an. The Mu'tazilah made a serious effort to harmonize the verses that they deemed contrary to the basic principles of the sect, and in this respect, they turned to forcible interpretations many times by narrowing the meaning of Quranic provisions, ignoring the context, forcing the capabilities of the language as much as possible, exceeding the meaning limits of Quranic provisions, and making sectarian presuppositions decisive. Imam Maturidi criticized Mu'tazilah for almost all these interpretations, which are the subject of fierce debates in both tafsir and kalam traditions. All these criticisms explicitly show that there is a great difference between understandings of Maturidi and Mu'tazilah with regard to, in general, religion, in particular, Qur'an.

Keywords: Tafsir, Imam Mâtürîdî, *Ta'wîlât al-Qur'an*, Mu'tazili Interpretation of Qur'an, Criticism.

Giriş¹

İmam Mâtürîdî'nin elimizde mevcut olan *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli eserlerinde en çok eleştirdiği mezhep Mu'tezile'dir. Onun henüz ilim dünyasına kazandırılmamış olan *Reddü usûli'l-hamse li Ebî Ömer el-Bâhilî*, *Reddü evâili'l-edille li'l-Ka'bî*, *Reddü tehzîbi'l-cedel li'l-Ka'bî*, *Reddü kitâbi'l-Ka'bî fi va'îdi'l-füssâk* ve *Beyânü vehmi'l-Mu'tezile*² adlı eserleri de isimlerinden anlaşıldığı üzere Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla telif edilmiştir. Mâtürîdî'nin Mu'tezilî düşünceye karşı gösterdiği bu yakın ilginin, entelektüel bir merak saikinden ziyade daha derinlikli paradigmatik gerekçelere dayandığı anlaşılmaktadır. Zira onun bazı ifadelerinde Mu'tezile ile iyiden iyiye fikrî bir hesaplaşma içerisine girme isteği açıkça hissedilmektedir. Bu ifadelerden birinde Mâtürîdî, kendilerini kelâm ilminin süvarileri olarak gören Mu'tezile'ye, yetkin kelâmcıların seviyesine ulaşmaları şöyle dursun, sıradan bir kelâmcı unvanına dahi sahip olamadıklarını göstermek istediğini belirtmektedir.³ Bağdat Mu'tezilesi'nin en önemli temsilcilerinden birisi olan Ka'bî'yi (öl. 319/931) başı her sıkıştığında yalan söyleyen⁴ ve kelâm ilminin ne olduğunu dahi bilmeyen⁵ biri olarak nitelendirmesi, işaret edilen hesaplaşma isteğinin bir yansıması gibidir. Keza Mâtürîdî, Mu'tezile'nin arkasına gizlendikleri Kur'ân ayetlerinin hakikatini bütünüyle anlamak bir yana, bu ayetlerin çok az bir kısmına vâkıf olmaları durumunda bile iki cihan saadetini ele edebileceklerinin altını çizmektedir.⁶

Mâtürîdî'nin, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde Mu'tezile'nin görüşlerine yer vermesinin gerekçesini açıklamak üzere söylemiş olduğu "İhtiyacım olmadığı halde Mu'tezile'nin görüşlerini dile getirmemin nedeni, derinlemesine düşünen bir kimseye, Mu'tezile mezhebi ekseninde inkârcılara karşı tevhid inancının savunulmayacağını göstermektir."⁷ şeklindeki sözü, salt bir gerekçe beyanı olmanın ötesinde, bir yandan İslam'ın diğer inanç guruplarına

¹ Bu çalışma Akdeniz Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi (BAP) tarafından (Proje Kodu: 3820) desteklenen "İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi" adlı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from doctorate dissertation entitled "Critique of Mu'tezilî Doctrine in al-Imam al-Maturidi's Exegesis Titled Ta'vîlât al-Qur'ân" supported by the Scientific Research Projects Coordination Unit (BAP) of Akdeniz University (Project Code: 3820). (PhD Dissertation, Akdeniz University, Antalya/Turkey, 2021).

² Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1425/2004), 2/472.

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Ârûşî (Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır - Mektebetü'l-İrşâd, 2007), 318.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 397.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 318.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 202.

karşı savunulması bağlamında Mu'tezile'nin elde ettiği konuma karşı rahatsızlığın, diğer yandan toplumsal düzeydeki itikadî sapmalara karşı duyarlılığın bir ifadesi olsa gerektir. Mu'tezile ile Hanefî gelenek arasındaki ayrışmanın adını 'düşmanlık' şeklinde belirleyen Mâtürîdî, işbu düşmanlığın baş müsebbibinin Mu'tezile'nin büyük günah meselesindeki yaklaşımları olduğunu ifade etmektedir.⁸

Öte yandan Mâtürîdî'nin Mu'tezile âlimleri tarafından serdedilen görüşler ile diğer inanç guruplarının tanrı, varlık ve insan anlayışları arasında fikrî benzerlikler tespit ettiği görülmektedir. Onun bu doğrultuda yaptığı bir tespite göre Mu'tezile'nin henüz yaratılmamış varlıkların, yokluk evresinde 'şey' olarak var oldukları ve Allah'ın yaratma fiilinin bu varlık kategorisi üzerinde bir etkisinin bulunmadığı yönündeki görüşleri, materyalist fikirleriyle bilinen Dehrîlerin "Evrenin ilk maddesi kadimdir." önermesiyle ve heyula taraftarlarının "Arazlar var olmuş, bu arazlar sayesinde evren ortaya çıkmıştır." anlayışlarıyla örtüşmektedir. Ne var ki Mâtürîdî'ye göre Mu'tezile'nin, Dehrîler ve heyula taraftarlarına ait görüşlerle paralellik arz eden bu yaklaşımları, yokluk evresindeki 'şey'lerin Allah tarafından yaratılmadığı fikrini içerdiğinden dolayı İslam'ın tevhid ilkesiyle çelişmektedir.⁹

Buraya kadar aktarılan bilgilerden de anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına hâkim olan imaj genellikle olumsuzdur. Ancak bu olumsuz imajın Mâtürîdî'yi Mu'tezile'nin fikirlerinden yeri geldikçe istifade etmekten veya onların doğru bulduğu değerlendirmelerini onaylamaktan alıkoyacak düzeyde katı bir seyir izlemediğini de ifade etmek gerekir. Örneğin Mâtürîdî, te'vil kavramının semantik tahliline ilişkin açıklamalarını, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz'in (öl. 255/869) dilsel hataya düşmeyen son derece yetkin bir dilci olarak nitelendirdiği¹⁰ Kaderî-Mu'tezilî Ebû Zeyd el-Ensarî'nin (öl. 215/830) izahlarıyla refere etmiştir.¹¹ Dahası Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin ispatı

⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Masum Vanlıoğlu vd., ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2010), 14/374-375.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/362-363; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152. Mâtürîdî'nin Mu'tezile ile diğer inanç gurupları arasında kurduğu fikrî benzerliğe ilişkin başka bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/347.

¹⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 2/221.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/3. *Te'vilât*'ın bu cildinin muhakkiki Ahmet Vanlıoğlu, Mâtürîdî'nin burada sözünü ettiği Ebu Zeyd'in, Kaderiyye'nin görüşlerini benimseyen Basralı meşhur dilci Ebu Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensarî (öl. 215/830) olduğunu söylerken, Manfred Götz, onun Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî (öl. 322/934) olduğunu kaydetmektedir. Bk. Manfred Götz, "Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân Adli Eseri", çev. Adem Irmak - Veysel Gengil, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, drl. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 178. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd* isimli eserinin muhakkikleri Bekir

başlığı altında yer verdiği aklî istidlallerin önemlice bir kısmını Ebû Zeyd'in görüşlerinden aktarmıştır.¹² Yine el-Mutaffifîn 83/29-30. ayetlerin izahı sadedinde dile getirdiği yorumları, meşhur Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam'ın (öl. 200/816) söz konusu ayetle ilgili benzer muhtevadaki değerlendirmeleriyle desteklemiştir.¹³ Hatta bazen tefsir ehlinin büyük çoğunluğunun te'vil tercihlerini serdettikten sonra Ebû Bekir el-Esam'ın, onların tercihleriyle örtüşmeyen te'vilini muhtemel gördüğünü gerekçeleriyle birlikte zikretmiştir.¹⁴ Benzer bir tutumu Mu'tezile kelamcısı Câfer b. Harb'e (öl. 236/850-51 [?]) karşı da sergilemiş, el-Kalem 68/42. ayetin tefsirinde onun izahlarının doğru olabileceğini ifade etmiştir.¹⁵

Mâtürîdî'nin daha önce bir kısmına yer verdiğimiz ağır ifadelerine rağmen az önce örneklerini gördüğümüz olumlu tavrı, onun epistemolojik taassuptan uzak bir anlayış temelinde hareket ettiğini göstermektedir. Ayrıca Mu'tezile'nin bazı görüşlerini doğru veya muhtemel görmesi, tam da alim kimliğine yakışan müspet bir tavır olarak Mâtürîdî'nin hanesine kaydedilmelidir. Mâtürîdî'nin Mu'tezile algısına dair çizdiğimiz bu genel çerçevenin ardından onun Mu'tezilî Kur'ân yorumlarına yönelttiği eleştirilerinin gerekçelerini ele alabiliriz.

1. Bağlamı Göz Önünde Bulundurmama

Türkçede "Bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü"¹⁶ şeklinde tanımlanan bağlam, İslami terminolojide siyak-sibak ikilisiyle ifade edilmektedir.¹⁷ Bu kavram çiftinde siyak; yazılı ya da sözlü bir dilsel ögeyi takip eden ifade veya ibarelere, sibak ise bu dilsel ögeden önceki söz birimlerine karşılık gelir. Her ne kadar siyak-sibak kavramları bir dilsel ifadenin öncesini ve sonrasını ayrı ayrı karşılıyor olsa da yaygın ve yerleşik kullanımda çoğu kez sibak sözcüğünün terkedildiği, bunun yerine bağlam kavramını karşılayacak şekilde siyak kelimesinin kullanımıyla yetinildiği görülür.¹⁸

Topaloğlu ve Muhammed Ârûşî de Mâtürîdî'nin Ebu Zeyd'den kastının, Kaderiyye'nin görüşlerini benimseyen Basralı meşhur dilci Ebu Zeyd Saîd b. Evs b. Sâbit el-Ensârî olduğunu tahmin etmişlerdir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 280-286.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/120.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/103-104.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/32-34.

¹⁶ Türk Dil Kurumu (TDK), "Güncel Türkçe Sözlük" (Erişim 17 Ağustos 2019).

¹⁷ Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü: Bütünlük Üzerine* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996) 78-79.

¹⁸ Ali Bakkal, "Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usulü*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayıma Vakfı, 2009), 14.

Bağlamın, yazıya aktarılan dilsel ifadelerin mana ve maksatlarının belirlenmesinde son derece önemli bir rolü vardır. Çünkü her söz kendi bağlamında anlamını bulur.¹⁹ Herhangi bir metinde yer alan bir sözü, metinsel bağlamından kopararak anlamaya çalışmak, çoğu kere sözün sahibinin o söz vasıtasıyla muhataplara iletmek istediği anlamın buharlaşmasına neden olur.²⁰ Bunun temel sebebi, kast-ı mütekellimin, peş peşe dizilen kelimelerin literal anlamlarından ziyade metnin bağlamında gizli olmasıdır. Bu itibarla metni anlama sürecinde bağlamı göz önünde bulundurmak, çoğu zaman metnin zahirinde görünmeyen ama onda içkin olarak bulunan anlamları keşfedebilmenin ön koşulunu oluşturur. Hiç şüphesiz bu koşul, anlama faaliyetinin konusunu ilâhî sözler bütünü olan Kur'ân metni oluşturduğunda daha fazla önem kazanır. Zira Mâtürîdî'nin de belirttiği üzere bağlam değiştikçe Kur'ân'daki pek çok kelime ve kavramın anlamı da değişir.²¹

Bağlam-anlam ilişkisinin önemine dair bu kısa mülahazadan sonra Mâtürîdî'nin, bağlamı göz önünde bulundurmadıkları gerekçesiyle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere yer verebiliriz. Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam ve Câfer b. Harb “*أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ* / *Yaratan bilmez mi?*”²² ayetinde yer alan ‘men’ ism-i mevsûlünün Allah’ın zatına değil yarattığı varlıklara karşılık geldiğini ileri sürmüş ve böylece ayetin anlamının “Allah, yarattığı varlıkları bilmez mi?” şeklinde olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî'ye göre bu yorum, ayetin tehdit içeren ve Allah’ın ilmine vurgu yapan metin içi bağlamını göz önünde bulundurmadığı için yanlıştır. Şöyle ki “*Elâ ya'lemu men haleka* / *Yaratan bilmez mi?*” ifadesi müşriklere hitaben dile getirilen “*Sözünüzü ister gizleyin ister açığa vurun; Şüphesiz ki O, kalplerin içindekini bilmektedir.*”²³ mealindeki ayetten sonra zikredilmiştir. İbn Abbas'tan (r.a.) gelen bir rivayette belirtildiğine göre, Hz. Peygamber hakkında ileri geri konuşup birbirlerine “Gizlice konuşun ki Muhammed’in ilahı söylediklerinizi işitmesin.” şeklinde uyarılarda bulunan müşrikler hakkında nazil olan²⁴ bu ayet, ister açık olsun isterse gizli

¹⁹ Düccane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 3.

²⁰ Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları, 2011), 46.

²¹ Mâtürîdî'nin bağlam değiştikçe anlamın değişeceğine dair zikrettiği birkaç örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/190.

²² el-Mülk 67/14. Çalışma boyunca zikredilen mealler, Diyanet İşleri Başkanlığı meali olarak bilinen ve yine Diyanet'in hazırlamış olduğu dijital *Kur'ân-ı Kerîm Programı*'na aynı isimle dercedilen mealden alınmıştır. Bu uygulamadan aktarılan meal metinlerinin lafzına genel olarak sadık kalınmış; ancak bazen, Mâtürîdî'nin veya Mu'tezile'nin ilgili ayete dair kastının belirginleştirilmesi amacıyla, kayda değer bir anlam değişikliğine yol açmayan cüz'î tasarruflarda bulunulmuştur.

²³ el-Mülk 67/13.

²⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 462.

olsun müşriklerin tüm konuşmalarının Allah tarafından bilindiğini vurgulamaktadır. Mâtürîdî'ye göre bundan sonra gelen “*Elâ ya'lemu men haleka*” ifadesi ile Ebû Bekir el-Esam ve Câfer b. Harb'in iddia ettiği gibi müşriklerin sözlerinin değil de bizzat kendilerinin yaratıldığı kastedildiğinde ayetin bağlamından açıkça anlaşılan tehdidin (va'îd) hiçbir anlamı kalmamaktadır. Hâlbuki söz konusu ayet, müşriklerin açıktan veya gizlice işlediği fiilleri Allah'ın bildiğini vurgulayan ve bununla onları tehdit eden bir siyakta zikredilmiştir. Bütün bunlar, Mâtürîdî'ye göre ilgili ayetteki yaratma ile müşriklerin kendilerinin değil, söyledikleri sözlerin kastedildiğini ortaya koymaktadır.²⁵

Mâtürîdî'nin bağlamı göz önünde bulundurmadıkları gerekçesiyle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de farklı formlarıyla Kur'ân'da üç yüzden fazla geçen ve çoğunlukla Allah'a izafe edilerek kullanılan²⁶ “hüdâ/hidâyet” kelimesinin anlamıyla ilgilidir. Mâtürîdî'ye göre “*Vemâ ente bihâdi'l-umyi an dalâletihim/Sen körleri yanlış yoldan doğruya yönlendiremezsin.*”²⁷ mealindeki ayet, Mu'tezile'nin söylediğinin aksine “hüdâ” kelimesinin her durumda “beyan etmek/açıklamak” anlamına gelmediğini göstermektedir. “Hüdâ” kelimesinin “beyan etmek/açıklamak” anlamına geldiği kabul edilirse yukarıdaki ayette Hz. Peygamber'e “*Sen körlere dalâletleri hakkında açıklama yapamazsın.*” gibi bir hitapta bulunmuş olacaktır. Hz. Peygamber'in risâlet görevi mucibince muhataplarına hidâyet ve dalâlete ilişkin bütün açıklamaları yaptığı müsellem bir hakikat olduğuna göre buradaki “hüdâ” kelimesinin “beyan etmek/açıklamak” anlamına geldiği söylenemez.²⁸ Yine Mâtürîdî'ye göre “*Allah onlardan kimini hidâyete erdirdi, kimileri de saptırılmayı hak ettiler. Yeryüzünü dolaşın da hak dini yalanlayanların akıbetinin ne olduğunu görün.*”²⁹ mealindeki ayet de “hüdâ/hidâyet” sözcüğünün, Mu'tezile'nin ileri sürdüğünün aksine her zaman beyan etmek anlamına gelmediğini kanıtlar niteliktedir. Bu ayetin başında her ümmete bir peygamberin gönderildiği, bu peygamberler aracılığıyla; tevhid inancını benimsek, yalnızca Allah'a kulluk etmek, sahte tanrılara ibadetten uzak durmak gibi hususlarda önceden gerekli açıklamaların yapıldığı belirtilmiş, akabinde “*Allah onlardan kimini hidâyete erdirdi.*”³⁰ denmiştir. Bu cümledeki “hidâyet” sözcüğünün açıklamak anlamına geldiği ileri sürülürse, din herkese

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/301.

²⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998) 17/473.

²⁷ en-Neml 27/81.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/412.

²⁹ en-Nahl 16/36.

³⁰ en-Nahl 16/36.

açıklanmış olmasına rağmen "Allah onlardan kimine dini açıkladı." denmiş olacaktır. Öyleyse "hidâyet" kelimesinin ayetin geçtiği bağlamda "beyan etmek/açıklamak" anlamına geldiği söylenemez. Mâtürîdî'ye göre bu ayette hidâyet, "Allah'ın kuluna ikram etmesi ve onu dinine muvaffak kılması" anlamına gelir. Ancak bu muvaffakiyet kulun özgür iradesiyle hidâyet yolunu tercih etmesi mukabilinde bahsedilmiş bir muvaffakiyettir.³¹

Mâtürîdî'nin metin içi bağlamdan hareketle sözü edilen iki ayette "hüdâ/hidâyet" kelimelerinin "beyan etmek/açıklamak" anlamına gelmediği yönündeki eleştirileri isabetli olmakla birlikte Mu'tezile'nin Kur'an'daki bütün hüdâ kelimelerini "beyan etmek/açıklamak" şeklinde yorumladıkları yönündeki tespitinin genelleme içerdiğini belirtmek gerekir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr'ın "hüdâ" kelimesinin Kur'an'daki kullanımlarına ilişkin izahları Mâtürîdî'nin tespitinin genelleme içerdiğini kanıtlar niteliktedir. Şöyle ki Kâdî Abdülcebâr hüdâ kelimesinin Kur'an'ın pek çok yerinde "açıklamak (beyan)/rehberlik etmek (delâlet)" anlamında kullanıldığını belirtmiş, aynı kelimenin Muhammed 47/5. ayeti ile Yûnus 10/9. ayetinde "mükâfat (sevab)"; Meryem 19/76., el-Kehf 18/13. ve el-En'âm 6/125. ayetlerinde "hidâyetin artırılması (ziyadetü'l-hüdâ)" anlamına geldiğini kaydetmiştir. Kâdî Abdülcebâr ayrıca el-Fâtiha 1/6. ayeti ile es-Sâffât 37/23. ve en-Nisâ 4/168-169. ayetlerinde görüldüğü üzere "hüdâ" kelimesinin "cennet veya cehenneme giden yola sevk etmek" anlamında da kullanılabileceğini belirtmiştir.³² Diğer taraftan İmam Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36), Nazzâm'ın (öl. 231/845) müminlerin taat ve imanlarının "hüdâ" olarak adlandırılabilceğini söylediğine dair bir kayıt düşmüştür.³³ Bütün bunlar Mâtürîdî tarafından dile getirilen genellemenin azımsanamayacak istisnalarının bulunduğunu göstermektedir.

2. Daraltıcı Yorum

Mâtürîdî'nin nassın kapsamını daralttıkları gerekçesiyle Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilere geçmeden önce söz konu eleştirilerin dayandığı yöntemsel arka planı ortaya koymak üzere lafızların kapsamıyla ilgili kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Kur'an ve sünnette yer alan lafızlar vaz olundukları mana bakımından hâs, âm ve müşterek gibi

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/106-107.

³² Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 61-63.

³³ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: y.y., 1980), 261.

kısımlara ayrılır.³⁴ Usulcüler tarafından bu lafızların her biriyle ilgili farklı tanımlar yapılmış olmakla birlikte genel olarak; tek bir manaya ve bu mananın kendisinde gerçekleştiği sınırlı fertlere delalet etmek üzere konulan lafızlara *hâs*;³⁵ herhangi bir sınırlama olmaksızın tek bir vaz ile mümkün olan bütün fertleri içine alan lafızlara *âm*;³⁶ her biri ayrı vaz ile olmak üzere birden fazla manaya delalet eden lafızlara ise *müşterek*³⁷ adı verilir. Esasen bu taksimin temel amacı naslardaki lafızların kapsamına dâhil olan veya bu kapsamın dışında kalan unsurları belirlemektir. Şümûl bakımından daha geniş bir anlam içeriğine sahip olan *âm* lafızların, kendisiyle birlikte bulunan (mukârin)³⁸ bir delile dayanarak kimi zaman kapsamının daraltıldığı görülür. Usûl terminolojisinde *tahsis* olarak adlandırılan³⁹ bu uygulama, *âm* bir lafzın kapsamına giren bütün fertlerin şâri tarafından kastedilmediğini, dolayısıyla *âm* lafızla ortaya konan hükmün, şâriin maksadının dışında kalan fertler için geçerli olmadığını beyan etmek anlamına gelir.⁴⁰

Usulcülerin büyük çoğunluğu belli şartlara bağlı olarak gerçekleştirilen⁴¹ tahsisin, ister hüküm içersin isterse haber içersin umum ifade eden bütün lafızlarda söz konusu olabileceği fikrini benimsemiştir.⁴² Yaygın bir kabul olarak dile getirilen “Bir kısmı tahsise uğramayan hiçbir *âm* lafız yoktur.” sözünde de ifade edildiği üzere tahsis, geniş bir uygulama alanına sahiptir.⁴³ Bununla birlikte tahsise uğraması, başka bir ifadeyle kapsamında daraltmaya gidilmesi mümkün olmayan nasların varlığından da söz edilmiştir.⁴⁴ Örneğin Gazâlî (öl. 505/1111) “O, her şeyi bilendir.”⁴⁵ mealindeki ayetin tahsise

³⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 221.

³⁵ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr me'a şerhi'l-Envâr ale'l-Menâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.) 1/26; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) 1/30.

³⁶ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak Afîfî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/196; Zeydan, *el-Vecîz*, 241.

³⁷ Zekiyyüddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 467.

³⁸ Delilin mukârin olma şartıyla ilgili Hanefiler ve Cumhur arasındaki ihtilaf için bk. Zeydan, *el-Vecîz*, 245.

³⁹ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamîdullah (Dimeşk: y.y., 1964) 1/252; Şeyh Muhammed el-Hudarî, *Usûlü'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 174-175.

⁴⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994), 1/142-43; Zeydan, *el-Vecîz*, 245.

⁴¹ Tahsisle ilgili şartlar hakkında bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011), 131, 181-190.

⁴² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/307.

⁴³ Koca, *Tahsis*, 127.

⁴⁴ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 79-80; Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (b.y.: Metâbi'u'd-Devha el-Hadîse 1984), 1/301.

konu olamayacağını belirtmiştir.⁴⁶ Mâtürîdî de "O her şeyi yarattı."⁴⁷ ayetinde tahsise gidilemeyeceğini söylemiş ve Mu'tezile'yi bu ayetin anlamını daralttıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Şöyle ki Allah söz konusu ayette her şeyi yarattığını beyan etmesine rağmen Mu'tezile, insanların hareket, sükûn, oturma, kalkma vb. binlerce fiilin yine insanın kendisi tarafından yaratıldığını ileri sürerek Allah'ın yaratmasına konu olan şeylerin çerçevesini sınırlandırmıştır.⁴⁸ Hâlbuki bu ayet, Allah'a övgü içeriyor olmasından dolayı daraltıcı bir yoruma tabi tutulamaz. Aksi halde Allah'a övgü içeren "O her şeyi bilendir."⁴⁹ ifadesinin de kapsamını daraltmak ve bir bakıma Allah'ın ilmine sınır çizmek mümkün hale gelir.⁵⁰

İlginçtir ki Mâtürîdî, Allah'ın her şeyi yarattığını ifade eden yukarıdaki ayetin övgü içerdiğini gerekçe göstererek kapsamının daraltılamayacağını söylerken Mu'tezile de yine aynı gerekçeye dayanarak tam aksine ayetin kapsamının daraltılması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebâr şöyle demektedir:

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildiren ayetin zahiri ittifakla terk edilmiştir. Çünkü Allah da 'şey'dir. Ama o kendisini yaratmamıştır. Öyleyse ayeti zahirine göre yorumlamak mümkün değildir. Ayrıca bu ayet, Allah'a övgü içeren bir bağlamda zikredilmiştir. Allah'ın küfür, sapkınlık ve zulüm de dâhil olmak üzere insanlara ait fiillerin yaratıcısı olması hiçbir şekilde övgü ifade etmez. [...] İşte bu sebeple biz ayeti akli delile uygun bir tarzda yorumluyor ve şöyle diyoruz: 'Allah her şeyin yaratıcısıdır.' ifadesi ile 'çoğu şeyin yaratıcısıdır' anlamı kastedilmiştir. Yani bütün zikredilmiş ancak bizim dile getirdiğimiz anlam murad edilmiştir. Nitekim Allah Belkıs'a pek çok şey verilmemiş olmasına rağmen "Ona her şeyden verildi."⁵¹ buyurmuştur.⁵²

Mâtürîdî'nin daraltıcı yorum çerçevesinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de insanın yapıp etmelerinin kendisine cazip kılındığını ifade eden ayetlerle ilgilidir. Kur'ân'daki bazı ayetlerde fiilleri insana cazip kılanın Allah olduğu dile getirilirken,⁵³ bazı ayetlerde söz konusu fiillerin şeytan tarafından cazip kılındığı belirtilmiştir.⁵⁴ Kimi zaman da

⁴⁵ Bakara 2/29.

⁴⁶ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 245.

⁴⁷ el-En'âm 6/101.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/164.

⁴⁹ el-Bakara 2/29.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/164-165.

⁵¹ en-Neml 27/23.

⁵² Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006), 383.

⁵³ el-En'âm 6/108; en-Neml 27/4; el-Hucurât 49/7.

⁵⁴ el-En'âm 6/43; el-Enfâl 8/48; el-Hicr 15/39; en-Nahl 16/63; en-Neml 27/24; el-Ankebût 29/38.

tezyin fiilini gerçekleştirenin kim olduğu açıkça zikredilmemiş ‘Cazip kılındı/süslü gösterildi.’ şeklinde edilgen bir ifadeye yer verilmiştir.⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, fiillerin kim tarafından cazip kılındığı açıkça belirtilmeyen ayetleri insanın kendisine veya şeytana hamlederek yorumlamış,⁵⁶ Mu‘tezile’nin ileri gelen isimlerinin de aynı görüşe sahip olduklarını belirtmiştir.⁵⁷ Erken dönem Mu‘tezile âlimlerinden Ebû Bekir el-Esam (öl. 200/816) ve Ebû Ali el-Cübbâ’î’nin (öl. 303/916) de bu isimler arasında olduğu zikredilmiştir.⁵⁸

Esasen Mu‘tezile’yi zor durumda bırakan ayetler, fiilleri cazip kılanın Allah olduğunu ifade eden ayetlerdir. Bu ayetlerden birisinde “*Şüphesiz ki ahirete inanmayanların yapıp ettiklerini kendilerine güzel gösterdik. İşte bu yüzden bocalayıp durmaktadırlar.*”⁵⁹ buyurulmaktadır. Mâtürîdî bu ayette zikredilen güzel göstermenin (tezyin) iki şekilde yorumlanabileceğini belirtmiştir. Birinci ihtimale göre Allah, iman etmeyenlerin yapmakta oldukları fiilleri, yaratılışlarına kodladığı nefsi istek ve arzular vasıtasıyla cazip göstermektedir. İkinci ihtimale göre ise Allah’ın onlara cazip kıldığı fiiller, yerine getirmekle yükümlü oldukları iyilik ve taat gibi eylemlerden ibarettir. Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin bu ikinci yorumu kabul ettiğini, buna mukabil Allah’ın şirk ve küfür gibi çirkin fiilleri de cazip kılmasını içerdiği gerekçesiyle birinci yorumu reddettiğini söylemiş, keza bu yorumu kabul etmemelerinin bir gerekçesinin de bu tür fiillerin başka ayetlerde⁶⁰ şeytana izafe edilmesi olduğunu kaydetmiştir.⁶¹ Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin ayetin muhtemel anlamlarından birini dışlayan daraltıcı yorumuna karşı daha geniş bir çerçeve sunmuş ve her iki yorumu telif etmeye çalışmıştır. Buna göre inanmayanlar tarafından sergilenen fiillerin cazip kılınması bir yönüyle Allah’a, başka bir yönüyle şeytana izafe edilebilir. Şöyle ki inanmayanların doğalarıyla örtüşen ve inkâr gibi çirkin fiillere kaynaklık eden istek ve arzuları, onların fitratına bir yaratılış kodu olarak yerleştiren Allah’tır. İnsanı ayartmaya çalışan ve fitratına yerleştirilen güdülerini tahrik ederek çirkin fiilleri işlemeye davet eden ise şeytandır. Buna

⁵⁵ el-Er’âm 6/122, 137; et-Tevbe, 9/37; Yûnus, 10/12; er-Ra’d 13/33; el-Fâtır 35/8.

⁵⁶ Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Tenzîhü’l-Kur’ân ani’l-metâin*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2008), 231.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân*, 122.

⁵⁸ Ebû Sa’d el-Muhassın b. Muhammed b. Kerrâm el-Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Dâru’l-Kitâbî’l-Mısırî, 2019), 4/3114.

⁵⁹ en-Neml 27/4.

⁶⁰ en-Neml 27/24; Muhammed 47/25.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/355.

göre insanı çirkin fiillere eğilim gösterecek bir yapıda yarattığı için bu fiilleri cazip kılan Allah'tır, bu tür fiilleri gerçekleştirmeye çağırdığı için de cazip kılan şeytandır.⁶²

3. Zahirî Okuma

Sözlükte “açık, belirgin, aşikâr”⁶³ gibi anlamlara gelen zahir, dinleyenler tarafından manası açıkça anlaşılabilir, bununla birlikte tahsis ve te'vile de ihtimali bulunan kelâma verilen isimdir.⁶⁴ Zahir kategorisinde yer alan kelâmın manaya delaleti açık olduğundan, anlaşılması için kendisi dışında haricî bir karineye ihtiyaç duyulmaz. Aksi yönde bir delil bulunmadığı sürece zahir lafızdan istinbat edilen hükümle amel etmek gerekir.⁶⁵ Usûl-i fıkhîdaki aslî karşılığı bu şekilde olan zahir, İslami terminolojide olay ve olguların görünen yüzünü ya da dinî metinlerin literal anlamlarını ifade etmek üzere de kullanılır.⁶⁶ Bu bakımdan yazılı veya sözlü bir ifade biriminin anlamını kelâmın literal formunda arayan, mütekellimin ne kastettiğinden ziyade ne söylediğine odaklanan anlama biçimlerini zahirî okuma şeklinde isimlendirmek mümkündür.⁶⁷ Bu yaklaşım biçiminin İslam düşünce geleneğindeki temsilcileri Davud ez-Zâhirî (öl. 270/884) önderliğinde teşekkül eden, İbn Hazm ez-Zâhirî (öl. 456/1064) tarafından en yüksek düzeyde temsil edilen ve rey, kıyas, istihsan gibi enstrümanlara karşı mesafeli duruşlarıyla temayüz eden Zahirîyye ekolüdür.⁶⁸

Her ne kadar zahirî eğilimle özdeşleştirmek mümkün olmasa da geçerli bir delil bulunmadığı sürece kelâmın zahire hamledilmesi gerektiği yönündeki temel ilke Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhepleri tarafından da benimsenmiştir.⁶⁹ Zahirî mananın terk edilerek kelâmın te'vile konu edilmesine gelince hiç kuşkusuz bu hususta sadâret hakkı Mu'tezile'nindir. Mâtürîdî'nin nasların te'vil edilmesi hususunda son derece yetkin bir mezhep olan Mu'tezile'ye kimi ayetleri zahirî bir okumaya tabi tuttukları gerekçesiyle eleştiri yöneltmesi ilk bakışta garip karşılanabilir. Ancak Mu'tezile, ileride ele alınacak örneklerle müdellel hale getirileceği üzere zahirî manası mezhebin temel prensipleriyle

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/355-356.

⁶³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, “zhr”, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 4/523.

⁶⁴ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/205; Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 143.

⁶⁵ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 478.

⁶⁶ İbrahim Kafi Dönmez, “Zahir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/87.

⁶⁷ Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Zahirîlik Düşüncesinin Teorisyeni* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 41.

⁶⁸ Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/94-95.

⁶⁹ Apaydın, “Zâhiriyye”, 44/93.

uyumlu olan ayetleri zahirî anlamı esas alarak yorumlamış, aksi durumlarda ise ayetin zahirini terk etmeyi tercih etmiştir. Râzî'nin Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî (öl. 322/934) hakkında söylemiş olduğu *"Mezhebine uygun düşen ayetleri zahirine hamletmeyi, aykırı düşen ayetleri ise zahirinin dışında yorumlamayı vacip görmesini bir anlayabilsem!"*⁷⁰ şeklindeki ifadesi de bu tespiti doğrular niteliktedir.

Mâtürîdî'nin zahirle ilgili olarak Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri iki grupta incelemek mümkündür. Birinci grupta zahirin esas alınmasına yönelik eleştiriler, ikinci grupta ise bir delile dayanmaksızın zahirin terk edilmesine veya ona aykırı yorum yapılmasına yönelik eleştiriler bulunmaktadır. Zahiri esas alan Mu'tezilî yorumun eleştirisine el-Bakara 2/62. ayet örnek verilebilir. Bu ayette *"Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiûler'den Allah'a ve âhiret gününe inanıp salih amel işleyenler için rableri katında mükâfatlar vardır. Onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler."* buyurulmaktadır. Mâtürîdî'nin kaydettiğine göre Mu'tezile bu ayetin *"Onlar için herhangi bir korku yoktur, onlar üzüntü de çekmeyecekler."* kısmının zahirine dayanarak büyük günah işlemenin kişiyi iman dairesinin dışına çıkaracağını ileri sürmüştür. Şöyle ki büyük günah işleyen kimsenin korku ve hüznün içerisinde olacağı bilindiğine göre eğer bu kimse mümin olsaydı korku ve hüznün içerisinde olmaması gerekirdi. Zira ayetin zahiri, müminlere korku ve hüznün söz konusu olmayacağını beyan etmektedir.⁷¹ Mâtürîdî'ye göre bu tür bir zahirî okuma isabetli değildir. Çünkü ayette müminlerin hiçbir zaman korku ve hüznün içerisinde olmayacakları söylenmemektedir. Bu yüzden müminlerin belli bir zamanda korku içerisinde olacaklarını, bunun dışındaki zamanlarda korkudan emin bulunacaklarını ifade etmek mümkündür. Nitekim yeniden dirilişin korku ve endişesi her mümin için söz konusudur. Hatta buna *"Allah'ın peygamberleri toplayıp da onlara 'Size ne cevap verildi?' diye soracağı gün onlar 'Bizim bir bilgimiz yok. Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin' diyecekler."*⁷² ayetinde işaret edildiği üzere peygamberler de dâhildir. Mâtürîdî'nin izahına göre peygamberler, Allah'ın huzurunda toplanıp bu soruya muhatap olacakları günün dehşetinden kaynaklanan şiddetli endişeden dolayı *"Bizim bir bilgimiz yok."* şeklinde cevap verecek, ancak cennete girip oradaki makamlarına yerleştiklerinde korku ve endişeleri ortadan kalkacaktır. Tıpkı

⁷⁰ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420/2000), 7/144.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/147.

⁷² el-Mâide 5/109.

peygamberlerde olduğu gibi müminler de bir zaman diliminde korku duygusuna kapılacak başka bir zaman diliminde bu duygudan emin olacaktır.⁷³

Görüldüğü üzere Mâtürîdî el-Bakara 2/62. ayetin zahirini esas alan Mu'tezilî yorumu eleştirmiş ve bu eleştirisini yukarıda mealini verdiğimiz el-Mâide 5/109. ayeti, peygamberlerin kıyametin dehşetinden korkacakları yönünde yorumlayarak desteklemiştir. İlginçtir ki Mâtürîdî, Mu'tezile'ye karşı argüman olarak kullandığı bu yorumu, başka bir yerde ilgili ayetin tefsirini yaparken te'vil ehline nispet etmiş ve söz konusu yorumu şu sözleriyle eleştirmiştir:

"Te'vil ehlinin belirttiğine göre peygamberler 'Bizim bir bilgimiz yok. Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin.' sözünü o günün şiddet ve dehşetinden endişe ettikleri için kalpleri ürperti ve şaşkınlık içindeyken dile getirmişlerdir. Ne var ki te'vil ehlinin ileri sürdüğü gibi peygamberlerin bu şekilde cevap vermelerinin nedeni korku ve endişe olsaydı onların hiç cevap vermemiş olmaları gerekirdi. Hâlbuki onlar cevap vermiş ve 'Bizim bir bilgimiz yok. Bütün gizlileri tam olarak bilen yalnız sensin.' demişlerdir. Bu durum açıkça göstermektedir ki peygamberlerin verdiği bu cevabın nedeni korku ve endişe değildir."⁷⁴

Mâtürîdî'nin zahirle ilgili ikinci grupta yer alan eleştirilerine gelince bu eleştirilerden birisi Mu'tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam'ın (öl. 200/816) İbrâhîm 14/21. ayeti bağlamında dile getirdiği bir yoruma ilişkindir. Söz konusu ayette, kıyamet günü Allah'ın huzuruna çıkarılan kâfirlerin ayak takımı ile büyüklük taslayan inatçı liderleri arasında gerçekleşen bir diyaloga yer verilmektedir. Bu diyalogda dünyada iken liderlerine uyan ayak takımının, ahirette liderlerinden Allah'ın azabını biraz olsun hafifletmelerini istedikleri belirtilmekte ve liderlerinin bu isteğe "Eğer Allah bizi hidâyete erdirseydi biz de sizi hidâyete erdirirdik."⁷⁵ şeklinde cevap verdikleri ifade edilmektedir. Mâtürîdî'nin aktardığına göre Ebû Bekir el-Esam, liderlerin verdiği bu cevabın "Eğer [dünyada iken] tuttuğumuz yol hidâyet yolu olsaydı sizi de o yola hidâyet ederdik." şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Ebû Bekir el-Esam'ın bu izahını hiçbir delile dayanmaksızın ayetin zahirini, aslî manasının dışında başka bir yöne hamletmek şeklinde nitelendiren Mâtürîdî, bunu kabul etmenin bütün ayetlerin zahirî anlamlarını herhangi bir delil aramaksızın terk etmek gibi bir keyfiliğiyle yol açacağına dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra Mâtürîdî, ayak takımının dünyada iken

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/147.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/368.

⁷⁵ İbrâhîm 14/21.

kendilerine ittiba ettikleri liderlerin tuttıkları yolun, hidâyet yolu olmadığını bildiklerini, bu sebeple Ebû Bekir el-Esam'ın yorumunun bir anlam ifade etmediğini kaydetmektedir.⁷⁶

Mu'tezile'nin kimi yorumlarının Kur'ân'ın zahirini tahrif etmekle eş değer olduğunu belirten Mâtürîdî, bu kanaatini bir dizi ayetle delillendirmektedir. Birkaç örnek vermek gerekirse "O her şeye kadirdir."⁷⁷ ayetinin zahiri Allah'ın kudretinin sınırsız olduğunu, "O her şeyin yaratıcısıdır."⁷⁸ ayetinin zahiri ise varlık evrenindeki her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu açıkça ifade etmesine rağmen Mu'tezile, Allah'ın kulun fiilini yaratmaya kadir olmadığını söyleyerek birinci ayetin zahirini; fiillerin insan tarafından yaratıldığını söyleyerek ise ikinci ayetin zahirini tahrif etmiştir.⁷⁹ Yine Mu'tezile "Böylece biz, her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık."⁸⁰ mealindeki ayeti "Onlar kendi kendilerini peygamberlere düşman kıldılar." şeklinde yorumlayarak bu ayetin zahirini tahrif etmiştir.⁸¹

4. Nassa Aykırı Yorum

İslam ilim ve düşünce geleneğinde nasları yorumlama faaliyetine genel olarak te'vil adı verilmektedir. Nassın anlamını keşif sürecinde ortaya konan bir yorumun sahih addedilebilmesi için söz konusu te'vilin bazı şartlara riayetle gerçekleştirilmiş olması gerekir. İlâhî kelâmı yorumlamada keyfiliğin önüne geçmek, anlamın, Kur'ân'ın iç bütünlüğüne halel getirmeden tespit edilmesini sağlamak ve aşırı yorumlardan kaynaklanan tahrif riskini bertaraf etmek gibi amaçlarla ortaya konan bu kriterlere göre; te'vilin şer'î bir nassa dayanması, yoruma konu olan nassın dil düzeyinde te'vile elverişli ve te'vil edilen manayı muhtemel olması gerekir.⁸²

İbn Habîb en-Nîsâbü'rî (öl. 406/1016), Beğavî (öl. 516/1122) ve Kevâşî (öl. 680/1281) gibi müfessirler tarafından benimsenen; "Te'vil, istinbat yöntemine başourarak ayeti Kitap ve sünnete aykırı düşmeyecek tarzda metinsel bağlamının muhtemel bulunduğu uygun bir manaya, hamletmektir."⁸³ şeklindeki tanımda da ifade edildiği üzere te'vilin diğer naslara aykırı

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/484.

⁷⁷ el-Mâide 5/120.

⁷⁸ el-En'âm 6/102.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/204. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/508; 5/164.

⁸⁰ el-En'âm 6/112.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/204-205. Krş. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/184.

⁸² Muhammed Edîb Salih, *Tefsîru'n-nüsûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993), 1/381-382.

⁸³ Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*, thk. Ebulfadl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 2/150; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.),

olmaması gerekir. Cürcânî'nin "Te'vil, kelâmı zahir manasının dışında Kitap ve sünnete uygun düşen muhtemel bir manaya hamletmektir." şeklindeki te'vil tanımında da yine Kitap ve sünnete uygunluk şartına vurgu yapıldığı görülmektedir.⁸⁴ Zira Kur'ân'la ve dinin temel ilkeleriyle çelişen tüm yorumlar fasit/merdut te'vil kategorisinde yer alır.⁸⁵

Mâtürîdî'nin, nassa muhalif olduğu gerekçesiyle bazı Mu'tezilî yorumlara eleştiri yönelttiği görülmektedir. Bu eleştirilerden birisi, şeytanın, Hz. Âdem'e (a.s) secde etmesini salık veren emre muhalefet edip ilâhî huzurdan kovulması esnasında Allah'a hitaben söylemiş olduğu "Mademki sen beni saptırdın..."⁸⁶ mealindeki ayette yer alan "iğva/saptırma" fiilinin failinin gerçekte kim olduğuyla ilgilidir. Ayetin lafzî delaleti göz önünde bulundurulduğunda şeytanı saptırmanın Allah olduğu açıktır. Ancak söz konusu lafzî delalet, Mu'tezile'nin adalet prensibiyle çelişmekte ve bu çelişkinin giderilebilmesi için saptırmak gibi çirkin bir fiilin Allah'a isnadının te'vil yoluyla ortadan kaldırılması gerekmektedir. Mu'tezile'nin işte bu gereklilikten dolayı ileri sürdüğü yoruma göre Allah, aslında şeytanı saptırmamış, buna rağmen şeytan "Mademki sen beni saptırdın..." diyerek yalan söylemiştir. Ne var ki Mu'tezile'nin bahse konu ayeti mezhebin adalet ilkesiyle uzlaştırma çabasının ürünü olan bu yorum, Mâtürîdî'ye göre Hz. Nûh'un (a.s), kavminin ileri gelen inkârcılarına söylemiş olduğu "Eğer Allah sizi saptırmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez."⁸⁷ mealindeki ayetle çelişmektedir. Mâtürîdî'nin son derece isabetli olan bu eleştirisine göre Mu'tezile'nin, şeytanın saptırma fiilini Allah'a nispet ederken yalan söylediğini ifade eden yorumu, Hz. Nûh'un da aynı şekilde yalan söylediğini kabul etmeyi gerektirir. Zira Hz. Nûh da söz yukarıdaki ayette saptırma fiilini (iğva) Allah'a nispet etmiştir. Hz. Nûh'un yalan söylediği düşünülmemeyeceğine göre bazı Mu'tezilî âlimler tarafından dile getirilen şeytanın yalan söylediğine ilişkin yorumun bu ayete aykırı olduğu açıklık kazanmış olmaktadır.⁸⁸

Mâtürîdî'nin nassa aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği bir diğer yorum ise Mu'tezile'nin lütuf anlayışıyla ilgilidir. Mu'tezile'ye göre lütuf, mükellefin dinen yerine getirmesi zorunlu veya güzel olan şeyleri özgür iradesiyle tercih etmesini ve çirkin olan

1/17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekki, *ez-Ziyâde ve'l-hisân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Safa Hakkı vd. (b.y.: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2006), 7/393.

⁸⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 50.

⁸⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/152.

⁸⁶ el-A'râf 7/16.

⁸⁷ Hûd 11/34.

⁸⁸ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/302.

şeylerden kaçınmasını sağlayan ya da en azından bu seçme ve terk fiillerine onu yaklaştıran her şeydir.⁸⁹ Başka bir ifadeyle lütuf, kişiyi Allah'a karşı sorumluluklarını yerine getirme ve yasaklardan kaçınma konusunda ona motivasyon sağlayan, bununla birlikte mükellefin iradesi üzerinde cibrî bir etkisi bulunmayan ilâhî yardım eli gibidir.⁹⁰ Bu yönüyle lütuf, insanın kendi istek ve tercihiyle Allah'a iman etmesini, inkâr ve isyandan da kaçınmasını kolaylaştıran ilâhî fiilleri ifade etmek üzere kullanılan bir kavramdır.⁹¹ Mu'tezile'nin büyük çoğunluğu mükelleflere lütufta bulunmayı Allah'a vacip görürken, Bişr b. el-Mu'temir (öl. 210/825) ve Dırâr b. Amr (öl. 200/815 [?]) gibi âlimler lütfun Allah'a vacip olması durumunda yeryüzünde O'na isyan eden veya küfür inancını benimseyen hiç kimsenin kalmaması gerektiğini ileri sürerek çoğunluğun vücup fikrine katılmamışlardır.⁹²

Mâtürîdî "Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Fakat şu sözüm mutlaka gerçekleşecek: Cehennemi hem cinlerden hem insanlardan bir kısmıyla dolduracağım!"⁹³ mealindeki ayetin tefsirinde Mu'tezile'yi lütuf konusu çerçevesinde eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin yorumuna göre bu ayette Allah, eğer dileseydi özgür iradeleriyle tercih etmeleri durumunda, her insana kendilerini hidâyete erdirecek lütuflarda bulunacağını belirtmiştir. Ne var ki insanlar, bu lütfu tercih ederek hidâyete ereceklerine dair bir istek ortaya koymadıkları için Allah onlara böyle bir lütuf bahşetmemiştir. Başka bir deyişle inanmayanlar, sonu hidâyete neticelenecek bir süreci başlatmak için beşerî bir çaba göstermemiş, Allah da onlara bu yolu kolaylaştıracak ilâhî bir lütufta bulunmamıştır. Mu'tezile'ye göre ise Allah her insana onu hidâyete erdirecek imkânları sunmayı dilemiş ve bu dilek doğrultusunda ona verilmesi gereken şeyleri lütfetmiş, buna rağmen insan bir türlü hidâyete ermemiştir. İşte onların bu görüşü Mâtürîdî'ye göre bahsi geçen ayetle çelişmektedir.⁹⁴

⁸⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 519; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi eboâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Tevfik et-Tavîl-Sâid Zâyid, ed. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin (Kahire: y.y., ts.), 13/11.

⁹⁰ Mahsum Aytepe, "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 243-244.

⁹¹ İlyas Çelebi, "Lütuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/239.

⁹² İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 301. Bişr'in lütuf ile ilgili görüşlerinden döndüğü yönünde bir değerlendirme için Bk. Mahsum Aytepe, "Lütuf Teorisi", 240.

⁹³ es-Secde 32/13.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/276. Başka bir örnek için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/45-46.

5. Mezhebî Ön Kabulleri Esas Alma

Sözlükte “gidilen yol, yer veya gitme zamanı”⁹⁵ gibi anlamlara gelen mezhep kelimesi, İslâmî terminolojide dinin itikadî veya amelî boyutunun anlaşılması ve algılanması sürecinde ortaya çıkan farklı yaklaşım tarzlarının belli düşünceler etrafında kurumsallaşmasıyla oluşan gurupları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.⁹⁶ Kurucuları ve sistemleştiricileri itibarıyla düşünsel; müntesipleri itibarıyla kitlesel bir bütünlüğü ifade eden mezhepler, aynı zamanda birer alt kimlik ifadeleri olarak tezahür eden organizasyonlardır.⁹⁷ Fikrî koordinatları öncü imamlar tarafından belirlenen bu organizasyonlar, tarihsel süreçte kendisine intisap edenlere, ana orijinden sapmaksızın belli bir istikamet doğrultusunda seyretmelerini sağlayan güçlü bir mezhepsel aidiyet duygusu da kazandırır. Bu aidiyet duygusu, Müslümanların aslî kaynak olduğu hususunda ittifak ettikleri Kur'ân ve sünnetin anlaşılması ve pratik hayata tatbikinde belirleyici etkiye sahip olan bir unsur haline gelir.

Tefsir Tarihi, mezhep ihtilaflarının Kur'ân yorumu üzerindeki somut yansımalarını gösteren sayısız örnekle doludur. Eş'arî mezhebinin kurucusu İmam Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) Mu'tezile'nin tefsir anlayışı ve yorum yöntemiyle ilgili şu sözleri bunun en çarpıcı örneklerinden birisidir:

Haktan yüz çeviren ve insanları ondan saptıranlar, Kur'ân'ı kendi görüşlerine göre te'vil etmiş, Allah'ın, hakkında hiçbir delil indirmedığı, hiçbir kanıt ortaya koymadığı şekilde ve hevaları uyarınca onu tefsir etmişlerdir. Onlar bu yorumlarını ne alemlerin Rabbi olan Allah'ın elçisinden ne onun pak ehl-i beytinden ne de sahabe ve tabiinden oluşan öncü seleften aktarmışlardır. Dolayısıyla onlar Kur'ân'a yönelik izahlarında Allah'a iftira ederek hak yoldan sapmış ve hidâyet yolunu bulamamışlardır. Zira onlar tefsirlerini yulaf satıcı Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan (öl. 235/849-50 [?]) ve onun tabilerinden, Nazzâm (öl. 231/845) ve onun taklitçilerinden, Fuvaî (öl. 218/833'ten önce) ve destekçilerinden, Câfer b. Harb (öl. 236/850-51 [?]) ve ondan övgüyle söz edenlerden, Ca'fer b. Mübeşşir (öl. 234/848-49) ve taassup derecesinde ona bağlı olanlardan, Cübbâî (öl. 303/916) ve onun izinden gidenlerden, cahil İskâfî (öl. 240/854) ve onu yüceltip duranlardan, Belh şehrine mensup Fervî (öl. ?) ve onun taraftarlarından almışlardır. İşte bunlar cahil Mu'tezile'nin sapkın önderleridir. Yoldan sapanlar onların dinlerine uymuş, onların ipiyle kuyuya inmiş ve yine onları kendilerine dayanak yapmışlardır. Senin de gördüğün üzere Cübbâî, Kur'ân'ı Allah'ın indirdiklerine aykırı düşecek tarzda yorumladığı bir tefsir yazmış ve bu tefsirinde Cübbâ diye bilinen köyünün dilini esas almıştır. Kaldı ki o Kur'ân'ın indirildiği dilde

⁹⁵ İbn Manzûr, “zhh”, 1/393.

⁹⁶ Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 17.

⁹⁷ Cağfer Karadaş, “Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 8; Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 17.

yetkin bir kimse de değildir. Yine o bu tefsirinde müfessirlerden tek bir harf dahi aktarmamış bunun yerine gönlündeki vesveselere itimat etmiştir.⁹⁸

İmam Eş'arî'nin uzun yıllar boyunca bir müntesibi olarak içerisinde bulunduğu Mu'tezile'ye yönelik bu eleştirilerindeki üslubun aynısı veya daha fazlasını takınan Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki kadim kelâmî tartışmalardan birisi olan fiillerin yaratılması meselesiyle irtibatlandırdığı “Çünkü onlar (ilahî çağrısı) ne dinleyebiliyor ne de onu görebiliyorlardı.”⁹⁹ mealindeki ayetin tefsirinde şöyle demiştir: “Mücebbire'den bazıları bu ayeti görüverdıklarında kâh oturup kâh kalkar ve onu gerekçe göstererek ehü'l-adl [diye adlandırılan Mu'tezile'ye karşı çakallar gibi] ulurlar.”¹⁰⁰ Zemahşerî, yine Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki çetin tartışmalardan birisi olan ru'yetullâh meselesi hakkında Ehl-i Sünnet'e bir dizi eleştiri yönelttikten sonra kendisinin yazdığı şu dizeleri zikretmiştir:

“Onlar öyle bir cemaattir ki kişisel istek ve arzularını sünnet diye adlandırdılar / Ömrüme yemin ederim ki onlar semer vurulmuş eşeklerden oluşan bir cemaattir / Allah'ı, mahlûkatına benzetip bir de / İnsanların kınamasından korktukları için bilâ keyf [Allah'ın keyfiyetsiz bir şekilde görüleceği] düşüncesinin arkasına saklandılar.”¹⁰¹

Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'e duyduğu şiddetli tepkinin dinî hamasetle karışık bir ifadesi olduğunda kuşku bulunmayan bu ifadelerine, biraz eksik biraz fazlasıyla Eş'arî müfessir İbnü'l-Müneyyir (öl. 683/1284) tarafından şöyle mukabelede bulunulmuştur:

Onlar Rablerinin görüleceğini inkâr eden bir mezheptir / Hâlbuki o, Allah'ın asla geri dönmeyeceği bir vaadidir / Onlar kendilerine Adliye diye lakap taktılar / Evet biz deriz ki gerçekten Rablerinden udûl ettiler (sırt çevirdiler). Bu beyinsizlikleri onlara yeter / Bir de kendilerini cehennemden kurtulanlar diye nitelediler / Heyhat! Cehenneme düşmemişlerse de eşîğindeler.¹⁰²

Konumuz çerçevesinde Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet mezheplerinin birbirlerine yönelttiği eleştirilerle sınırlı tuttuğumuz bu örneklerin ardından Mâtürîdî'nin Mu'tezileye mezhebî ön kabullerini esas alarak Kur'ân'ı yorumladıkları gerekçesiyle yönelttiği eleştirilere geçebiliriz. Bu siyakta Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e hitaben dile getirilen “Kalbini bizi anmaktan

⁹⁸ Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh b. Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm el-Eş'arî*, nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî (Dımeşk: Matba'atü't-Tevfik, 1347/1929), 138.

⁹⁹ Hûd 11/20.

¹⁰⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki şavâmi'di't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1407/1981), 2/386.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/156.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/156.

gafil kıldığımız, boş heves ve arzularına uyan ve işi gücü azgınlık olan kimselerin isteklerine de sakın boyun eğme.”¹⁰³ mealindeki ayet karşısında Mu'tezile'nin ne yapacaklarını şaşırıldıklarını ve bu ayeti kendi mezhepleri doğrultusunda güya sahih bir şekilde yorumlayabilmek için pek çok te'vil ürettiklerini söylemektedir. Mu'tezile'nin te'villerine geçmeden önce belirtmek gerekir ki söz konusu ayet Mâtürîdî'ye göre Allah'ın, inanmayanların inkârları sebebiyle kalplerinde küfrü yarattığını veya yine inkârları sebebiyle onları kendisini anmaktan gafil kıldığını anlatmaktadır.¹⁰⁴ Ne var ki bu içerik Mu'tezile'nin Kur'ân'ı yorumlarken esas ittihaz ettikleri adalet ilkesiyle çelişmekte ve Mâtürîdî'nin biraz sonra eleştireceği te'villere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu te'villerden birisi ayetin kıraat vechiyle ilgilidir. Mâtürîdî'nin ayetin okunuş biçimini aslî formundan başka bir yöne hamletmek diye nitelendirdiği bu te'vile göre ayetin mushafta “وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا” şeklinde kayıtlı bulunan ve “Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız kimselerin isteklerine de sakın boyun eğme.” anlamına gelen kısmı “وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا” şeklinde okunmalıdır. Bu kıraat vechine göre ayet “Kalbi bizi anmaktan gafil olanlar” gibi bir anlama gelmekte ve iğfal etmek/gafil kılmak fiili Allah'a değil insana nispet edildiği için Mu'tezile'nin adalet prensibiyle uyum arz etmektedir.¹⁰⁵

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin zikri geçen kıraatle ilgili izahatı hakkında, bunu yapmak onlar için mübah kabul edilecek olursa Kur'ân'ın bütün ayetlerini başka manalara hamletmek aynı şekilde herkes için mübah olurdu, demekle yetinmiş,¹⁰⁶ söz konusu kıraat vechinin sahih kıraatler arasında bulunup bulunmadığıyla ilgili herhangi bir değerlendirmeye yer vermemiştir. Kaleme aldığı *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât* isimli eseriyle yedili kıraat sisteminin kıraat tarihindeki teşekkülünde çok önemli bir rol oynayan İbn Mücahid et-Temîmî (öl. 324/936)¹⁰⁷ sahih ve mütevâtir kabul edilen kıraatleri derlediği adı geçen eserinde, Mu'tezile'nin tercih etmiş olduğu kıraat vechine yer vermemiştir.¹⁰⁸ Buna mukabil Mu'tezile'nin önde gelen dilcilerinden birisi¹⁰⁹ olan Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî (öl. 392/1002) şaz kıraatler üzerine kaleme aldığı *el-Muhteseb* isimli eserinde bu kıraat vechinin yine bir

¹⁰³ el-Kehf 18/28.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/48.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/48.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/49.

¹⁰⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 56.

¹⁰⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l- Me'ârif, 1400/1980), 390.

¹⁰⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüğa ve envâühâ*, thk. Fuad Ali Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/14.

Mu'tezilî olan Amr b. Fâid Ebû Ali el-Esvârî'ye (öl. 240/854) ait olduğunu kaydetmiştir.¹¹⁰ Kıraatler konusundaki tesahülüyle bilinen Zemahşerî de bu kıraatin varlığından söz etmiştir.¹¹¹ Ne var ki bahse konu kıraat şaz bir kıraattir.¹¹² Bu bilgiler dikkate alındığında Mu'tezile'nin ilgili yorumunun makbul bir kıraate dayanmadığını söylemek mümkündür.¹¹³

Bağdat Mu'tezilesi'nin önemli isimlerinden birisi olan Ebü'l-Kâsım el-Ka'bî de (öl. 319/931) Mâtürîdî'nin mezhebî temayüller doğrultusunda Kur'ân'ı yorumladığı gerekçesiyle eleştirdiği isimlerden birisidir. Ka'bî "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır."¹¹⁴ mealindeki ayette ifade edilen hidâyetin, itaatkâr müminlere itaatlerinin karşılığı olarak verilen mükâfatlar (sevap) anlamına geldiğini; söz konusu mükâfatların Allah'a isyan eden insanlara verilmeyeceğini ve bu sebeple ayette ifade edildiği gibi onların kalplerinin daralacağını belirtmektedir. Dikkat edilirse Ka'bî, hidâyeti insanın İslâm'a girmesinden sonraki evreyle irtibatlandırmaktadır. Hâlbuki Mâtürîdî'nin de dikkat çektiği üzere anılan ayette henüz hidâyete ermemiş bir insanın kalbinin İslâm'a açılmasından söz edilmektedir. Diğer taraftan Ka'bî, bahse konu ayet çerçevesinde Allah'ın, kendisine düşmanca tavır sergilemediği sürece insanı dalâlete sürüklemeyeceğini, O'na yakınlık göstermediği sürece de o kimseyi ilkten hidâyete erdirmeyeceğini ifade etmiş, bunun aksinin çifte standart (muhâbe) ve keyfilikle (hevâde) eşdeğer bir uygulama anlamına geleceğini kaydetmiştir. Ka'bî'nin bu sözlerini Allah hakkında dile getirilmesi uygun olmayan çok cüretkâr ifadeler olarak değerlendiren Mâtürîdî, onun hem Allah hakkındaki bu cehaleti hem de ortalığa zındıklık saçan mezhebinin ön kabullerini temellendirebilme (ikâmetü'l-mezheb) adına Allah'ın kitabını başka manalara sarf etmesi sebebiyle ilahî ikâba uğrayacağını söylemiştir.¹¹⁵ Benzer bir eleştiriyi Ebû Bekir el-Esam'ma da (öl. 200/816) yönelten Mâtürîdî, onun da mezhebî görüşlerini desteklemek amacıyla te'vilde hileye başvurduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶

¹¹⁰ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vüücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâh 'anhâ* (b.y.: Vizâratü'l-Evkâf, 1990) 2/28.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/718.

¹¹² Muhammed Mahmûd ed-Dûmî, *el-Kırââtü'l-mütevâtira fî tefsîri'z-Zemahşerî dirâse ve nakd* (İrbid: Yermük Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004), 383.

¹¹³ Mâtürîdî'nin bahse konu ayetle ilgili eleştirdiği diğer Mu'tezilî yorumlar için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/49-50.

¹¹⁴ el-En'âm 6/125.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 389.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/45.

Gelinen bu noktada ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî'nin ilahî kelâmı mezhebin yerleşik kabulleri ekseninde anlayıp yorumladıkları gerekçesiyle Mu'tezile'yi eleştirmesi ilkesel olarak doğru bir tavidir. Zira bilindiği gibi Mu'tezile'nin özeldir Kur'an, genelde din tasavvurunun çerçevesini onların usûl-i hamse olarak adlandırdıkları ilkeleri belirlemektedir. *Tevhid, adalet, va'd-va'id, el-menzile beyne'l-menziletayn ve emr-bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker* şeklinde sıralanan bu beş temel ilke, Mu'tezile tarafından Kur'an'ın yorumlanmasının olmazsa olmaz şartı olarak kabul edilmektedir.¹¹⁷ Dahası bu ilkeler, bir kimsenin Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu belgeleyen bir kimlik kartı gibi görülmekte ve söz konusu ilkelerin hepsini birden benimsemeyenler Mu'tezile'den sayılmamaktadır.¹¹⁸ Ne var ki bu ilkelerin belirleyiciliğinde Kur'an'ı anlamak demek, mezhep içerisinde geniş ölçekte kabule mazhar olmuş görüşlerin Kur'an'a yapılan referanslarla onanması demektir. Tüm bunlarla birlikte Kur'an'ı mezhep temelli yorumlama anlayışının sadece Mu'tezile'ye özgü bir durum olmadığını da hatırlatmak gerekir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in en önde gelen müfessirlerinden birisi olan Fahreddîn er-Râzî'nin muhkem-müteşâbih konusu bağlamında dile getirdiği "*Şunu bilesin ki yeryüzünde, kendi mezhebine uygun olan ayetleri muhkem, rakibinin mezhebine uygun olan ayetleri ise müteşâbih olarak adlandırmayan hiçbir mezhep göremezsin.*"¹¹⁹ sözü de bu noktaya işaret etmektedir.

6. Dilsel Gerekçeler

Kur'an, vahyin tebliğcisi Hz. Peygamber'e Arap dilinin ifade kalıpları kullanılarak iletilen ilahî mesajlardan oluşmuş bir kitaptır. Allah'ın insanlık âlemine iletmek istediği mesajları Arap diliyle indirmesi, Kur'an'ın mana ve maksadının anlaşılmasında Arapların lisanî örfüne müracaat etmeyi zorunlu kılmaktadır. Tabiîn dönemi müfessiri Mücâhid b. Cebr'in (öl. 103/721) "Allah'a ve ahiret gününe iman eden birinin, Arapların dillerini bilmediği halde Allah'ın kitabı hakkında konuşması helal olmaz."¹²⁰ mealindeki sözü ile İmam Malik'in (öl. 179/795) "Arapların dilini bilmediği halde Allah'ın kitabını tefsir eden biri

¹¹⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/264-265.

¹¹⁸ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993), 126.

¹¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/144.

¹²⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/292; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1974), 4/213.

bana getirilmeye görsün, onu âleme ibretlik hale getiririm.”¹²¹ şeklindeki ifadesi Kur’ân yorumunda dilin ne kadar önemli bir konumda bulunduğuna işaret etmektedir.

Mâtürîdî’nin Mu’tezile’ye yönelttiği eleştirilerden bir kısmının dilsel gerekçelere dayandığı görülmektedir. Söz gelimi Mu’tezilî müfessir Ebû Bekir el-Esam’ın (öl. 200/816) “*إِنكَّارَ عَدْنٍ لِّهَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدَّعُونَ*” *Inkâr edenlere ‘İşte bu, (alaylı bir biçimde) isteyip durduğunuz azaptır.’ denir.*¹²² ayetinde geçen *تَدَّعُونَ* sözcüğüyle ilgili dilsel izahları, Mâtürîdî’nin eleştirisine konu olmuştur. Esam’ın yorumuna göre bu kelime *دَعَّ* kökünden türemiş ve ‘savmak’, ‘menetmek’ gibi bir manada kullanılmıştır. Ancak Mâtürîdî, bu kelimenin Esam’ın ileri sürdüğü gibi *دَعَّ* kökünden gelebilmesi için ayette *تَدَّعُونَ* şeklinde değil, *تَدَّعُونَ* şeklinde yazılmış olması gerektiğini belirtmiş, şeddenin dâl harfi üzerinde bulunduğunu hatırlatarak kelimenin *الإِدْعَاءُ* kökünden türediğini söylemiştir. Bu izah doğrultusunda ayete “İşte Rasulü Allah’ın hakkında yalan söylediğini iddia ettiğiniz azap bu gündür.” gibi bir mana takdir edilebileceğini kaydetmiştir.¹²³ Kıraat imamlarının kelimeyle ilgili tercihleri, Mâtürîdî’nin açıklamalarını doğrular niteliktedir. Zira onların çoğunluğu kelimenin aslının *الإِدْعَاءُ* olduğunu, bir kısmı da benzer manadaki *الدُّعَاءُ* olduğunu belirtmiş,¹²⁴ buna mukabil hiçbirisi Esam ile aynı görüşü paylaşmamıştır.

Mâtürîdî’nin dilsel izahlar bağlamında Mu’tezile’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de “*Üstlerinde kanatlarını açta kapaya uçan kuşları hiç görmediler mi? Onları (havada tutan/imsâk) Rahman’dan başkası değildir.*” mealindeki el-Mülk 67/19. ayette geçen *imsâk* sözcüğü ile ilgilidir. Bağdat Mu’tezile’sinden Câfer b. Harb’a (öl. 236/850-51 [?]) göre “*imsâk*” kelimesi bu ayette kinaye yoluyla “öğretmek” anlamında kullanılmıştır. Onun belirttiğine göre Arapçada “*imsak*” sözcüğü, hocanın öğrencisine ok atmayı öğrettiğini kastederek söylediği “*Elinden tuttum/imsâk, o da attı.*” cümlesinde olduğu gibi “öğretmek” manasında kullanılabilir. Buna göre ayet “*Uçarken havada durmayı kuşlara öğreten Allah’tan başkası değildir.*” anlamına gelmektedir.¹²⁵ Ne var ki Câfer b. Harb’in bu açıklaması Mâtürîdî’ye göre isabetsizdir. Zira “*Elinden tuttum o da attı.*” cümlesinin doğru olabilmesi için, oku atacak kimsenin ok atma girişiminde bulunduğu sırada hocanın, onun elinden tutmuş

¹²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/292.

¹²² el-Mülk 67/27.

¹²³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15/322.

¹²⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfu fudalâi’l-beşer fi’l-kırâati’l-erbe’ate ‘aşer*, thk. Enes Mehrâ (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 551; Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 29/51.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 15/307.

olması gerekir. Bu esnada elinden tutmamışsa, ona ok atmayı gerçekten öğretmiş olsa dahi bu cümle doğru olmaz. Şu hâlde Allah'ın kuşlara havada durmayı öğrettiği için onları tuttuğunu söylediğini iddia etmek dilsel açıdan mümkün değildir.¹²⁶ Kaldı ki Allah'ın bir fiili öğretmesi o fiilin kendisinin Allah'a izafe edilmesini mümkün kılıyorsa, terzilik, bina yapımı, dokuma gibi fiillerin de Allah'a izafe edilmesi pekâlâ mümkün olur. Zira nihayetinde bu fiilleri de öğreten Allah'tır.¹²⁷

Kanaatimizce Câfer b. Harb'in söz konusu izahları, salt dilsel temellendirme yapmanın ötesinde Mu'tezile'nin "Kul kendi fiilinin yaratıcısıdır." anlayışıyla çeliştiğini düşündüğü bir Kur'ân ifadesini, bütün dilsel imkânları zorlayarak te'vil etme çabasının ürünüdür. Zira ayetteki "imsâk" fiili, bu şekliyle Allah'a izafe edildiğinde söz konusu fiilin Allah tarafından kuşlarda yaratılmış olması gündeme gelmekte ve bu durum insanların fiillerinin de yaratılmış olabileceği fikrine kapı aralamaktadır. Hâlbuki Mu'tezile'nin tartışmasız tefsir otoritesi Zemahşerî'nin de isabetle belirttiği üzere bu ayet, kuşların bedensel özelliklerinin havada uçmaya elverişli bir biçimde tasarlandığını ve onları havada tutan şeyin bu tasarımla birlikte Allah'ın kudreti olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁸ Diğer taraftan Zemahşerî, Kur'ân'ın eşsiz icazını ortaya koymak ve dilsel güzelliklerini keşfetmek gibi maksatlarla kaleme aldığı¹²⁹ *Esâsü'l-belâğa* adlı Kur'ân sözlüğü hüviyetindeki eserinde imsâk sözcüğünün mecazî anlamlarını sıralamış, ancak Câfer b. Harb'in ileri sürdüğü gibi öğretmek manasındaki bir kullanıma yer vermemiştir.¹³⁰

Sonuç

İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde; genelde Ehl-i Sünnet'in, özelde Hanefî geleneğin dinî düşünce evrenini çerçeveyeleyen yorumların Kur'ân'a uygun olduğunu ortaya koyma amacı gütmüş, muhalif mezhepler tarafından dile getirilen görüşleri ise sıkı bir eleştiri süzgecinden geçirmiştir. Bu çerçevede onun *Te'vilât*'ta en çok eleştirdiği mezhep Mu'tezile olmuştur. Keza Mâtürîdî, *Te'vilât* ve *Kitâbü't-Tevhîd* dışında kendisine aidiyeti kesin olan on iki eserden beşini Mu'tezile'ye reddiye yapmak üzere kaleme almış ve böylece

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/307-308.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/308.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/581.

¹²⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/15.

¹³⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2/213-214. Mâtürîdî'nin dilsel gerekçelerle yönelttiği başka eleştiri örnekleri için bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/424-426; 6/116-117; 7/365.

Mu'tezile ile ciddi bir fikrî hesaplaşma içerisinde olduğunu göstermiştir. Nitekim Mâtürîdî'nin "Bağlamı Göz Önünde Bulundurmama", "Dilsel Gerekçeler", "Daraltıcı Yorum", "Zahirî Okuma", "Nassa Aykırı Yorum" ve "Mezhebî Ön Kabulleri Esas Alma" gibi gerekçelere dayandığını tespit ettiğimiz eleştirilerinin çok büyük bir kısmının esasen kelâm ilmiyle irtibatlı olup daha sonra tefsir kitaplarına taşınan kadim tartışmalara yönelik olduğu görülmektedir. Bu noktadan hareketle denebilir ki Mâtürîdî'nin zikri geçen gerekçelere dayanan eleştirilerinin arka planında onun sahip olduğu kelâmî paradigma ile Mu'tezile'nin benimsediği kelâmî paradigmanın birbirine olan derin muhalefeti bulunmaktadır. Bu durum aynı zamanda tefsir kitaplarındaki muhtevanın kelâm bahislerini de içine alacak düzeyde genişlemesi şeklinde kendini gösteren "tefsirde alan evrilmesi olgusu"nun *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* gibi erken dönemde kaleme alınan tefsirlere kadar uzandığını göstermektedir.

Kaynakça

- Abdülazîz Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları, 2011.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzak Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Apaydın, Yunus. *İbn Hazm: Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Aytepe, Mahsum. "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 237-276. <https://doi.org/10.33415/daad.478324>.
- Bakkal, Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü*. ed. Bilal Gökür vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2009.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fî'l-kırâati'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Enes Mehrâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü 'l-Hancî, 1998.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l- İslâmiyye, 1994.
- Cündioğlu, Düccane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Lütuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/239-241. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Zahir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/85-87. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Dûmî, Muhammed Mahmûd. *el-Kırââtü'l-mütevâtira fî tefsîri'z-Zemahşerî dirâse ve nakd*. İrbid: Yermük Üniversitesi, Doktora Tezi, 2004.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib. *Kitâbü'l-mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamîdullah. 2 Cilt. Dimeşk: y.y., 1964.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: y.y., 1980.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdusselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Götz, Manfred, "Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'an Adlı Eseri", çev. Adem Irmak - Veysel Gengil. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, drl. Recep Alpyağlı. 173-201. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*. nşr. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1993.
- Hudârî, Şeyh Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- İbn Akîle, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-hisân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Safa Hakkı vd. 9 Cilt. b.y.: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsât, 2006.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Tebyînü kezibi'l-müfterî fi mâ nüsibe ile'l-İmâm el-Eşârî*. nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî. Dımeşk: Matba'atü't-Tevfîk, 1347/1929.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâzil b. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-izâh 'anhâ*. 2 Cilt. b.y.: Vizâratü'l-Evkâf, 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. "zhr", *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l- Me'ârif, 1400/1980.
- Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006.
- Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metâin*, nşr. Hızır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Kâdî Abdülcebbâr, Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Tefvik et-Tavîl-Saîd Zâyid. ed. İbrahim Medkûr-Taha Hüseyin. 20 Cilt. Kahire: y.y., ts.
- Karadaş, Cağfer. "Mezhep ve İsim: Mezhep-İsim Münasebeti ve Ehl-i Sünnet Topluluğuna Verilen İsimlere Dair Bir Değerlendirme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 7-24.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İslam Arştırmaları Merkezi Yayınları, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Dijital Kur'ân-ı Kerîm Programı.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Ârûşî. Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır - Mektebetü'l-İrşâd, 2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. ed. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005-2010.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr me'a şerhi'l-Envâr ale'l-Menâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2. Basım. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1425/2004.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 3. Basım. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420/2000.

- Salih, Muhammed Edîb. *Tefsîru'n-nüsûs fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993.
- Sarıkaya, Saffet. *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. b.y.: Metâbi'u'd-Devha el-Hadîse, 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-lüğa ve envâühâ*. thk. Fuad Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şaban, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-fikh)*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 17 Ağustos 2019. <https://sozluk.gov.tr/>
- Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyakın Rolü: Bütünlük Üzerine*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hidâyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/473-477. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî 1407/1981.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebulfadl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1957.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.

Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslam Öncesi Arap Yarımadasındaki Kâbe/Beytler?

The Kaaba/Bayts? In the Pre-Islamic Arabian Peninsula in terms of the Manifestation of the Holy and the Effect of the Environment

Hakan TEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History

Tokat, Turkey

h.temir@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4142-6310>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 120-149

Atıf / Cite as: Temir, Hakan. "Kutsalın Tezahürü ve Mekânın Etkisi Bakımından İslâm Öncesi Arap Yarımadası'ndaki Kâbe/Beytler? [The Kaaba/Bayts? In the Pre-Islamic Arabian Peninsula in terms of the Manifestation of the Holy and the Effect of the Environment]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 120-149. <https://doi.org/10.35415/sirmakifd.904737>

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).

Özet

Arap Yarımadası'ndaki Mekke şehrinde bulunan Kâbe, inanç sahipleri için dinî bir mekân olmanın yanında mimarî açıdan da önem arz eden yapıdır. Kareye yakın planı, dört köşeli duruşu ve üstü kapalı mekân özelliğiyle sıradan bir yapı gibi gözükse de en az dört bin yıllık tarihiyle asırların tecrübesini taşımaktadır. Kur'an-ı Kerîm'in yeryüzünün ilk evi/ibadet mahalli olarak nitelendirdiği mekân, geçmişindeki gizemi de barındırır. İslâm Tarihi kaynaklarının bir kısmında inşa tarihi ilk insan Hz. Âdem'e kadar götürülse de buradaki veriler doğrulanması mümkün olmayan İsrâili kökenli rivayetler olduğundan konu hakkında kesin bir ifade kullanmak veya bilimsel bir duruş sergilemek zordur. İlahî emir nihayetinde kurulduğu bilinen mekânın tarihi Hz. Âdem neslinden gelen Hz. İbrahim ile netleşmeye başlar. Eşi ve oğlunu Mekke vadisine yerleştiren Hz. İbrahim oğlu inşaat işlerinde kendisine yardım edecek bir devreye ulaştığında Kâbe'nin duvarlarını yükseltmeye başlamışlardır. Kâbe inşasında daha önceki temel üzerine bir bina ettiği düşünülen Hz. İbrahim'in binayı inşa ederken herhangi bir yapıdan etkilenmiş olabileceği zor bir ihtimal olsa da Iraklı araştırmacılar onun Zigguratlardan esinlenerek böyle bir yapı inşa ettiklerini düşünürler. Şehrin merkezine kurularak sadelik ve tevazuyu simgeleyen bu yapının Zigguratlarla ilişkisi gerek mimari gerekse de inanç, ibadet ve ritüel bakımından kurulamamaktadır. Mekân üretiminde bir etkilenmenin söz konusu olmadığı bu ilahi mabet, diğer taraftan taklit edilebilirliği ve dinî simgesiyle Arap Kabilelerini etkilemiştir. Putperestliğe yönelen Araplar kutsalın içerisinde yaşamayı tahayyül ettiklerinde yaşadıkları bölgelerde Kâbe'ye benzer tarzda yapılar inşa etmişlerdir. Başkalarının hükmü altında yaşamak yerine, yarımadanın farklı noktalarında kendi soylarından gelen fertlerle özgürce yaşamayı tercih eden Araplar, siyasî alanda elde ettikleri özgürlükleri dini alana da taşımışlardır. Başkalarının inandığı bir ilaha inanıp kendi kimliklerinden soyutlanmak yerine kendilerinin belirlediği, kabilenin tarihiyle bağlantılı olan ve kendi tercihleriyle şekillenen bir dinî figür etrafında toplanmayı yeğleyen kabileler aradıkları ortamı putperestlikte bulmuşlardır. Sınırsız sayıda ilah edinmeye fırsat veren putperestlik kabilelerin kendilerine ait putları seçmelerine imkân tanımıştır. İlah edinecekleri putları belirleyen kabileler, onları yaşadıkları bölgelere veya yakınlarla yerleştirmişler ve bir müddet sonra onlara bir ev yapmayı düşünmüşlerdir. Onlar kutsal mekân üretiminde aşına oldukları Kâbe'yi rol model almışlardır. Kâbe merkezli mekân üretimi sonucunda İslâmî kaynaklarda adı "Kâbe" veya "Beyt" ile başlayan birçok yapı türemişlerdir. Bunlar Kâbe'yi prototip kabul ederken sadece mimarî açıdan etkilenmemiş, inanç, ibadet ve ritüel açısından da iktibaslarda bulunmuşlardır. Şekilsel benzerlik kare yapının benzerini kurmakla başlamış ve sonrasında Kâbe'nin müstemilatındaki basamak, kapı, tavan ve örtüye varana kadar en ince ayrıntılarına kadar kopya edilebilmiştir. İbadet açısından kurban, tıraş, tavaf, ihram ve hediye gibi değerler belirlenerek buraya hac veya umre maksadıyla gelenlere tavizsiz bir şekilde uygulanmıştır. Bunun en bilindik örneklerinden bazıları Lât, Büssâ ve Menât putlarının bulunduğu sunaklardır. Mevcut bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Kâbe'nin diğer yapılar üzerindeki etkisi çok bariz bir şekilde kendisini ele vermektedir. Ancak İslâm ile putperest mabetlerinin yıkılması, tahrip edilmesi veya üzerlerine yeni binaların inşa edilmesiyle haklarındaki bilgiler yeterli miktarda günümüze ulaşmamıştır. Bu eksiklikle birlikte Kâbe'nin mekân üretiminde örnek bir bina olduğunu söylemek rahatlıkla mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Kâbe, Tapınak, Mabet, Mekân.

Summary

The Kaaba, located in the city of Mecca in the Arabian Peninsula, is not only a religious place for believers but also an architecturally important building. Although it looks like an ordinary building with its almost square plan with four corners and a covered space, it carries the experience of centuries with its history of at least four thousand years. The place, which the Quran describes as the earth's first home / place for worship, also contains the mystery of its past. Although it was dated to the first human being "Adam" in some of the sources of Islamic History, it is difficult to make a definite statement on the subject or to take a scientific stance, since the data here are rumours of Israeli origin, which cannot be verified. The history of the place, which is known to have been established with the divine order, is becoming clear with Abraham, descendant of Adam. Abraham, who settled his wife and son in the valley of Mecca, started to raise the walls of the Kaaba when his son reached the age to help him in the construction works. Although it is unlikely that Abraham, who is thought to have built the Kaaba on the previous foundation, was influenced by any structure while constructing the building, Iraqi researchers think that he was inspired by the Ziggurats. The relationship of Ziggurats with this building, which was built in the centre of the city and symbolizes simplicity and humility, cannot be established in terms of architecture, belief, worship, and ritual. This divine temple, which was not inspired by any existing building, affected the Arab Tribes with its imitable character and symbolic religious power. When the pagan Arabs sought living in the sacred, they built structures similar to the Kaaba in the regions they lived. Arabs, who preferred to live freely in different parts of the peninsula with members of their own lineage instead of living under the rule of others, carried their political freedoms to the religious field. The tribes, who preferred to gather around a religious figure that was determined and shaped by their own preferences and was related to their history, instead of believing in a deity of the others and isolating from their own identities, found the environment they were looking for in paganism. The idolatry that gave the opportunity to acquire an unlimited number of deities allowed tribes to choose their own idols. The tribes, who determined the idols they would adopt, placed them in the regions where they lived or close to them, and after a while they thought of building a house for them. They took the Kaaba as model while building their own sacred places. As a result of the Kaaba-centred constructions, many structures whose names start with "Kaaba" or "Bayt" in Islamic sources have emerged. While they accepted the Kaaba as a prototype, they were not only influenced by architecture, but also borrowed elements of belief, worship and ritual. At first, the square structure was roughly imitated, and then it was copied down to the smallest details, down to the steps, doors, ceilings and covers in the outbuildings of the Kaaba. Religious services such as sacrifice, shaving, circumambulation, ihram, and gifts were imposed without compromise to those who went there for pilgrimage or umrah. Some of the most well-known examples of this are the altars with the idols of Lat, Bussa and Manât. As understood from the available information, the effect of the Kaaba on other structures reveals itself clearly. However, sufficient information about them did not reach today due to the demolition and destruction of pagan temples with Islamic rule or the construction of new buildings on them. With this deficiency, it is easily possible to say that the Kaaba is exemplary in producing a building.

Keywords: History of Religions, Kaaba, Temple, Sanctuary, Place.

Giriş

Kâbe, tarihî bir yapı olarak, en az 4 bin yıllık geçmişi bulunan kutsal bir mekândır. Kur'an-ı Kerîm'de yeryüzünün ilk Beyt'i olduğu bildirilen yapının tarihî konumu Hz. İbrahim'in inşasıyla/ihyasıyla¹ belirginleşmiş ve çok eski dönemlerinde var olduğu anlaşılan mabet insanlığın geçirdiği evrelere şahit olmuştur. Elbette ki bu uzun süreç içerisinde beşerî ya da ilahî dinlerin etkisinde kalmış ve yapı kutsallık noktasında yegâne olmasıyla da birçok yapıyı etkilemiştir.

Bir etki-tepki sürecinin aktörü olduğu anlaşılan Kâbe'nin bu özelliğinin net bir şekilde ortaya konulmasında tarih ilminin yöntem ve metotlarının kullanılmasının yeterli olmayacağı aşikârdır. Kutsal mekânların çok yönlü etkilerini tespitinde Sosyal Bilimler içerisinde neşet eden Din Fenomelajisi'nin kutsal, kutsal mekân ve zaman kavramlarına yüklediği mana ve bunları değerlendirmede kullandığı metotları hesaba katılmalıdır. Henüz genç sayılabilecek bu disiplin, herhangi bir dinin veya mekânın tarihsel gelişimiyle ilgilenmek yerine kutsal zaman, mekân, ritüel ve inanç bakımından dinlerin ortak noktalarını bulmaya çalışır.²

İnsanlık tarihiyle özdeş kabul edilen din, fıtrattan gelen inanma güdüsünü karşılayan, hayatı şekillendiren bir olgudur. Dini anlamlı kılan temel öge ise kutsal inancıdır. Derin bir dinî saygı uyandıran, uğrunda can verilecek kadar değer atfedilen, biricik, yegâne, mukaddes, tabiatüstü gerçekliği bulunan ve karşı çıkılmaması gereken aşkın nitelik olarak kabul edilen kutsal, dinlerin asıl unsurudur.³ Kutsalın zaman, mekân, eşya, insan, hayvan ve olay üzerinde tezahür etmesiyle dünyevî manada kutsallık algısı da başlar.

Tüm dinlerde kutsalın görünen ya da bilinen şeyler üzerine sirayeti söz konusudur⁴ ve bu yönüyle mekânlar birbirine denk değildir. Eliade'nin ifadesiyle "Dindar insan nazarında mekân türdeş değildir."⁵ Bir mekâna kutsallık atfedip, onun diğer yerlerden ayrı tutulması geleneği farklı varyantlarıyla tüm dinlerde mevcuttur. İlahî dinlerde yüce yaratıcının işaret ettiği, değer verdiği veya dinin elçisinin hayatıyla ilişkili yerler; kültlerde ise putların koruma altına alındığı veya ölmüş ataların kabile fertlerine görüldüğü tapınaklar kutsal alanlardır ve

¹ Bakara, 2/127.

² Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1993), 13.

³ İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2000), 445.

⁴ Mircea Eliade, *Sacred And Profane: The Nature of Religion*, çev. Willard R. Trask (New York: Harcourt Brace Jovanovich/Harvest Book, 1959), 11.

⁵ Eliade, *Sacred And Profane*, 20.

diğer yerlerden farklıdır. Nitekim Babilonya ve Asurlular'ın kutsal için inşa ettikleri Ziggurat adını alan yüksek yapılar tanrının yeryüzüne inerken dinlendiği mekânlar olarak görüldüğünden sıradan mekânlardan farklıdır.⁶

Kutsal mekânların gizli güçler tarafından korunduğu fikri hâkim olduğundan ilk zamanlardan itibaren kutsalın yakınında veya içinde yaşamak niyetiyle tapınak ve mabetlerin etrafı yerleşim alanı olarak tercih edilmiştir.⁷ Fakat kutsal mekânın etrafında yaşamaya güç yetiremeyenler ya farklı bir kutsala yönelmiş ya da kutsal kabul edilen mekânın tesirinden kurtulamayıp taklidini yapmaya çalışmışlardır. Yeni dinî mekânın üretiminde eskilerin örneği kaçınılmaz olmuştur. Bir kurum olarak tapınağın ve onunla ilişkilendirilen kültün böyle bir devamlılığın en ilginç örneklerinden birisini oluşturduğuna inanan Lundquist, Yakın Doğu'daki mabetler arasında benzerlik olduğunu düşünür. Zamana, mekâna ve kültürel benzersizliğe bakılmaksızın ortak "desenlerin" tüm eski mabetlere uygulanabileceğini iddia eder ve farklı açılardan yapılar arasındaki benzerliği ortaya koymaya çalışır.⁸

Mekânın üretimi veya tesiri Kâbe özelinde incelenmesi gereken bir konudur. Zira Hz. İbrahim'in Kutsal Kâbe'yi inşa ederken eski Irak'taki ibadethanelerden ve Zigguratlardan mimarî yönden etkilenmiş olabileceği iddiası ortaya atılmıştır. Diğer taraftan Kâbe prototipinin Mekke'de belirmesinden sonra "Sindâd Kâbe'si", "Beytürrabe", "Kâbetü Negrân" ve "Kâbetü Yemen"⁹ şeklinde tasniflerin oluşması mekânlar arası etkileşimin olabileceği tezini güçlendirmiştir. Ancak isim benzerliklerinden veya Lundquist yaptığı gibi mimarî kalıntılardan hareketle karşılaştırmalı yaklaşım yapılması tatmin edici olmayabilir. Bu çalışmada ikna edici veriler elde etmek için Kâbe başka yapılarla karşılaştırılırken kültürel sürekliliğe karşı süreksizlik ifade eden kriterler gözetilerek yapı tarihi perspektif, inanç, ritüel ve mimarî açılardan değerlendirilecektir.

⁶ Salim Öğüt, "Harem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/127.

⁷ Eliade, *Sacred And Profane*, 12.

⁸ Bk. John M. Lundquist, "What is a Temple?: A Preliminary Typology", *From Temples in the Ancient World: Symbols and Ritualism* (1994), 83-11.

⁹ İbrahim eş-Şerîf, *Mekke ve Medine*, 143.

1. Kutsal Mekân Bakımından Ziggurat-Kâbe ve Yapılar Arası Etki İddiası

1.1. Zigguratın Tanımı ve Özellikleri

Mezopotamya'da yaşayan milletlerin dillerinde "Tanrıdağı", "yüksek mekân" ve "yükseltilmiş yere kurulan" manalarına gelen Zigguratlar,¹⁰ tespit edildiği kadarıyla ilki M.Ö. 5 binli yıllarda¹¹ ve sonuncusu M.Ö. 5. asırda inşa edilen daha çok Ön Asya topluluklarından Sümer, Akad, Asur ve Bâbillilere ait tapınaklardır.¹² Mezopotamya vadisine ve Batı İran platosuna has olan bu yapılar, şehirlerin ve ülkelerin başyapıtlarıdır.¹³

İlk başlarda anıt mezarı olarak inşa edilen Zigguratların bir müddet sonra tapınak hüviyeti almış olmaları üzerinde durulur.¹⁴ Çünkü Eski Mezopotamya uygarlıkları, her şehir devletinin kendi koruyucu tanrısına ait olduğuna ve şehirlerin yönetiminin tanrılar tarafından bir krala verildiğine inandıklarından onların mezarlarının güvende olacağı mezarla inşa etmişlerdi. Kralla tanrılar arasındaki yakın ilişkiyi hesaba katarak tanrıların yeryüzüne indiklerinde bu mekânları tercih edeceğine düşünüldüğünden¹⁵ mezar olarak inşa edilen yapıların tepesine dört köşeli mekânlar kurup, zamanla buraları tapınma unsurları haline dönüştürmüşlerdir. Koruyucu tanrıların onurlandırmak isteyen Sümerler, heykellerle süslenmiş anıtsal Zigguratlar tasarlamaya gayret etmişlerdir.¹⁶

Zigguratların hepsi aynı değildi. Geneli dikdörtgen, kısmen oval ya da kare platformlar üzerinde kurulsalar dahi en üst katmanda tanrılar için tesis edilen kült odası dört köşeliydi.¹⁷ İki ila yedi arasında değişen piramidal tabakaların son/teras katındaki kült odası tapınağın en kutsal alanlarıydı.¹⁸ Gökyüzüyle bağlantı noktası olarak kabul edilen odaya ulaşmayı sağlayan merdivenler ise yer ve gök arasında bağı kuran vasıtalar olarak algılanırdı.¹⁹

¹⁰ Andre Parrot, *The Tower of Babel*, çev. E. Hudson (London: SCH Press, 1955), 57.

¹¹ Bkz. Süleyman Âmir, *el-Irak fi't-târihi'l-kadîm* (Musul, Dâru'l-kütübi't-Tıba'a, 1993), 120.

¹² Benno Landsberger, "Sümerler", çev. Mebrure Osman Tosun, *Ankara Üniversitesi Dil ve Târih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1/5 (Temmuz-Ağustos 1943), 89; Hüveyde İhsan Kamil-Muhammed Yusuf Muhammed, "Simat ve Enmatü'l-İmaretü'd-Diniyye fi'l-İraki'l-Kadim", *Mecelletü'l-Melviyye li'd-Dirasati'l-Asariyye ve't-Tarih* 3/6 (2016), 166.

¹³ Kamil-Muhammed, "Simat ve Enmatü'l-İmaretü'd-Diniyye", 167.

¹⁴ İmad Abdülazim Ebu Talib, *Tarihü Iraki'l-Kadim* (Kahire: Mısru'l-Arabiyye, 2014), 147.

¹⁵ Hunt Courtney, *The History of Iraq* (London: Greenwood Press, 2005), 13.

¹⁶ Courtney, *The History of Iraq*, 15.

¹⁷ Yunus Emre Yıldırım, *Geç Kalkolitik Dönemden Erken Tunç Çağı Sonuna Kadar Mezopotamya Tapınaklarının Mimari Gelişimi ve Toplumsal Önemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

¹⁸ İmad Abdülazim, *Tarihü Iraki'l-Kadim*, 147; Kamil- Muhammed, "Simat ve Enmatü'l-İmaretü'd-Diniyye", 167.

¹⁹ Samuel Noah Kramer, *Sümerler*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002), 181.

Coğrafi koşullar sebebiyle Zigguratların hammaddeleri çoğunlukla elle yoğrulup güneşte pişirilen çamur tuğlalardı.²⁰ Güneşte pişirilen tuğlalar dış kısma, kerpiç dolgu malzemesi ise iç kısma konulurdu.²¹ Dıştaki malzeme, adına tapınak inşa edilen tanrının astrolojik özelliğine göre renklendirilirdi. Estetik gayelerle tapınakların iç ve dış mekânları süslenir, birbirleriyle paralel girinti ve çıkıntılarla, renkli süslemelerle, mozaikler ve çeşitli resimlerle mekân çekici hale getirilirdi.²²

Kozmik dağ inancı gereğince Zigguratlar genellikle yüksek tepelerin üzerine uzunlamasına kurulurlardı. Beşerî dinlerde dağlar ve yüksek noktalar, tanrılara en yakın alanlar olarak algılandıklarından, buralar kutsalın inşasında bariz simgeler olmuşlardı.²³ Nitekim Mısır'da yüksek noktalara inşa edilen kuleler tanrılarının yeryüzüne iniş kapısı olarak düşünülmüştü. Mezopotamya'da tanrılarının buradaki yüksek noktaya indiğini ifade etmek için kutsal şehrin adı Bâbil (tanrılarının indiği yer) olarak isimlendirilmiş ve dünyanın merkezi kabul edilmişti.²⁴

Yerel inancıya göre tapınağın planı ve ölçüleri tanrı tarafından krala açıklanırdı.²⁵ Fakat bu tür dinî mekânlarının dört köşeli ve ardışık yükselen yapılar olmaları bilinçli bir tercih kabul edilebilir. Astronomik gözlemlerin yapıldığı bu tür mekânlar, dünyanın dört bölgesine veya ana yönlere ve kutup yıldızı gibi çeşitli gök cisimlerine yönelikti. Zira Irak'ın eski sakinlerinden Ubaid Hanedanlığına ait tapınaklarında ana yönleri gösterme gibi bir gelenekleri mevcuttu.²⁶ Dört köşeli kutsal mekânların katmanlı yapıları, aynı zamanda, cennete doğru art arda yükseliş fikrini ifade etmekteydi.²⁷

Fonksiyon açısından, yüksek yapılar sayesinde tanrılarının insanlara yakın olduğuna ve tanrının yeryüzüne indiğinde buralarda dinlendiğine inanılırdı. Özellikle yılbaşlarında kendilerine tahsis edilen mekânlarda konakladığı düşünülürdü. Zigguratlar dağ yamaçlarına

²⁰ Kutsal Kitap, *Yaratılış*, 11/3-4.

²¹ İmad Abdülazim, *Tarihü Iraki'l-Kadim*, 147; Kamil-Muhammed, "Simat ve Enmatü'l-İmaretü'd-Diniyye", 171.

²² Abdullah Altuncu, *Sümerlerin Dini Tarihi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 79; İmad Abdülazim, *Tarihü Iraki'l-Kadim*, 147.

²³ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2003), 363.

²⁴ Muhammed Beyûmi Mehran, *Tarihü Iraki'l-Kadim* (İskenderiyye: Darü'l-Ma'rife, 1410/1990), 215. Hatta Babil'in birçok adı bulunmaktaydı ve bunların arasında "Göğün ve yerin temel evi", "Gök ile Yer arasındaki bağ" anlamları da mevcuttu. Bk. Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler* (Ankara: Gece Yayınları, 1992), 21.

²⁵ Lundquist, "What Is a Temple? A Preliminary Typology", 94.

²⁶ Hasan Paşa, *Tarihü'l-Fennü fi Iraki'l-Kadim* (Kahire: Mektebetü Nahdetü Mısriyye, 1956), 22-40.

²⁷ Eser-Kılıç, "Mezopotamya'nın İlk Kent Binaları (Tapınaklar) ve İşlevleri", 420; Yıldırım, *Mezopotamya Tapınaklarının Mimarî Gelişimi*, 24.

inşa edildiklerinden en tepede tapınağa ulaşmak için merdiven sistemi bulunurdu.²⁸ Sadece gözlem yapanların ve rahiplerin girdiği bu kutsal odalar, rahipleri sel, afet ve saldırılardan korumaya yönelik güvenli bölgelerdi.²⁹ Sosyal, ekonomik ve dinî yönleriyle ön plana çıkan Zigguratlar dinî törenlerin, bayramların, özel günlerin ve ibadetlerin sıklıkla icra edildiği mekânlardı.³⁰

Mezopotamya uygarlıklarında tapınak, bolluk ve refah ile ilişkilendirilip dokunulması yasak kutsal mekânlar olarak algılanırdı. Tapınağın yıkımı veya kaybı, tapınağın bulunduğu topluluk için felaket ve ölümcül olarak görülürdü.³¹

1.2. Kâbe'nin Tanımı, İnşası ve Ritüelleri

Arapçada küp şeklindeki dört köşeli, kare veya kareye benzer yapılar için kullanılan “ka'b”³² kökünden türeyen Kâbe, ismini yapısal özelliğinden alır. Çünkü Araplar, kareli, dört köşesi bulunan ve küpe benzeyen binalara kâbe derlerdi.³³ Kutsal Mekânlar fonksiyonları kadar, tarih sahnesindeki üstlendikleri rol ve etkiye bağlı olarak çeşitli isimler alabildiğinden Kâbe de birçok isimle anılmıştır. Eve benzemesinden dolayı Beyt,³⁴ etrafında cana kıymanın yasak olmasıyla Harem³⁵ gibi isimler olsa da en meşhur olanı Kâbe veya Kâbe-i Muazzama terkidir. Mekânın Kâbe ismini almasında ilahî bir etki var mıydı bilinmez; ancak dört köşesiyle ilgileri üzerine çektiği ve sembolize ettiği anlamlarla Arapların İslâm öncesinde beğenisini kazandığı ve bu dönemde yapısal özelliğine özellikle vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır. Taş devrinden itibaren dört köşeli yapıların dünyanın her bir köşesini temsil ettiği inancı,³⁶ yer ile göğü aynı düzlemde temsil etmesi ve dört temel yönü göstermesi bakımından işlevselliği bu tür yapılara olan ilgiyi arttırmış olmalıdır.

²⁸ Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, çev. Filiz Ofluoğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 2006) 105.

²⁹ Harry Sakz, *Azmetü Babil*, Arapça trc. Amir Süleyman (London: Müessetü'l-Kütüb, 1966), 74.

³⁰ Yıldırım, *Mezopotamya Tapınaklarının Mimarî Gelişimi*, 45-54.

³¹ Lundquist, “What Is a Temple? A Preliminary Typology”, 97.

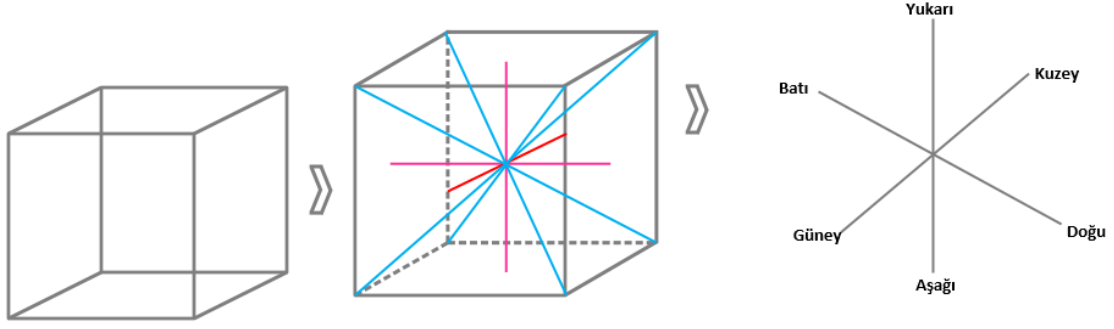
³² Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 1/207.

³³ Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, es-Sa'lebî, *Fıkhü'l-luğa ve sırrü'l-Arabiyye*, thk. Abdürrezzak el-Mehdi (Beyrût: İhyâü Turasi'l-Arabî,1422/2002), 25; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Avvad (Beyrût: Dâru İhyâü Turasi'l-Arabî, 2001), 1/211; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. Basım (Beyrût: Dârus's-Sadr, 1414), 1/718. Güney Arabistan'da putların bulunduğu “Bit” veya “Mahten”³³ (المختن) olarak ifade edilen yerler de Mekke'deki Kâbe ile aynı fonksiyona sahipti. Bk. Cevâd Alî, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, 4. Basım (Beyrût: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 3/190. Eski Yemen'de tapınak için kullanılan en yaygın iki terim *mhrm/hrm* ve *byt* idi. Bk. Maraqtan, “Sacred spaces in ancient Yemen”, 108.

³⁴ Bakara, 2/125.

³⁵ Mâide 5/2, 97.

³⁶ Lundquist, “What Is a Temple? A Preliminary Typology”, 92.



Şekil 1: Kâbe'nin şekli ve yönlerle bağlantısı³⁷

Kur'an-ı Kerim'de yeryüzünün ilk evi olduğu bildirilen Kâbe'nin³⁸ kim tarafından ve ne zaman inşa edildiği tarihçiler arasında tartışma konusudur. İlk dönem müelliflerinden İbn İshâk (ö. 151/768),³⁹ İbn Hişâm (ö. 218/833),⁴⁰ İbn Sa'd (ö. 230/845),⁴¹ Ezrakî (ö. 250/864),⁴² İbn Kuteybe (ö. 276/889),⁴³ Taberî (ö. 310/923),⁴⁴ Süheyli (ö. 581/1185)⁴⁵ ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)⁴⁶ buranın yapılışını Hz. Âdem'e kadar götürülen rivayetler aktarırlar. Adı sıklıkla İsrailiyatla anılan Vehb b. Münebbih'in aktardığı bilgiye göre Kâbe'yi ilk inşa eden Hz. Âdem'di. O, yeryüzüne indirildiğinde böyle bir bina üretmek durumunda kaldı.⁴⁷ Mekâna biraz daha kutsallık ve gizem atfetmek isteyenler ise burasını meleklerin inşa edip etrafında tavaf ettiklerini dile getirirler. Ezrakî'nin rivayetine göre Allah'ı Tealâ yeryüzünde ilk önce

³⁷ Hiba Alhawasli- Mohammad Reza Bemanian, "The Impact of Holy Kaaba Cubic Shape on The Incorporeal Space", *Journal of Islamic Architecture* 5/2 (2018), 106.

³⁸ Âl-i İmrân, 4/96.

³⁹ Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyli Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 94.

⁴⁰ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik Hasan b. Eyyub İbn Hişâm, *et-Ticân fi mulûki Himyer*, 2. Basım (San'a: Merkezu'd-Derâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347/1928), 17.

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/35.

⁴² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh Ezrakî, *Ahbâru Mekke vemâ cæ fihâ mine'l-â'sar*, thk. Rüşdi Salih (Beyrût: Dâru'l-Endülüs, ts.), 1/37.

⁴³ İbn Kuteybe Süheyli'nin iddiasına göre Hz. Âdem zamanında Kâbe insanların etrafında tavaf ettiği ve yakınında ünsiyet bulunduğu kırmızı yakuttan bir çadırıdır. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâş (Kâhire: Hey'etü'l-Mısıriyye, 1992), 559.

⁴⁴ Taberî'de binanın yapımını Hz. Âdem'in oğlu Şit'e izafe eder. Bkz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhü't-Taberî* (Beyrût: Dâru't-Turâs, 1387/1968), 1/162.

⁴⁵ Bkz. Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheyli, *Ravdâ'l-unûf fi tefsîri's-sîreti'n-nebevî li İbn Hişâm*, thk. Ömer Abüsselam (Beyrût: Dâru İhyaü't-Turâsi'l-Arabi, 1421/2001), 2/173.

⁴⁶ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/214.

⁴⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/39; Ebü'r-Rebî Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî (ö. 634/1237), *el-İktifâ' fi Megâzî Resûlillâh ve's-Selâseti'l-Hulefâ'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/32.

Kâbe'yi yarattı,⁴⁸ ardından Hz. Âdem Kâbe'yi yedi defa tavaf etti.⁴⁹ Ancak tarihçiler Hz. İbrahim öncesine götürülen rivayetleri İsrailiyat ürünü kabul ederek bu tarzdaki rivayetleri doğru bulmaz ve tamamını efsanevî anlatım olarak değerlendirirler. Zira bunlar İslâm öncesi döneminin anlatılarıdır. İslâmî dönem anlatıları ise daha çok mekânın Hz. İbrahim ile oğlu İsmâil tarafından inşa edildiğinden ve onların dualarından bahsederler.

Süreç içerisinde birçok defa yenilenen Kâbe'nin ilk banisinin kim olduğunu tarih ve arkeoloji verilerine bakarak netleştirmek mümkün olabilir. Üstelik miladî 4. asırdan itibaren netleşmeye başlayan Mekke tarihinin daha öncesi ise sınırlı ya da aralıklı birkaç bilgiden ibarettir. Bu bilgilerin büyük bir kısmı halk arasında yerel tasavvurlar olduğundan hepsini aynı anda doğrulamak veya reddetmek mümkün değildir. Tarih verilerinin eksikliğini gidermenin yollarından bir tanesi mekânda yapılacak arkeolojik kazılardır. Ne var ki Kâbe'ye duyulan aşırı kutsiyet sebebiyle hiçbir arkeolojik kazı veya analiz yapılamamaktadır.⁵⁰

Kâbe tarihindeki belirsizlik yapının diğer mabetler karşısında konumunu belirlemeye kâfi gelmediğinden başka dinamikleri esas almayı zorunlu kılmaktadır. Kâbe özelinde yapılacak bir karşılaştırmada mimarî veya iç ve dış mekân dizaynı kadar dinî semboller, kutsallık ifade eden törenler ve ritüel yerleştirmeleri süreklilik arz eden imgeler de esas alınmalıdır.

1.3. Ziggurat-Kâbe Arasındaki Etkileşim İddiası ve Değerlendirilmesi

Tarih boyunca Kâbeleri inceleyen Hâşim Abdülkerîm, Ziggurat-Kâbe arasında bir etkileşim olduğunu düşündüğünden "Hz. İbrahim, heykel, put ve kutsal nesnelere bolca üretildiği Ur şehrinde doğup büyümüş ve Allah tarafından Kâbe'yi inşa etmekle görevlendirildiğinde bu etki gün yüzüne çıkmıştı. Zaten Kâbe mühendislik açısından Zigguratların en üst katındaki mabetlere benzer. Zigguratlara benzer bir yapı inşa etmek isteyen Hz. İbrahim muhtemelen yeteri kadar malzeme bulamadığından Kâbe'yi tek katlı yapmak zorunda kaldı. Sadece binanın dış yapısına bakarak Hz. İbrahim'in Irak'taki mabetlerden etkilendiğini ve onlarda bulunan bazı müştemilatı veya ritüeli taşıdığını söyleyebiliriz."⁵¹ şeklinde bir iddiada bulunmuştur. Abdülkerîm'in iddiaları ilk bakışta makul gibi görünse de fenomenolojik açıdan incelenmeye muhtaçtır.

⁴⁸ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/32.

⁴⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/37.

⁵⁰ Yılmaz Can, "Kâbe", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 / 7 (Ağustos 1993), 67-92. 67.

⁵¹ Hâşim Abdülkerîm, "el-Ka'bât abre't-Târih", *Mecelletü İbhas Külliyyetü Terbiyyü'l-İslâmiyye*, 12/1 (2012), 511.



Resim 1: Ur Zigguratının günümüzdeki kalıntılarından görünüm.⁵²

Hız. İbrahim'in doğduğu Ur şehrinde M.Ö. 2112 yılında yönetimi ele geçiren hanedanlık⁵³ bölgede inşa edilen yapıların projesini de örnek alarak büyük bir inşaat başlattı ve Ay tanrısı Nanna'nın tapınağı olan büyük Zigguratı Ay'ın görünme açısını da hesaplayarak büyük bir kompleks üzerine kurdu.⁵⁴ Çocukluk ve gençlik dönemini Ur'da geçiren Hz. İbrahim'in bu büyük Zigguratı haberdar olması muhtemeldir. Kâbe'nin dikdörtgen yapısıyla Zigguratlara şeklen benzediği iddiası da kısmen makuldür. Çünkü Zigguratların tepesinde bulunan kare yapı ile aynı mimarî özellikteki Kâbe motifi benzeşmektedir. Kurban ve dua gibi dinî ritüellerin iki yapının ibadet hayatının bir parçası olduğu da bir gerçektir.

Abdülkerîm'in dikkatinden kaçmış olsa da Müslümanların Kâbe'yi dünyanın merkezi görmeleriyle Zigguratları "Kozmik dağın" merkezinde gören Mezopotamya uygarlıklarının⁵⁵ düşünceleri benzerdir. İlkel inançlarda dağlar, ilahlara en yakın mekânlar olarak görüldüğünden kutsalın tezahür ettiği mekânlar ile dağlarla ilişkilendirilir ve "Kozmik dağ" inancı şiddetle savunulur.⁵⁶ Evreni ayakta tutan dağlar, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki bağın

⁵² Mezopotamya'nın en büyük ve en iyi korunmuş zigguratlarından biri Ur'daki büyük Ziggurat'tır. Bkz. <https://www.khanacademy.org/humanities/ancient-art-civilizations/ancient-near-east1/x7e914f5b:neo-sumerian-ur-iii/a/ziggurat-of-ur>

⁵³ Michael Roaf, "Palaces and temples in Ancient Mesopotamia", in *Civilizations of the Ancient Near East*, Sasson Vol I (1995), 104; C. W. Ceram, *Tanrılar, Mezarlar ve Bilginler -Arkeolojinin Romant-*, çev. Hayrullah Örs, 10. Basım (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 310.

⁵⁴ Courtney, *The History of Iraq*, 19; İmad Abdülazim, *Tarihü Iraki'l-Kadim*, 147; Amelia Carolina Sparavigna, "A Ziggurat and the Moon", *PHILICA Article* (June 18, 2016), 618.

⁵⁵ Eliade, *Sacred And Profane*, 40.

⁵⁶ Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 22; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 360.

kurulduğu mekânlar olarak algılandığından kutsal görülen mabetler dağ motifine uygun olarak inşa edilirdi.⁵⁷ Kutsalın buralarda tezahürüyle üç kozmik yüzey (gök-yer ve yeraltı) bir araya gelerek göklerde tahtı bulunan tanrının evreni, kutsal mekân ve yerin altı aynı düzlemde bulunurdu. İşte bu nokta üzerine inşa edilen yapılar, inanç sahiplerine göre, dünyanın merkezindeydi.⁵⁸ İlahî dinlerde de benzer şekilde kutsal mekân düşüncesiyle inşa edilen yapılar, etrafında şekillenen şehirler ve kutsalın yeryüzüne iniş noktası olarak algılanırdı.⁵⁹ Ayrıca her iki yapıda ev tarzı inşa olmasıyla Bachelard'ın mekân tasavvurundaki dikey varlık düşüncesiyle örtüşür.⁶⁰ Ne var ki, birkaç açıdan iki yapı arasında bir ilişki kurmak mümkün olsa da detaylı incelendiğinde aralarında birçok açıdan farklılık ve zıtlıkların olduğu görülecektir.

İlk iddia normal bir bakış açısıyla makul gözükse de günün şartlarına ve Hz. İbrahim'in mücadelesine uygun düşmez. Ur şehrinde bulunduğu süre içerisinde putlara karşı duran ve vakit bulduğunda onları yıkan birisinin yıllar sonra benzer mekânı canlandırması makul bir davranış olamaz. Kâbe ve Ziggurat dört köşeli planlarıyla benzerlik arz etmekle birlikte kuruluş tarzı, amacı, yapısal ve işlevsel amaçlarıyla çok farklıdır. Şöyle ki Hz. İbrahim aldığı ilahî emir gereği (iddialara göre temeli daha önceden atılmış bir mekânı) Allah'ın dilemesiyle ibadet amaçlı yapmıştır. Zaten ilahî dinlerde iradî güç en yüce manada yaratıcıya aittir ve kutsalın belirleyicisi de bizzat kendisidir.⁶¹ Gizemli yapıları tam olarak çözülemese de Zigguratların planlayıcısı ise insan aklı olup, ilk ortaya çıkış gayeleri ibadet mekânı,⁶² tanrıların yurdu veya herkes için kutsal bir yer olmaktan çok buraya naaşı gömülen yöneticilerin ölü bedeni içindir.⁶³

Kâbe ile Zigguratlar şekil açısından benzeseler dahi yapı bakımından çok farklıdırlar. Öncelikle Zigguratlar iki ila yedi katlı yükseltileriyle güç ve azamet simgesiyken, Kâbe tevazuunun ve yüce yaratıcının göklerde değil de her yerde olduğunun işaretçiydi. Yedi katlı binanın her bir katı yedi büyük tanrıyı simgelemekteydi ve katların yüksekliğine bağlı

⁵⁷ Stolov, Yehuda, "Jewish Religious Narratives on Jerusalem and Their Role in Peace Building", *Religious Narratives on Jerusalem and Their Role in Peace Building*, Edt. Konstanze Von Gehlen, Jerusalem. 2009, 51

⁵⁸ Eliade, *Sacred And Profane*, 36.

⁵⁹ Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 360-361

⁶⁰ Bkz. Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman (İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996), 45.

⁶¹ İskender Oymak, "Akçadağ ve Çevresinde Kutsal Mekân Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2000), 446.

⁶² Courtney, *The History of Iraq*, 13; Altuncu, *Sümerlerin Dini Tarihi*, 78.

⁶³ Ceram, *Tanrılar, Mezarlar ve Bilginler*, 110.

olarak putların kutsiyet derecesi belirlemekteydi.⁶⁴ Kâbe'nin imarında ise böyle bir niyet güdülmemişti.

Yağmur ve şimşeklere karşı üzeri kapalı korunaklı Zigguratların tersine, Kâbe ilk inşa edildiğinde üstü açık dört duvarlı sade yapıydı. Kâbe yapı olarak civar dağlardan getirilen bazalt taşlarla örülmüştü, Zigguratlar ise dışı pişirilmiş tuğladan dolgu malzemesi kerpiçten mamul yapılarıdır.⁶⁵ Hz. İbrahim'in kerpiçin meşhur olduğu bir yerde ustalık öğrendiği farz edilse dahi onun taştan bina inşa etmesini beklemek uzak bir ihtimaldir.

İnanç ve ritüel bakımından iki yapı karşılaştırıldığında kurban ve dua açısından benzer olmaları söz konusu edilse de bunlar dinlerin birçoğunda, hatta en ilkel dillerde dahi ortak olan ibadetlerdir. Diğer türlü Kâbe'deki, tavaf, harem, himâ, ihram, hac merkezi ve hediye gibi ritüellerin hiçbirisi Zigguratlarda bulunmaz. Bu durum da iki yapı arasındaki bağlantıyı büyük oranda ortadan kaldırır. Zigguratlar "tanrılar için mesken yerleri oldukları ve her şehrin kendi koruyucu tanrısı" olduğu için halka açık ibadet veya törenler için yerler değildi. Neticede dinî fenomenlerden yola çıkarak Kâbe-Ziggurat karşılaştırılması yapıldığında Kâbe'nin inanç, ritüel ve mimarî açıdan orijinal bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Hz. İbrahim'in Ur'da doğması ve buradaki mimarî yapıdan haberdar olması iki yapı arasındaki tek bağlantı olarak durmaktadır.

2. Kâbe Figürünün Putperest Mabetleri Üzerine Etkisi

Arap Yarımadası'nda kuzey-güney istikametinde başlayan putperestliğin Hicaz bölgesine sirayeti Amr b. Luhay⁶⁶ ile başlatılır. Yeni dinî harekâta izin veren Amr, sıfırdan bir mekân tasavvuru yerine var olan kutsal mekânları dönüştürmeyi makul buldu. Muvahhit dinin sembolü olan Kâbe'yi merkeze alıp, çeşitli evsaflardaki putları yerleştirip, Tanrının yazın Taîf'teki el-Lât, kışın ise Havran'daki Uzzâ tapınağında hulûl ettiğini söyleyerek ilahların tezahür ettiği mekânların sayısını çoğalttı.⁶⁷

⁶⁴ Altuncu, *Sümerlerin Dini Tarihi*, 79.

⁶⁵ Ahmed Emin Selim, *Hadâratü'l-İraki'l-Kadim* (İskenderiyye: Dârü'l-Ma'rife, 2011), 387.

⁶⁶ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 8; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/100. Bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 11.

⁶⁷ M. Hanefi Palabıyık, "İslâm Öncesi Hicaz Putlarından/ Beytlerinden 'Zülhalesa'", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 171.

2.1. Putperest Mabetleri ve Özellikleri

Mekânı kutsama Arapların Kâbe'nin inşasıyla haberdar oldukları bir durumdu. Çeşitli vesilelerle politeizme kayan Araplar, putlara ibadet etme konusunu kendi menfaatleri doğrultusunda yönlendirerek Tagût (طواغيت) adı verdikleri puthâneler yaptılar.⁶⁸ Kutsalın içinde veya kutsallaştırılmış yapıların yakınında yaşama eğiliminin de bir sonucu olarak bu tür tapınakların sayısı zamanla çoğaldı.⁶⁹ Kutsalın inşasında Kâbe basit mimarîsi, Araplar arasında saygınlığı ve muhtemelen halk arasında dolaşan efsanevî anlatımların etkisiyle tercih edilen mimarî form oldu.

Putperestlerin Kâbe'den esinlenerek yaptığı binalar⁷⁰ genel hatlarıyla bilinmekle birlikte kutsal mekânlarının ayrıntıları tam olarak bilinmez. Çünkü tarihçilerin haberlerinde bu evlerin tasvirini tanımlayan ifadeler yoktur. Bir kısmının küp şeklinde mi yoksa başka şekilde mi olduğu da bilinmez.⁷¹ Köktenci bir bakış açısıyla hepsinin aynı olduklarını farz etmek yerine bunları aşağıda alfabetik bir sıralama ile tasnif edip, tarihi kayıtlar ve yeni arkeolojik keşifler eşliğinde incelemek gerekir. Kâbe formuyla bağlantılı olduğu düşünülen yapılar şöyledir:

a. Büssâ' (بِئْسَاء): Gatafân'ın liderlerinden Süleym b. Esed'in inşa ettirdiği ifade edilen bu kutsal mekân, Uzzâ putuyla birlikte zikredilir ve Zâtü Irk yakınlarında olduğuna dair işaretler bulunur.⁷² Gatafânlılar mabetlerini Kâbe'yle özdeşleştirmek için kasıtlı olarak "Büssâ" ismini seçmişlerdi.⁷³ Zira Büssâ' okunuş itibariyle Bekke/Mekke isimlerini andırmakta ve deveyi sağlamak için etrafında dolaşan köleyi ifade etmek için kullanılan "bess" fiili Kâbe'de yapılan tavaf eylemini çağrıştırmaktaydı.⁷⁴ Mekânın üretiminde Kâbe'yi örnek alan Zâlim b. Esed, Kureyş'in Safâ ve Merve ritüellerini canlandırabilmek adına buralardan bir taş alıp, Kâbe'ye olan mesafelerini de dikkate alarak bu mabede uygulamıştı.⁷⁵ Yine müstemilatı içerisinde Kâbe'deki kutsal su Zemzem türünde bir kuyu ve gökten indiğine inanılan bir taştan da

⁶⁸ Ebü'l-Münzir Hişam b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Kâhire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 2000), 33.

⁶⁹ Ahmet Güç, "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları- I* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 340.

⁷⁰ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 44; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/412.

⁷¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/412.

⁷² Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 15/454; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 8/99.

⁷³ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 15/223; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü kabâilü Arabü'l-kadîme ve'l-hadîse*, 8. Basım (Beyrût: Müessesetü Risâle, 1418/1997), 3/889.

⁷⁴ Şihabüddin Yâkut b. Abdullah Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2. Baskı (Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1995), 1/412.

⁷⁵ Bk. Palabıyık, "İslâm Öncesi Hicaz Putlarından/ Beytlerinden 'Zülhalesa'", 174.

bahsedilir. Hac için Büssâ'ya giden Gatafânlıların bu bina etrafında defalarca tavaf ettikleri ve kendi ürettikleri telbiyeleri söyledikleri dile getirilir.⁷⁶

b. Celsed (الجلسد): Kinde'nin ve Hadramut halkının taptığı bir puttur. Putun korunan bölgesi vardı. Himâ (حمى) olarak bildirilen bu bölgede davarlar ve koyunlar otlardı.⁷⁷

c. Didân Mâbedi (ديدان): Güney Arapları "Göğün Rabbi" (رب السماء) anlamına gelen "Ba'l Semen"'e (بعل سمن) tazimde bulunuyorlardı.⁷⁸ Büyük olasılıkla ibadetini Tedmürlülerden alınan bu put için "Didân" içinde bir tapınak inşa edilmişti. Tapınağa harem (الحرم) anlamına gelen Ahrem ve Ahrâm da deniyordu.⁷⁹

d. Fels (الفلس): Fels /Fülüs, Tay kabilesi ve Arapların önemli bir kesiminin tazimde bulunduğu putlardan birisiydi.⁸⁰ Tay ve civar kabileler ona hediyeler sunup, kurbanlar keserlerdi.⁸¹ Onun kutsiyetine sığınan kimse güvende olur ve dokunulmaz kabul edilirdi. Sığınan kimse ne suç işlerse işlesin mekânın hürmeti ve mülkiyeti hiç ihlal edilmezdi.⁸²

e. Gumdân (كعبة غمدان): Yemen'in San'a kentinde kraliyet sarayı olarak inşa edilen Gumdân,⁸³ putlara ev sahipliği yapan bir mekândı. Yüksekliği ve en son katındaki meclisiyle ön plana çıkan saray, Irak'taki Zigguratları çağrıştırmakla birlikte dört köşeli yapı olmasıyla Kâbe'yle dolaylı olarak ilişkilendirilebilir. Panteonunun bir şubesi olduğu düşünülen Gumdân'ı Sebe kralının Zühre (Venüs) adındaki ilah adına yaptırdığı⁸⁴ ve Himyerlilerin taptığı Nesr putunun burada olduğu söylenir.⁸⁵ Sebe dilindeki bir yazıtta (Ja 577/17), Me'rib ve San'a mabetleri *mhrm* olarak tanıtılır.

⁷⁶ Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî, *Merâsîdü'l-ittilâ' ulâ esmâ'î'l-emkine ve'l-bikâ'* (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1412), 1/195; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 8/99.

⁷⁷ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/151; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/280.

⁷⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/120.

⁷⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/315.

⁸⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dâru'l-Alemî, 1409/1989), 3/984; İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 15; Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Saka-İbrahim Abyârî (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955), 1/87; İbn Sa'd; *Tabakât*, 1/243; Mehmet Azimli, "Fils", *Cahiliye Araçlarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 277.

⁸¹ Ebû Cafer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *Kitâbü'l-muhabber*, thk. Elisa Lichtenstadter, (Beyrût: Dâru'l-Âfakü'l-Cedîde. trz), 316; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/260.

⁸² Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/278-280.

⁸³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 318; Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/210.

⁸⁴ Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 2/255; Ebü'l-Feth Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Kahire: Müessesetü Halebî, ts.), 3/78; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Tefsîr-i kebîr mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyau Turâs, 1420/2000), 2/346; Bekrî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, 1/171.

⁸⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Habîb İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. Elisa Lichtenstadter (Beyrût: yy. ts.), 317; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/264.

f. **Karye Mâbedi (قرية الفاو):** Kinde devletinin başkenti Karyetü'l-Fâv'da 1981 yılında Riyad Üniversitesi'nden bir grup araştırmacı dört köşeli mâbedi keşfettiler. Yönü güneye bakan tapınak kutsal oda, hediyelerin sunulduğu mekânlar, avlular şeklinde dizayn edilmiş komplike bir yapı olup, taş, kerpiç, kireç ve başka inşaat malzemeleri kullanılarak inşa edilmiştir. İlginç olanı ise tıpkı Kâbe'nin ilk hali gibi tavanı olmayan açık hava tapınağıydı.⁸⁶

g. **el-Lât Evi/Beytürrabbe (بيت اللات):** Milattan önce Kuzey Arabistan'da ruhaniyeti adına birçok tapınak inşa edilen el-Lât, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde etkinliğini Taîf'te adına inşa edilen mekândan⁸⁷ aldığından Hicaz menşeli bir put olarak değerlendirilir. Coğrafi anlamda Kâbe'ye çok yakın bir mevkie kurulan kült merkezi mekân, dinî ritüel ve saygınlık bakımından Kâbe'yle kıyas edilebilecek benzerliğe sahipti. Kâbe'yle yakın ilişkisi ismiyle başlatılabilir. el-Lât kelimesinin kökeni muhtelif olmakla birlikte teoriler arasında Lât'ın Allah ismi celilinden müştak olduğu iddia edilir.⁸⁸

Dört köşeli bir kaya parçası/işlenmiş mermer olarak tasvir edilen el-Lât sunağı üzerine inşa edilen mabet, şekil itibariyle Kâbe'ye benzerdi.⁸⁹ Kâbe motifinde olduğu gibi binanın giriş-çıkışında kullanılmak üzere taş bloklar arasına dizayn edilen kapı ayrıntısı mevcuttu. Binanın içerisinde Lât'a sunulacak hediyelerin muhafaza edildiği bir alan da vardı.⁹⁰ Perdedarlık görevinin de tahsis edildiği mekânın dış cephesi⁹¹ aynen Kâbe gibi örtüyle kaplanır, yılda bir kez ve büyük bir ihtimalle de törenle değiştirilirdi.⁹² Harem olan bir vadisi ve himâsı vardı.⁹³ Orada ağaç kesmek, avlanmak yasak olduğu gibi buraya sığınan insanlar emniyette olurlardı. Belirli dönemlerde düzenlenen hac ziyaretlerindeki tavaf⁹⁴ ve telbiye ritüelleri de Kâbe'ye

⁸⁶ Burhaneddin Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm: et-Tarihü'l-İktisadi - el-İctimai - es-Sekafi - ve's-Siyasî* (Beyrût: Dâru'l-Farabi, 2001), 423.

⁸⁷ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/5. Bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Döneminde Lât Kültü", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 25-56; Mahmut Kelpetin, "Hicaz Bölgesinin Meşhur Putları: Lât, Menât ve Uzzâ", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 63-83.

⁸⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Müessesetü Risale, 1420/2000), 13/182.

⁸⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/126; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/5; Mahmud Şükri Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb fi mârifet-i ahvâli'l-arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eş'ârî, 2. Basım (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/202.

⁹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/228.

⁹¹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/5.

⁹² Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/5; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/229. Ayrıca Bk. Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Döneminde Lât Kültü", *Cahiliye Araştırmaları İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 71.

⁹³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/414.

⁹⁴ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/5.

benzerdi.⁹⁵ Pek çok açıdan Kâbe'yi kendilerine idol yapan Taîfliler, Mekke'deki kutsal evin benzerine sahip olduklarını dillendirir ve buraya Beytürrabbe derlerdi.⁹⁶

h. el-Makah (المكة): Modern adı Mahrem-Belkıs olan tapınak Sebeliler tarafından M.Ö. 1. bin yılın başlangıcında inşa edilmiştir. Sebelilerin en büyük tanrısı el-Makah adına kurulan mabet, ana ibadet merkezi ve dolayısıyla antik Yemen'de kutsal mekân ve kutsal zaman kavramlarının temel odak noktası olmuştur. Avâm tapınağı, A'yı simgeleyen el-Makah ile ona tapan Sebe halkı arasındaki iletişimin merkeziydi.⁹⁷ Tapınak ilk yapıldığında nispeten basit olsa da 1500 yılı aşkın sürede küçük bir tapınaktan devasa bir komplekse dönüşmüştür. Son büyüklüğü yaklaşık 15.000 m² olduğu söylenmektedir.⁹⁸ Me'rib yerleşkesine 3,5 km uzaklıkta inşa edilen Avâm kompleksi odalardan, kare şeklindeki üstü kapalı sütunlu avludan, üzeri açık oval tapınaktan,⁹⁹ mezarlıklardan ve geniş koridorlardan oluşuyordu. Yakın zamanda keşfedilen bir yazıtta "Avâm'daki el-Makah arazisi" olduğundan bahsedilir. Bu arazi ekili alanlar, hurma bahçeleri ve muhtemelen bir pazar oluşturuyordu ve Me'rib güney vahasının doğu tarafında büyük bir kısmını kaplamaktaydı.¹⁰⁰

Eski Yemen'deki en önemli hac ziyareti el-Makah için düzenlenir ve Avâm tapınağında bir geçit töreniyle yapılırdı. Hac her yıl Zū-Abhay/Zilhicce ayında yapılırdı.¹⁰¹ Tavaf hakkında somut bir kanıt bulunmasa da oval şekildedeki devasa yapı tavaf alanının bir parçası olabilir.

1. Menât (مناة): Sâmi ulusların yaşadığı bölgelerde farklı isimlerle anılan Menât, ruhaniyeti Arap Yarımadası'nın farklı bölgelerinde hulûl eden dişi tanrıçaydı.¹⁰² Kur'an âyetleri nazil olduğu sırada Menât'ın en meşhur tapınağı Mekke ile Medine yolu üzerinde Medine'ye 7 mil (15 km) uzaklıkta Müşellel bölgesinin Kudayd mevkiindeydi.¹⁰³ Kozmik dağ anlayışına uygun yüksek bir yere konulan ve Güneş'e izafe edilen puta tıpkı Kâbe'ye benzer tarzda bir mabet inşa edilmişti.¹⁰⁴ Evs kabilesi, Hazrec kabilesi, Mekke'de, Medine'de ve komşu bölgelerde

⁹⁵ İbn Kutrub, *el-Ezmine*, 39; Âtik b. Gays el-Belâdî, 271.

⁹⁶ Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/202; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/25.

⁹⁷ Philip K. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 91; Maraqtan, "Sacred spaces in ancient Yemen", 112.

⁹⁸ Maraqtan, "Sacred spaces in ancient Yemen", 115

⁹⁹ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 420.

¹⁰⁰ Maraqtan, "Sacred spaces in ancient Yemen", 113.

¹⁰¹ Maraqtan, "Sacred spaces in ancient Yemen", 112.

¹⁰² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/85; İsrail Balcı, "Kur'an'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât", *Cahiliye Araçlarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 102.

¹⁰³ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 13; Vâkîdî, *el-Meğâzi*, 2/870; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/85; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/125. Kelpetin, burasının daha uzakta olduğunu düşünür. Bk. Kelpetin, "Hicaz Bölgesinin Meşhur Putları: Lât, Menât ve Uzzâ", 74.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 22/524.

oturan herkes ona saygı gösterir, kurbanlar ve hediyeler sunardı.¹⁰⁵ Şekil olarak Kâbe'yi anımsatan yapı fonksiyon ve dinî ritüeller bakımından da Kâbe'nin alternatifiydi. Kâbe'de olduğu gibi kutsallık atfedilen harem alanı tahsis edilmiş ve buraya sığınanlar güvende kabul edilmişti.¹⁰⁶ Hatta tapınağa sunulan hediyeler için ayrıca bir oda yapıldığı ve hediyelerin burada muhafaza edildiği söylenir.¹⁰⁷

Medineliler hac veya umre yapacakları zaman önce Menât için ihrama girer, ilk tavaflarını Kudeyd'de yaparlardı.¹⁰⁸ Burada icra ettikleri ibadetlerin bir kısmını Kâbe'de yapılanlara denk sayar, böylelikle haccın rükünlerini eksik yaparlardı.¹⁰⁹ Sonra Kâbe'yi ziyarete yönelirler ve tavaf ederken Menât'ı ululayan telbiyeleri söylerlerdi.¹¹⁰ Vakfelerde herkesle birlikte dururlar, fakat başlarını tıraş etmezlerdi. Tavafı bitirdikten sonra Menât'a gelirler, başlarını bu putun yanında tıraş ederler ve orada dururlardı. Bu son hareket olmaksızın haclarını tamam saymazlardı.¹¹¹

j. Negrân Kâbesi (كعبة نجران): Negrân şehrinde söz sahibi olan Mezhic kabilesi Yeğûs putuna tapmaktaydı ve onun ruhaniyetine ayinler düzenlemeyi adet edinmişlerdi.¹¹² Buradaki diğer kabilelerde Zülhalesa ve Vedd putuna veya dilek ağacına benzer tarzda hurma ağacına tazimde bulunanlar da mevcuttu. Çoğulcu ilah anlayışları neticesinde Negrân halkı şehrin yakınındaki bölgelere tapınaklar yaptılar. Bu niyetle Benî Abdülmudân b. Deyyan Kâbe'ye benzer bir şekilde kare ve yeryüzünden yüksekte bir bina inşa ettiler. Tıpkı Kâbe gibi insanlar buraya merdivenler vasıtasıyla ulaşmaktaydı.¹¹³ İnsanlar buraya hacceder ve tavaf yaparlardı. Has'âm kabilesinin tamamı haram aylarda Kâbe'ye değil Negrân'a gelirlerdi. Binanın etrafına çok sayıda ağaç dikmiş ve binanın duvarları ile çatısını kıymetli mücevherlerle tezyin etmişlerdi.¹¹⁴ Şekli ve insanların onu çok yüce tutulmasıyla "Kâbetü Negrân" şeklinde isimlendirilirdi.¹¹⁵

¹⁰⁵ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 13; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/85; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/125.

¹⁰⁶ Balcı, "Kur'an'da Adı Geçen Üç Puttan Birisi: el-Menât", 102.

¹⁰⁷ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 27.

¹⁰⁸ Nesâî, "Menasikü'l-Hac", 168.

¹⁰⁹ Müslim, "Hac", 263.

¹¹⁰ İbn Kutrub, *el-Ezmine*, 39.

¹¹¹ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 14; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/125.

¹¹² İbn Habîb, *Muhabber*, 318.

¹¹³ Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz Bekrî el-Endülüsî, *Mu'cem mâ ista'cem min esmâ'il-bilâdi ve mevâdi* (Beyrût: Â'limü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/603.

¹¹⁴ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 44; Bekrî, *Mu'cem mâ ista'cem*, 2/603.

¹¹⁵ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 44; Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1889), 133.

İbnü'l-Kelbî'nin Negrân Kâbe'sinin bir binadan ziyade 300 tabaka deriden inşa edildiğini söylemesi¹¹⁶ daha ilginçtir. Zira Hz. Âdem döneminde Kâbe'nin kırmızı yakuttan bir çadır¹¹⁷ olduğundan bahsedilmesiyle bu yapı arasında bir bağ kurulabilir. Belki de halk arasında dolaşan efsanevî anlatımlardan etkilenen Negrân halkı Kâbe'nin ilk halini yapmakla övündükleri bir bina inşa etmişlerdi.

k. Riâm/Riyâm (ريام / ريام): Şefkatli davranmak anlamına gelen raeme fiilinden türemiş müennes bir isim olan Riâm,¹¹⁸ Himyer krallarının San'a'da inşa ettiği tapınaktı. Hemdânî, Riâm b. Nehfen b. Hemdan sebebiyle burasının Hemedân'ın bir evi olduğu görüşündedir.¹¹⁹ Yemen halkı buraya saygı gösterir, kurban keser, tavaf eder ve benzer işleri yaparlardı¹²⁰

l. Rudâ (رضى/رضاء): Temîm kabilesinden Benî Rebîa b. Ka'b b. Sa'd b. Zeydümenât'a ait bir beyt/put eviydi. Müstevgir b. Rebîa İslâm geldikten sonra bu şekli ve ibadet ritüeli tam olarak bilinmeyen bu evi yıktı.¹²¹

m. Suayr (سعير): Suayr, Aneze'nin putudur. İnsanlar ona hac yapar, etrafında tavaf eder ona kurbanlar keserlerdi.¹²²

n. Sin İlahının Kâbesi (كعبة الأله سين): Hadramutluların yaşadığı Mezb/Mezâb şehrinde Ay'ı simgelemesi için miladi 4. asırda Sin ilahına bir kare şeklinde olduğu düşünülen bir tapınak inşa edilmişti.¹²³

o. Kâbetü Şeddâd (كعبة شداد/سنداد): İyâd kabilesinin saygı duyduğu bir puttu. Onlar Tihamede yaşarken Mudar ve Rebîa kabileleriyle kavgaya tutuştuklarında Irak'a gittiler. Basra ve Kufe arasındaki Sindâd'da¹²⁴ Kâbelerini inşa ettiler.¹²⁵ Onu tavaf eder ve etrafında ibadet ederlerdi. Beytullah gibi aziz görür ve "Kâbetü Şeddad" derlerdi.

ö Uzzâ-Sukâm Mâbedi (سقام): Uzzâ,¹²⁶ Arapların uzun süredir tanıdığı, ilk zamanlar kuzey bölgelere, sonraları Hicaz bölgesine sirayet eden dişi tanrıçaydı. Lât ve Menât'ın annesi olarak tasavvur edilen bu puta olan ilgi ve saygı fazla olduğundan birkaç noktada kült merkezi

¹¹⁶ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 5/268; Ahmed İbrahim eş-Şerîf, *Mekke ve Medine fi'l-cahiliyye ve ahdi'r-Rasûl* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1985), 144.

¹¹⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/41.

¹¹⁸ Süheylî, *Ravdû'l-unûf*, 1/182.

¹¹⁹ Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Ya'kûb el-Hemdânî, *Sifatü cezîretü'l-Arab* (Leiden: Brill, 1884), 3/109.

¹²⁰ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 11-12; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/87; Bekrî, *Mu'cem mâ ista'cem*, 4/1396.

¹²¹ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 30; İbn Hişâm, 1/87; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/50.

¹²² Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/222; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/277; Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/210.

¹²³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 3/161-162.

¹²⁴ Bekrî, *Mu'cem mâ ista'cem*, 1/204.

¹²⁵ Hemdânî, *Sifatü cezîretü'l-Arab*, 1/171; Bekrî, *Mu'cem mâ ista'cem*, 1/68; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/266

¹²⁶ Adem Apak, "Uzzâ", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 111.

yapılmıştı. Uzzâ'ya dair farklı anlatıları dikkate alan Apak, Hicaz bölgesinde onun ruhaniyeti iki noktada tecelli ettirildiğini düşünür.¹²⁷ Birincisi Gatafânlılar'ın saygı duyduğu ağaçtan (semüre),¹²⁸ diğeri ise Kureyş ve Kinane kabileleri için bir puttan ibaretti. Gatafânlılar onun için bir ev yapmış¹²⁹ ve kurban sunmak için bir sunak (Gabgab) tahsis etmişlerdi.

Uzzâ tanrıçasını ilah edinen Kureyş ve Kinâne, Mekke'den Irak'a çıkışta sağda, Huraz isimli bir vadideki Sukam isimli dağ yarığına bir tapınak yaptıkları da bilinir.¹³⁰ Tapınağın Kâbe'ye benzetilmesine dikkat edilmişti.¹³¹ Zalim b. Es'ad edindiği dile getirilen Uzzâ Kureyş'in en büyük putuydu, onu ziyaret ederler, ona hediyeler sunarlar, Gabgab adı verilen mekânda kurbanlar keserlerdi.¹³² Hacılar, Kâbe'den sonra Uzzâ'ya gelirler, onu tavaf ettikten sonra ihramdan çıkarlar ve yanında bir gün kalırlardı.¹³³ Burası Kâbe'nin kutlu bölgesi gibi kutlu olmuştu.¹³⁴

p. Ukaysir (بيت الأقيصر): Kudâa, Lahm, Cüzam, Âmile ve Gatafân kabilelerinin Suriye boylarında Şam'ın eteklerinde el-Ukaysir isimli putlarına inşa ettikleri mekândı.¹³⁵ Arapların bir kısmı ona haccederler, yakınında başlarını tıraş ederlerdi.¹³⁶ Tıraş bittiğinde Yemenî kabilelerin âdeti üzere her bir avuç dolusu saç demetini sunağa atarlardı.¹³⁷ Saçları ile beraber bir tere (eski ölçü birimi) un da bırakırlardı.¹³⁸

r. Ukaz Mâbedi (معبد عكاظ): Cihar, Hevazin kabilesinin putlarından biriydi yeri de Ukaz'daydı.¹³⁹ Şekli tam olarak bilinmeyen Ukaz mabedine panayır mevsimi boyunca buraya insanlar gelir, hac ziyareti için niyetlenir, buradaki taşları tavaf edip telbiye getirirlerdi.¹⁴⁰

s. Vedd Mâbedi (معبد ود): Vedd, Kelb kabilesinin Dümetülcendel'de erkek savaşçı suretinde tasvir ettikleri,¹⁴¹ tanrıydı.¹⁴² Main'in büyük tanrısı Vedd, aynı zamanda Semûd ve Lihyan gibi

¹²⁷ Apak, "Uzzâ", *Cahiliye Araplarının İlahları*, 111.

¹²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/83.

¹²⁹ Kehhâle, *Mu'cemü kabâil*, 3/889.

¹³⁰ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 18; Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/204.

¹³¹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/116.

¹³² İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 18; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/84.

¹³³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/126.

¹³⁴ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 19.

¹³⁵ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 38; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 1/238.

¹³⁶ Kehhâle, *Mu'cemü kabâil*, 3/889; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 8/99.

¹³⁷ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 48; İbrahim eş-Şerîf, *Mekke ve Medine*, 143; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/275.

¹³⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/275.

¹³⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/282.

¹⁴⁰ İbn Kutrub, *el-Ezmine*, 39.

¹⁴¹ Korkut Dindi, Nûh (as) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yegüs, Yeük ve Nesr", *Cahiliye Araplarının İlahları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 204.

¹⁴² İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 8; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 5/366.

diğer Arap kabilelerinin tanrısıydı. İslâm ortaya çıktığında Hicaz'ın en büyük putlarından biriydi. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Nûh devrinde tapınılan diğer putların isimleriyle birlikte geçmektedir.¹⁴³ Vedd'in tapınağı, hizmetçileri ve müntesipleri vardı. Vedd putuna tahsis edilen mabet İslâm'la yıkılmıştır.¹⁴⁴

ş. Zi Gâbe Evi (بيت ذي غابة): Zi Gâbe, Ay'a tapan Lihyanoğulları birinci ve en büyük tanrılarındandır. Ay'ın yıldızlar gibi gündüzün kaybolup gece beliren yönünü esas alarak erkek şeklinde tasavvur ettikleri puttu.¹⁴⁵ Zi Gâbe için Hısn mabedini inşa etmişlerdi.¹⁴⁶ Didân'da kurulan tapınak kentin ortasındaydı ve içerisinde bir su havuzu izleri vardı.¹⁴⁷ Kalıntılardan anlaşıldığı kadarıyla inananlar, dinî ayinleri yerine getirmeden önce onunla abdest alır veya vücutlarının bir kısmını arındırmak için yıkarlardı.¹⁴⁸

t. ZülKa'bât (ذو الكعبات): Rebâa, Bekir b. Vâil ve İyâd mensuplarının etrafında tavaf ettikleri kare şeklindeki yapı,¹⁴⁹ kabilelerinin hac merkeziydi.¹⁵⁰ Ancak tarihçiler bu tapıntan ve içindeki putlardan bahsetmemiştir.¹⁵¹

u. Zülhalesa (ذو الخلة): Beyaz bir kristal taşın üzerine işlenen taç formundaki Zülhalesa, Mekke ve Yemen arasındaki farklı noktalarda ruhaniyetini yansıtan sunakları bulunan, ancak kült merkezi Mekke'den yedi gecelik uzaklıkta (200 km), Serat dağlarının yamacında dört köşeli mabetti.¹⁵² Kâbe'ye nazire olsun diye eş değer özelliklerde inşa edilen mabedin üretimiyle Mekke'deki Kâbe Kâbetü'ş-Şâmiyye (Kuzey Kâbe), burası ise Kâbetü'l-Yemâniyye (Güney Kâbe) olarak adlandırıldı.¹⁵³ Harem vafısı bulunan mabede Arapların bir kısmı saygı gösterir, hediyeler takdim eder ve kurbanlar sunardı.¹⁵⁴ Kâbe'de hac etmeyip ruhaniyetine inandıkları Zülhalesa'ya yönelirlerdi.

¹⁴³ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/292.

¹⁴⁴ Muhammed İbn Habîb el-Bağdâdî, *el-Münnemmak fi ahbârî Kureys*, thk. Hurşîd Ahmed Fâruk (Beyrût: 'Alimü'l-Kütüb, 1405/1985), 327; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 5/368; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/255; Yavuz. XLII/589.

¹⁴⁵ İdhâm Hasan Ferhân el-Azâvî, *İbâdetü'l-Felekiyye inde'l-Arab kable'l-İslâm* (Irak: Dâru Gaydâ, 1436/2015), 105.

¹⁴⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 15/29.

¹⁴⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/314.

¹⁴⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 3/256.

¹⁴⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *Kitâbü'l-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh*, thk. Ahmed Abdütteväb (Kâhire: Dâru'l-Fudeyle, 1319/1999), 142; Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 4/463.

¹⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1/88; Süheylî, 1/368.

¹⁵¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/415.

¹⁵² İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 34 -35; Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/207.

¹⁵³ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 36.

¹⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/86; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 17/562; Palabıyık, "İslâm Öncesi Hicaz Putlarından/Beytlerinden 'Zülhalesa'", 174.

ü. **Zuşarâ Mâbedi (معبد ذي الشرى):** Nabâtlıların başkenti Petra'da bir dağın içine yapılmış evlerden birisi de Zuşarâ mabedi idi. Zuşarâ, öncesinde bölgesel bir tanrı iken, M.Ö. 3. yüzyılda yerel yüce bir tanrı mertebesine kadar yükselmiş güneş tanrısıydı.¹⁵⁵ Onun ruhaniyetine yapılan ev, ibadet etmeye adanmıştı. Kurban sunma sahnelerinin altın ve resimlerle süslenmiş işlemelerle nakşedildiği evde altınla kaplı bir kaide üzerine "Zuşarâ" putu dikilmişti.¹⁵⁶ Mabet büyük bir binaydı ve kayanın içine oymayla yapılmıştı. Eni 50 metreye yakın, yüksekliği 45 metre iki katlı ve iç kısmı büyük bir odadan oluşurdu. Üst katı üçgen şekildedeydi.¹⁵⁷

İnsanlar çok uzak yerlerden Zuşarâ'yı ziyaret için gelirdi. Bu tapınağa her yıl aralık ayının 25. günü hac ziyareti düzenlenir ve insanlar "Evin Rabbi"ne yaklaşmak için uzak yerlerden ona akın edelerdi. Belirlenen günleri geçirip Kurban kestikten sonra evlerine dönerlerdi.¹⁵⁸ Petra da bulunan bir yazıtında, Zuşarâ tanrısı mabedinin bir alameti olarak oradaki putun evini çevreleyen kutsal yer ve haremden bahsedilir.¹⁵⁹ İslâm ortaya çıktığı sırada Devs kabilesinin taptığı Zuşarâ'nın korunaklı bölgesi, himâsı ve kutsal suyu bulunmaktaydı.¹⁶⁰

2.2. Kâbe-Putperest Mabetler Arasındaki İlişki

Fizikî şartlar, inanç, ibadet ve ritüel açısından Kâbe'yle bağlantılı olduğu imajı beliren mekânlar karşılaştırmalı bir şekilde ele alındığında bunların belirli oranlarda Kâbe'den etkilendikleri anlaşılacaktır. Karşılaştırmalı yaklaşım çoğu zaman tatmin edici olmasa da birbirine yakın tarihî, kültürel, dinî veya sosyal mekânlar kendi bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde olumlu sonuçlar verebilir.¹⁶¹ Çeşitli açılardan yapılan karşılaştırma sonucunda ortaya çıkan tablo şu şekildedir:

¹⁵⁵ Healey 2011/1996.

¹⁵⁶ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/ 415.

¹⁵⁷ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 424-425.

¹⁵⁸ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/ 415.

¹⁵⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 11/413.

¹⁶⁰ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 3/331; Süheylî, *Raodû'l-unûf*, 3/376.

¹⁶¹ Lundquist, "What Is a Temple? A Preliminary Typology", 84.

Tablo 1: Arap Yarımadasında Kâbe ile Örtüşen Mekanlar

No	Tapınak İsmi	Coğrafi Bölgesi	Tapınakların Kâbe'den Etkilendiği Kısım ve Alanlar				
			Şekil	Müştemilat	Ritüel	Kutsal Alan	İsim
1	Büssâ	Hicaz	Dört köşeli (?)	Kutsal su ve taş	Hac, tavaf, ihram, telbiye		Mekke
3	Celsed	Güney	(?)			Harem ve Himâ	
3	Didân		(?)			Harem	
4	Fels	Hicaz	(?)	Sunak	Hac, tavaf, kurban		
5	Gumdân	Güney	Dört köşeli		Hac, telbiye	Harem	
6	Karye	Güney	Dört köşeli açık hava tapınağı	Sunak			
7	Lât	Hicaz	Dört köşeli	Sunak, kutsal taş, örtü	Hac, tavaf, telbiye	Harem, himâ	Allah, Beyt
8	el-Makah	Güney	Dört Köşeli ve Yuvarlak Kompleks		Hac, tavaf (?), kurban	Harem, himâ	İlah
9	Menât	Hicaz	Dört köşeli	Sunak,	Hac, tavaf, telbiye tıraş, ihram, kurban		Beyt
10	Necrân	Hicaz	Dört köşeli	Sunak	Hac, tavaf	Himâ	Kâbe
11	Riâm	Güney	(?)		Hac, tavaf, kurban		
12	Rudâ	Hicaz	(?)				Beyt
13	Suayr	Yemâme	(?)		Hac, tavaf, kurban		
14	Sin	Güney	Dört köşeli				
15	Şeddâd	Irak	Dört köşeli (?)		Hac, tavaf,		Kâbe
16	Sukâm	Hicaz	Dört köşeli	Sunak	Hac, tavaf, tıraş, telbiye, ihram,		Beyt

17	Ukaysır	Şam	(?)	Sunak	Hac, tavaf, tıraş, tavaf, ihram,		
18	Ukaz	Hicaz	(?)		Hac, tavaf,		
19	Vedd	Hicaz	(?)		Telbiye		
20	Zi Gâbe	Güney	(?)	Kutsal su	Abdest,		
21	ZülKâbât	Yemâme	Dört köşeli	Sunak	Hac, tavaf,		Kâbe
22	Zülhalesa	Güney	Dört köşeli	Sunak, kutsal taş	Hac, tavaf, telbiye		
23	Zuşarâ	Kuzey	Dört köşeli ve iki katlı	Sunak, kutsal su	Hac, Kurban	Harem, himâ	

Kâbe, dört köşeli yapısı, taklit edilebilir niteliği ve inşasında kullanılan malzemenin Arabistan'da bolluğu nedeniyle putperest tapınaklarının mimarî formlarını etkilemiştir. Pusulanın keşfedilmediği bir dönemde ticaret kervanlarının yollarını kolay bulmaları amacıyla tapınakların dünyanın dört tarafını/ana yönleri ve kutup yıldızı gibi çeşitli gök cisimlerini göstermeleri¹⁶² arzu edilen bir fonksiyon olmalıdır. Ancak dört köşeli oldukları bilinen tapınaklar, İslâm dininin yarımada'yı etkisi altına almasıyla tahrip edilmiş veya yeni bir dinî mekâna dönüştürülmüşler, böylelikle planları ve ölçüleri kaybolarak isimleri kalmıştır.

Tapınaklar fizikî şartlar açısından genel bir tasnife tabi tutulmak istendiğinde, inşa edildikleri coğrafya bakımından Hicaz'daki tapınaklar kare ve basit niteliklere sahip iken, güney veya kuzey bölgelerdeki yapılan birkaç katlı, açık hava kompleksli, daire şeklinde ve çok fonksiyonlu oldukları söylenebilir.¹⁶³ Mimarî yapıların merkezden uzaklaştıkça etki alanlarını kaybettiklerinden Kâbe, Hicaz'daki tapınaklar üzerinde daha baskın bir hal almış; güney ve kuzey bölgeler yanı başlarındaki hâkim inançların ve ticaretin getirdiği zenginlik sonucu Kâbe formundan uzaklaşarak Mısır, Mezopotamya ve Uzak Doğu dinlerinin etkisinde kalmıştır. Bu durum üzerinde mekânsal uzaklığın yanında başka amillerde etkili olmuştur. Zira Câhiliye döneminin sanatı milattan yüzlerce yıl önce başlamış, Güney Arabistan ve Yemen'de çok ileri seviyeye ulaşmıştı. Suriye'de de Yunan-Hellen, Irak ve Fars sanatının etkisi hissedilir derecede temayüz etmişti.¹⁶⁴

¹⁶² Lundquist, "What Is a Temple? A Preliminary Typology", 92.

¹⁶³ Bk. Mahmut Kelpetin, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2016).

¹⁶⁴ Dellû, *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm*, 395.

Kâbe merkezli tapınaklar, müstemilat bakımından yer yer Kâbe'yi hatırlatmaktaydı. Kâbe'nin bir köşesine konulan Hacerüleşved'e ithafen garip ve nadir taş bulup, tapınağın bölümlerine ilave etme ve buna saygı gösterilme anlayışı Büssâ mabedinde olduğu üzere diğer mabetlerde de kısmen görülmektedir. Kutsal mekânlar, genellikle yapının kendi içindeki bir kaynaktan akan yaşam sularıyla ilişkilendirilirdi.¹⁶⁵ Arabistan'daki su kıtlığı sebebiyle tapınakların tamamında kutsal su figürü belirmese de Zemzem ile özdeşleşen yerler mevcuttur. Aynı şekilde Kâbe'deki sunakların da taklidi neredeyse tapınakların tamamında görülen ortak noktalardandır. Kurban kesmeye güç yetiremeyenlerin sahip oldukları mal varlıklarının bir kısmını almak için tapınakların hemen girişlerine sunaklar yapılmıştı. Kâbe'den esinlenerek mekânların dış cephelerini giydirme/süsleme ve işlerin düzenli yürümesi için hicâbe, sidane vb. görevlerin paylaşılması da söz konusuydu. Kutsal mekânlarını Kâbe'ye benzeterek üzerine örtü örten Taîfliler bu konuda bilinen örneklerindendir.

İnanç bakımından tapınaklarda düzenlenen ibadetler Kâbe'ye özgü ritüellerinin bir yansımasıydı. Kutsal mekânları ziyaret, ilahlara kurban sunma¹⁶⁶ ve yılın belli dönemlerinde tören yapma semavî ve beşerî dinlerin ortak noktalarındandır. Ancak hac, umre, ihram, telbiye, tavaf ve tıraş uygulamaları Kâbe'ye özgü niteliklerdi. Câhiliye devrinde kutsal mekânları ziyaret etmenin ön koşulu saflık ve helal kazancı sembolize eden ihramı giymektir.¹⁶⁷ Mikat bölgesine ihamla girenler Kâbe'ye ulaştıklarında kutsal evi her yönüyle temaşa ederek evrenin varlığını ve yüce yaratıcının büyüklüğünü ululamak için tavaf yaparlardı. Tavafı putlara kadar indirgeyen Araplar, Kâbe'nin etrafında tavaf edenlere benzemek için mabetleri etrafında dönerlerdi.¹⁶⁸ Hanîf inancın bozulmasıyla telbiyeler de¹⁶⁹ yerellik arz etmeye başlamıştı.¹⁷⁰ Böylece her kabilenin Kâbe'de söylenen telbiyenin etkisinde kalarak kendi ilahı huzurunda ve hac zamanında getirdiği kendilerine özgü telbiyeler peyda olmuştu.¹⁷¹

¹⁶⁵ Lundquist, "What Is a Temple? A Preliminary Typology", 88.

¹⁶⁶ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 34.

¹⁶⁷ Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 135.

¹⁶⁸ Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, 11/332; Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/206.

¹⁶⁹ İbnü'l-Kelbî, *Esnâm*, 7.

¹⁷⁰ İbn Kutrub, *el-Ezmine*, 39.

¹⁷¹ Cevâd Alî, *Mufasssal*, 6/375; Harfûş, *Kabiletü Temîm*, 1/21; Ateş, *Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 143; Emrah Dindi, "Câhiliye Arap Hac Ritüellerinin Kur'an'daki Menâsikle Diyalektik İlişkisi", *CÜİFD* 21/1 (2017): 570.

Tapınaklar tanrıların evi olduğu için, özel bir hürmet ve kutsallığa sahiptiler. İnsanlar bu evlerde Kâbe'ye tazimde buldukları gibi tazimde bulunurlardı.¹⁷² Tapınakların bir parçası olarak kabul edilen ve sınırlarla tanımlanan evlerin etrafında yerler edinildi, bu nedenle içeride olan güvenli bir sığınak olarak kabul edildi. Tapınağın sınırının dışında olan yerler ise tapınaklar için halk tarafından belirlenen yasaya göre o kutsallığa sahip değildi.¹⁷³ Buralardan yağmur ve düşmanlara galip gelmek için yardım istenirdi. Yardım, güç ve destek talep ederlerdi. Fakat bunların hiçbirisi Mekke'deki Kâbe'nin ulaştığı seviyeye ulaşamadı. Çünkü burayı Hz. İbrahim inşa etmiş ve kendisine mescit kılmıştı.

Sonuç

Dinlerin özünde ulaşılması imkânsız, müteal ve aşkın ilah anlayışı bulunduğundan ilahlarla iletişimi sağlayan kutsal mekân inşası öncelikli konulardan olmuştur. İlkel dinlerin özünde tanrıların gökyüzünde olduğu inancının hâkim olması sebebiyle kozmik dağ addedilen alanlara çok katmanlı kutsal mekân inşaları başlamıştır. Göğü-yeri ve altını aynı düzlemde bir araya getirildiğine inanılan bu tür yapılar, ekonomisi iyi durumda olan ve medeniyette ileri seviyeyi yakalayan bölgelerde sert taşlardan yapılan mabetlere dönüşmüştür. Mısır'daki piramitler, Mezopotamya'daki Zigguratlar, Anadolu'daki tapınaklar benzer gayelerin ürünüdür. Bu tür yapılar mimarî formları, fizikî şartları ve kullanım amaçları farklılık arz ettikleri kadar birbirleri üzerinde etkiler bırakmıştır. Nitekim Lundquist, mabetleri birçok açıdan eşleştirmiştir. İnsan aklının tasarımı olan bu tür yapılarda etkileşim kaçınılmaz olsa da ilahî menşeli ya da dinlerin temsilcileri tarafından inşa edilen yapılarda benzer etkilenmeden bahsetmek her zaman mümkün olmayabilir. Diğer bir ifadeyle beşerî dinlerin kendi mekânlarını oluştururken bir etkilenme içerisinde olduklarını, ilahî dinlerin ise yaratıcı tarafından belirlendiğinden özlerinde bir tesirin olmadıkları ancak vahdetten uzaklaştıkça tesirlere açık hale geldikleri söylenebilir. Zira Hz. İbrahim'le özdeşleşen Kâbe mimarî formu, ibadet, ritüel ve etrafında şekillenen yasalarla diğerlerinden farklılık arz eder. İlk inşa edildiğinde dört duvarlı, üzeri açık ve yığma taş olmasıyla güç abidesi kabul edilen yapılardan bir hayli farklıdır.

Yeryüzünün ilk mabedi olarak Arabistan'ın Hicaz bölgesine inşa edilen Kâbe, ilahî kaynaklı inanç sistemi, ritüelleri ve müstemilatıyla özgün bir yapıttır. Başka yapılardan

¹⁷² Âlûsî, *Bulûgu'l-ereb*, 2/206.

¹⁷³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 11/413.

etkilendiğini söylemek ilk olma vasfına aykırıdır. Pek çok açıdan benzersiz bir yapı olarak kabul edilebilecek Kâbe, Amr b. Luhay'ın pagan inançları Hicaz'a taşıdığı dönemde dahi özgünlüğünü büyük oranda korumuştur. Putperestlikte Nabâtilerin ciddi etkisi altında kalan Araplar buralarda imal edilen putları Hicaz'a taşıyarak Kâbe etrafına yerleştirmiş ve Kâbe'nin aslında bulunmayan putları, fal oklarını ve yeni sunakları ilave etmişlerdir. Putperestlikteki mabet anlayışı ve tapınma ihtiyacı sebebiyle Kâbe varlığını sürdürmüş ve mevcut haliyle kendi ibadethanelerini inşa etmekte kararlı olan Arap kabilelerin idolü olmuştur. Hz. İbrahim'in yarımada hâkim kıldığı muvahhid inançta Kâbe dışında başka mabetlerin kurulmasına bir teşvik veya ihtiyaç bulunmamasından dolayı başka mabetlerin inşası söz konusu olmamıştı. Putperestlik ise kabile özelinde veya bireysel çapta tapınmaya fırsat verdiğinden, Arapların kabile karizmasını her şeyden üstün tuttuklarından yeni mabetlerin inşası hız kazanmıştır. Yeni kurulan mabetler için örnek alınması gereken ilk yapı Hz. İbrahim'in kurduğu ve her kabile için kutsal bir anlam ifade eden Kâbe olmuştur.

Kâbe bulunduğu coğrafi bölge sebebiyle Hicaz'da kurulan mabetler üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Bu durum üzerinde Hicaz'ın Arap Yarımadası içerisinde putperestliğe en son yönelen bölge olması etkili olmuştur. Bölge özelinde düşünüldüğünde putların ilk önce Kâbe'ye konulmasıyla burayı örnek almakta adeta yarışan kabilelere bir nevi mabet prototip oluşturmuştu. Bu aşamada Araplar, dışardan aldıkları putların yanına kendi ürettikleri taş ve ahşap malzemeleri de ilave etmekteydi. İlah özelinde başlayan üretim yeni mekân inşalarını da beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla Kâbe'nin mimarî önderliği daha çok Hicaz özeline söz konusu olmuş, aradaki mesafeler uzadıkça etki alanı daralmış ve uzak bölgelerde başka kültürlerin etkisi belirmeye başlamıştır. Ayrıca Arap Yarımadası'nda iktisadî-mimarî anlamda en gelişmiş bölge Yemen ve Kuzey bölgeler hem diğer medeniyetlerin etkisine açık bir noktada olmaları hem de paganizmle Hicaz'dan önce tanışmış olmalarıyla mekân üretiminde Kâbe'yi kısmen örnek almış olmakla birlikte kendilerini putperestliğe sevk eden medeniyetlerin yapılarından daha fazla etkilenmiştir. Petra'daki Züşarâ, Yemen'deki Avâm, Gumdân, Selhîn, Karye vb. mabetler mekân üretimdeki dış etkilerin bariz örnekleridir.

Kaynakça

- Abdülkerîm, Hâşim. "el-Ka'bât abre't-Târih". *Mecelletü İbhas Külliyyetü Terbiyü'l-İslâmiyye* 12/1 (2012).
- Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Mütelif ve'l-muhtelif*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Âmir, Süleyman. *el-İrak fi't-târihi'l-kadîm*. Musul: Dâru'l-kütübi't-Tıba'a, 1993.
- Altuncu, Abdullah. *Sümerlerin Dini Tarihi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Apak, Adem. "Uzzâ". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 111-122. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Azimli, Mehmet. "Menaf ve Fils Putları". *Cahiliye Araplarının İlahları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Bachelard, Gaston. *Mekânın Poetikası*. çev. Aykut Derman. İstanbul: Kesit Yayıncılık, 1996.
- Barış, Mustafa Necati. "Câhiliye Döneminde Yargı Sistemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2012), 153-170.
- Bedrüddîn el-Aynî. Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdülaziz el-Endülüsî. *Mu'cem mâ ista'cem min esmâ'i'l-bilâdi ve mevâdi*. 3. Basım. Beyrût: Â'limü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Ceram, Wilhelm. *Tanrılar, Mezarlar ve Bilginler -Arkeolojinin Romanı-*. çev. Hayrullah Örs. 10. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- Childe, Gordon. *Kendini Yaratan İnsan*. çev. Filiz Ofluoğlu. İstanbul: Varlık Yayınları, 2006.
- Courtney, Hunt. *The History of Iraq*. London: Greenwood Press, 2005.
- Dellû, Burhaneddin. *Ceziretü'l-Arab kable'l-İslâm: et-Tarihü'l-İktisadi- el-İctimai- es-Sekafi- ve's-Siyasî*. Beyrût: Darü'l-Farabi, 2001.
- Dindi, Korkut. Nûh (as) Döneminden Cahiliye Araplarına Tevarüs Eden Putlar: Ved, Süvâ, Yegüs, Yeük ve Nesr". *Cahiliye Araplarının İlahları*. 197-240. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Eliade, Mircea. *Sacred And Profane: The Nature of Religion*. çev. Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich/Harvest Book, 1959.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed Avvad. Beyrût: Dâru İhyaü Turasi'l-Arabî, 2001.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh. *Ahbâru Mekke vemâ câe fihâ mine'l-Â'sar*. thk. Rüşdi Salih. Beyrût: Dâru'l-Endülüs, ts.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn*, thk Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hemdânî, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed b. Ya'küb. *Sıfatü cezîretü'l-Arab*. Leiden: Brill, 1884.
- İbn Abdilhak el-Bağdâdî Ebü'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdillâh. *Merâsîdü'l-ittilâ' alâ esmâ'i'l-emkine ve'l-bikâ'*. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ümeyye el-Hâşimî. *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. Elisa Lichtenstadter. Beyrût: Dâru'l-Âfakü'l-Cedîde, ts.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. *et-Ticân fi Mulûki Himyer*. 2. Basım. San'a: Merkezu'd-Derâsât ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye, 1347/1928.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Cemâlüddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Saka- İbrahim Abyârî. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matbaatü Mustafa, 1375/1955.

- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1889.
- İbn İshâk, Muhammed. *Sîretü ibn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe, 2. Basım. Kâhire: Hey'etü'l-Msriyye, 1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-Arab*. 1-3. Basım. Beyrût: Dârus's-Sadr, 1414/1994.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 5. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü Münzir Hişam b. Muhammed b. Sâib. *Kitâbü'l-Esnâm*. thk. Ahmed Zeki Paşa Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2000.
- İmad Abdülazim, Ebu Talib. *Tarihü Iraki'l-Kadim*. Kahire: Mısru'l-Arabiyye, 2014.
- Kamil, Hüveyde İhsan –Muhammed, Yusuf Muhammed. “Simat ve Enmatü'l-İmaretü'd-Diniyye fi'l-Iraki'l-Kadim”. *Mecelletü'l-Melviyye li'd-Dirasati'l-Asariyye ve't-Tarih* 3/6 (2016).
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü kabâilü Arabü'l-kadîme ve'l-hadîse*. 8. Basım. Beyrût: Müessesetü Risâle, 1418/1997.
- Kelpetin, Mahmut. “Hicaz Bölgesinin Meşhur Putları: Lât, Menât ve Uzzâ”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 63-83.
- Kramer, Samuel Noah. *Sümerler*. çev. Özcan Buze. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2002.
- Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 1993.
- Landsberger, Benno. “Sümerler”. çev. Mevrure Osman Tosun. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 1/5 (Temmuz-Ağustos 1943).
- Lefebvre, Henri. *Mekânın Üretimi*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2014.
- Lundquist, John M. “What is a Temple?: A Preliminary Typology”. *From Temples in the Ancient World: Symbols and Ritualism*, 1994.
- Maraqten, Mohammed. “Sacred Spaces in Ancient Yemen-The Awâm Temple. Ma'rib: A Case Study”, *Pre-Islamic South Arabia and its Neighbours: New Developments of Research*. 107-133. England: BAR International Series, 2015.
- Öğüt, Salim. “Harem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Palabıyık, M. Hanefi. “İslâm Öncesi Hicaz Putlarından/ Beytlerinden 'Zülhalesa'”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Paşa, Hasan. *Tarihü'l-Fennü fi Iraki'l-Kadim*. Kahire: Mektebetü Nahdetü Mısriyye, 1956.
- Parrot, Andre. *The Tower of Babel*. trans. Edwin Hudson. London: SCH Press, 1955.
- Sakz, Harry. *Azmetü Bâbil*. Arapça trc. Amir Süleyman. London: Müessesetü'l-Kütüb, 1966.
- es-Sa'lebî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail. *Fikhü'l-luğa ve sırrü'l-Arabiyye*. thk. Abdürrezzak el-Mehdi. Beyrût: İhyâü Turasi'l-Arabî, 1422/2002.
- Söylemez, Mahfuz. “Cahiliye Döneminde Lât Kültü”. *Cahiliye Araplarının İlahları*. 171-196. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Arap İncancında Putların Yeri”. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2014), 9-50.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. “Cahiliye Döneminde Lât Kültü”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 25-56.

- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. *Ravdû'l-unûf fi tefsîri's-sîreti'n-nebevî li ibn Hişâm*. thk. Ömer Abüsselam. Beyrût: Dâru İhyaü't-Turasi'l-Arabi, 1421/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhü't-Taberî*. Beyrût: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1387/1968.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones, Beyrût: Dâru'l-Alemî, 1409/1989.
- Yâkut el-Hamevî, Şihabüddin Yâkut b. Abdullah. *Mu'cemu'l-buldân*. 2. Basım. Beyrût: Dâru's-Sâdr, 1995.
- Yıldırım, Yunus Emre. "Geç Kalkolitik Dönemden Erken Tunç Çağı Sonuna Kadar Mezopotamya Tapınaklarının Mimarî Gelişimi ve Toplumsal Önemi". Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Kur'ân Belâgati (Ukûbât Örneği)

Declamation of the Qur'an within the Framework of the Jurisprudence Verses (The Case of Criminal Law)

İhsan AKAY

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Dicle University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Diyarbakır, Turkey

ihsanakay-21@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9612-8540>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 150-180

Atıf / Cite as: Akay, İhsan. "Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Kur'ân Belâgati (Ukûbât Örneği) [Declamation of the Qur'an within the Framework of the Jurisprudence Verses (The Case of Criminal Law)]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 150-180. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.889944>

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).

Özet

Kur'ân-ı Kerim'de pek çok ahkâm âyeti yer almaktadır. Umumiyetle bu ayetlere ilişkin illet ve sebebi akılla bilinebilen hükümler çoğunluktadır. Bunlar, hükmün delaletinin kuvvetine göre de kât'î ve zânnî şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Mezkûr özelliklerinden dolayı yer yer farklı yorumlandıkları görülmektedir. Ukûbât âyetleri, müeyyide niteliğine sahip olmalarıyla diğer ahkâm âyetlerinden farklıdır. Bu âyetlerin, ağır cezaî müeyyideler bildirmesi yanında Kur'ân'ın i'câz, belâgat ve fesâhat gibi kendine özgü üslûplarıyla arz edilmeleri çok özel bir önemi haizdir. Bundan ötürü ahkâma ilişkin manaları, bu manaların geçtiği âyetin formundan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Zira naslardaki lafızların delâlet ettikleri şer'î hükmün ve maksatların bilinmesi, onların ifade ettikleri anlamların anlaşılmasına bağlıdır. Onun içindir ki hakikat, mecaz, sarih, kinâye ve benzeri belâgate dair mevzular fıkıh usûlü içerisinde de işlenmiştir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerim, mükemmel lafız, makul mana ve muktezâ-ı hâle uygun "elfâz-ı cezâle" ile "elfâz-ı rakîka" üslûbunun güzel ahenginin sağlam ve akıcı sunumuna sahiptir. Bu, aynı zamanda hükümlerin illet ve hikmet dengesi gözetilerek belâgî bir üslupla serdedildiği ukûbâtı konu edinen âyetler özelinde de görülmektedir. Ukûbât âyetleri özelinde Kur'ân'ın mucizevi nazımının öne çıktığı âyet sayısı yaklaşık olarak otuz tanedir. Bunlar kısas, had ve diyet cezalarının esasını oluşturmaktadırlar. Kur'ân'daki tek bir harfin dahi gereksiz olmadığı hakikatinden hareketle konuya dair hükümlerin soyut birtakım hükümlerden ibaret olmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla her âyetin cümle kurgusunu oluşturan öğelerin, ahenkli bir şekilde belli bir düzen ve diziliş içinde yer alarak fikhî hükümlerle organik bir doku oluşturmuş ve onlara adeta ruh katmıştır. Oysa genel olarak hukukçuların hükümlerdeki illetlere daha fazla önem atfetmelerinden ötürü hukuk kurallarının ruhsuz bir ceset veya soğuk bir yüz olduğu yönünde genel bir kanaat hâkim olmuştur. Ancak bu, bir meselede hükümlerin illetlerini esas alarak; hükmün hikmeti, hükmün arzı, üslûbu ve belagati gibi unsurları birlikte işleyen İslam hukukunun ilk dayanağı Kur'ân-ı Kerim için isabetli bir yaklaşım olmasa gerek. Mezkûr unsurlar bütüncül bir perspektifle değerlendirildiğinde Kur'ân'daki hükümlerin aynı zamanda hikmet, rahmet ve şefkat vasıflarını da içinde barındırdığı görülecektir. Dolayısıyla Şâri' tarafından bu hükümlerin mükellef üzerindeki olumlu yönde yansımaları dikkate alınarak hikmetli bir şekilde vazedildiği anlaşılmaktadır. Bu da vazedilen hükümlerin kabulünü kolaylaştırmakta ve infazı durumunda vicdanlara itminan ve huzur vermektedir. Bu çalışmada ukûbât âyetleri, Kur'ân belâgati temelinde irdelenmeye çalışılacaktır. Böylece mezkûr âyetlerin vazettiği fikhî hükümlerin içerdiği hikmet ve belâgat unsurlarını bir arada görmek ve değerlendirme imkânı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Kur'ân, Ahkâm, Ukûbât, Belâgat.

Summary

Generally, the provisions whose justification and reason can be known through wisdom related to the jurisprudence verses are in majority. These provisions are also divided into two parts as definite and presumed according to the indication of the provision. Due to such properties, they have been interpreted differently from time to time. On the other hand, the uqûbât (criminal law) verses differ from the other provision verses, since they have punitive characteristics. These verses establish heavy punitive sanctions; besides, they have a specific importance that they are presented with the Qur'an's own style such as miracle, declamation, and fluency. Therefore, it is not possible to consider the meanings related to the jurisprudence independent from the form of the verse in which these meanings occur. For, the knowledge of the religious decrees and purposes indicated by the words in the verses depends on the understanding of their meanings. For this reason, issues related to declamation such as truth, metaphor, clarity, trope, etc are also covered in the fiqh procedure. In addition, the Qur'an has a solid and fluent presentation of the beautiful harmony of the eloquence and tender discourse, pertinent to perfect wording, reasonable meaning, and relevancy to the circumstance. This also can be seen in the verses of criminal law where the provisions are presented rhetorically considering the justification and reason. The number of criminal law verses in the miraculous Qur'an is approximately thirty. These constitute the basis of the penalties of retribution, divine boundaries, and blood money. Based on the fact that even a single letter in the Qur'an is not superfluous, it is possible to say that the provisions on a subject are not just some abstract provisions. Therefore, the elements that make up the sentence construction of each verse have been harmoniously placed in a certain order and arrangement, creating an organic texture with the fiqh decrees and almost added spirit to them. However, there is a general opinion that the legal rules are likened to a soulless corpse or a cold face, as the law makers generally attach more importance to the justifications in the provisions. However, this is not an appropriate approach to the Qur'an, which is the first basis of the Islamic law that handles the elements such as the wisdom of the judgment, the presentation of the judgment, its style, and rhetoric together by grounding on the justifications of a provision in an issue. When the aforementioned elements are evaluated with a holistic perspective, it will be seen that the provisions in the Qur'an also contain the qualities of wisdom, mercy and compassion. Therefore, it is understood that Legislator has preached wisely considering the positive reflections of these provisions on the people. This facilitates the acceptance of the promulgated provisions and gives confidence and calmness to the conscience in case of execution. In this study, the verses about uqûbât (punishment) will be studied on the basis of Qur'an rhetoric. Thus, it will be possible to see and assess together the wisdom and rhetoric elements contained in the that abovementioned fiqh provisions preached by the aforementioned verses.

Keywords: Islamic Law, Qur'an, Provisions, Uqûbât, Declamation.

Giriş¹

Kur'ân-ı Kerim'in kendine has bir üslubu vardır. Bunun en önemli alametifarikası "müteşâbih-mesânî" (ez-Zümer, 39/23) diye ifade edilen -i'câz, hikmet ve belâgat açısından ahenkli ve tekrar üslubudur. Tekrar üslubunun hâkim olduğu âyetlerin en önemli hususiyeti mücmel olmalarıdır. Öncelikli hedefleri ise farklı üslup, ifade ve temsillerle insanları emredilen eylemleri yapmaya teşvik etmek ve nehyedilen fiillerden vazgeçirmektir. Buna karşılık "tafsîlî ahkâm" âyetleri olarak da ifade edilen teşrîî âyetlerde ise müteşâbih-mesânî üslup fazla yer almamaktadır. Bu âyetlerin temel özelliği cüzî/tafsîlî hükümleri konu edilmeleri, asıl amaçları ise mükelleflere bir meselenin şer'î hükmünü bildirmektir.² Mamafih bütün âyetlerin her bir lafzının en üst düzeyde cezâlet, selâset, fesâhat ve belâgat ihtiva ettiği görülmektedir. Bu çalışmanın konusu olan ukûbât âyetlerin her biri de mucizevî bir şekilde genel itibarıyla Kur'ân'da birer defa zikredilmiştir. Şu var ki tefsir ve fıkıh eserlerinin kâhır ekseriyetinin bu âyetlerin vazettiği şer'î hükümler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Bazı tefsirlerde açıklama sadedinde onların teşrîî ve edebî yönünün birlikte ele alındığını söylemek mümkündür. Ayrıca ukûbât âyetlerini konu edinen bazı müstakil çalışmalarda bu âyetlerin maksat ve hikmetleri üzerinde durulmuştur. Ancak özellikle ülkemizde fıkıh/hukuk alanında söz konusu âyetlerin teşrîî ve edebî yönlerini birlikte ele alan müstakil çalışmalar neredeyse bulunmamaktadır. Şu da var ki tarihi süreçte belâgat ilminin tedvini, fıkıh usûlünden sonraki döneme rastlarsa da usûlcülerin bilhassa lafızlar bahsinde belâgat disiplinlerinden oldukça yararlandıkları görülmektedir. Öyle ki bu konuda, belâgat ile usûlün iç içe olduğu hatta aralarındaki yakın ilişkilerinden dolayı usûl konularının umumiyetle aidiyetini belirlemede zorlanıldığı dile getirilmiştir.³ Bu gerçeklere binaen söz konusu âyetlerin teşrîî ve edebî yönleriyle birlikte ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ancak sınırları itibarıyla bu çalışmada genel olarak ukûbâta ilişkin âyetlerin tamamı ele alınmayacak ve konu hakkındaki

¹ Bu çalışma, 18-19 Aralık 2020 tarihlerinde Bingöl'de düzenlenen Kur'ân ve Dil İlimleri Sempozyumu'nda sunduğumuz, "Ukûbat Âyetleri Çerçevesinde Kur'ân Belâgatı" adlı tebliğimizin makaleye dönüştürülmüş halidir./ This article is a transcript of the paper entitled "Declamation of the Qur'an Within the Framework of Uqûbat" presented at the Qur'an and Arabic Language Sciences in Bingöl on 18-19 December 2020.

² Sahip Beroje, "Kur'ân'ın, "Kur'ân'ı Açıklama Usûlü" Adlı Çalışmayla İlgili Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Konya 2013), 546.

³ Geniş bilgi için bk. Yûsuf b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987) 6; Bahâuddîn es-Subkî, *Arusu'l-Efrâh fi Şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abduhamid Handârî (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2003), 1/47-48; Metin Yiğit, *İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usulü* (Diyarbakır: Karaşin Ofset, 2011), 63-67; Sadrettin Buğda, *Beyân ile Fıkıh Usulü İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 250.

detaylı bilgilere, güncel tartışmalara ve belagat terimlerine dair tanımlara yer verilmeyecektir. Sadece sonraki geniş çalışmalara örnek teşkil etme hedefine matuf bir takım belâgî incelikler ve âyetlerin vazettiği fikhî hükümlerin içerdiği bazı hikmetler serdedilecektir.

1. Had Suçları ve Cezaları ile İlgili Âyetlerde Belâgî Yönler

İslâm ceza hukukundaki cezalar, dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki şekilde takdir edilmiştir. (el-Mâide 5/33). Allah Teâlâ, “hakîm/hikmet sahibi” sıfatıyla bazı suçlara ait cezaların miktarını belirlemiştir. Had cezaları, bu türden cezalar olup aynı zamanda Allah (kamu) hakkının ağırlıklı olduğu haklardır. Fıkıh terimi olarak had, “Ceza müeyyidesinin uygulanmasını gerektiren yasak fiillerin işlenmesine mâni olmak için Allah hakkı olarak -O’nu yüceltmek ve emrine imtisal etmek için- farz kılınmış belli cezalar”⁴ demektir. Aşağıda -bu çalışmanın sınırları gözetilerek- sırasıyla hırsızlık, zina, iffete iftira, şarap içme, toplumsal huzuru tehdit etme ve isyan suçlarına ilişkin birkaç ahkâm âyetine ve içerdikleri bazı belâgî cihetlere yer verilecektir.

1.1. Hadd-i Sirkat/Serika (Hırsızlık Suçu ve Cezası)

Allah Teâlâ, malın muhafazası için hırsızlığı suç saymış ve bunun önlenmesi için de el kesme gibi caydırıcı bir ceza vazetmiştir. Bu hususta da şöyle buyurmuştur: " *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* Hırsızlık eden erkek ve kadının, yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir" (el-Mâide 5/38). Bu âyetteki belâgî yönlerden birkaçı aşağıda verilecektir.

Âyette hırsızlık fiilinde erkek, kadından önce zikredilmiştir. Oysa “ *الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا* ” *Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun.*” (en-Nûr 24/2) âyetinde zinadan söz edilirken kadın, erkeğe takdim edilmiştir. Hırsızlık bir suç olarak aslında erkek ile kadın için aynıdır. Ancak Kur'ân nazımının her harfi ve kelimesi cümlede olması gereken yerde kullanıldığı düşünüldüğünde böylesi ince bir ifadeye -takdim ve tehire üslubuna- yer verilmiş olması manidardır. Nitekim genel olarak erkeklerin, hırsızlık fiiline daha yatkın oldukları ve bu suçun onlar tarafından daha fazla vuku bulduğu bir hakikattir.⁵

⁴ Muhammed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1993), 9/36.

⁵ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrût; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1408/1988), 6/107; Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Kahire: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1418/1997), 5/491.

Âyetteki "جزاء" ifadesinde sözün makama uygun olarak kullanımı dikkat çekicidir. Şöyle ki hırsızlık suçuna karşılık "عقوبة/ukûbe" değil de "جزاء/ceza" kavramının kullanılmıştır. Zira ceza kavramı, mukabele, denklik ve eşitlik anlamlarını ihtiva etmektedir.⁶ Nitekim bir âyette "وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا/Bir suçun karşılığı ona uygun (denk/misli) bir cezadır" (eş-Şûrâ 42/40) buyurularak suç-ceza arasındaki mümâselet/uygunluk ve denklik ifade edilmiştir.⁷

Âyette özel bir ceza türünden söz edilmektedir. Bu yüzden "عذاب/azâb" ya da "عقاب/ikâb" kelimelerinin yerine "نكال/nekâl" kelimesine yer verilmiştir. Zira bu kelime sözlükte zayıf olmak, aciz düşmek, bağlamak ve gem vurmak gibi anlamlara gelmektedir.⁸ Böylece hırsıza verilen cezanın sadece soyut bir acıdan ibaret olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim asıl gaye de hırsız, hırsızlık fiilinden tamamen caydırmak ve bu düşünceye sahip kimselere de ibretlik bir ders vermektir. Hırsızlık cezasına uygun bir ceza olarak mezkûr âyette bu durum belîğ bir şekilde beyan edilmiştir.⁹

Allah Teâlâ, hırsızlık suçunun cezası sadedinde âyetin sonunda "وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ/Allah izzet ve hikmet sahibidir." buyurmakta ve âyetin siyâk-sibâk ilişkisi bağlamında iki yüce ismine yer vermektedir. Böylece hırsıza verilen ceza hususunda güç ve kudret sahibi olduğunu ve hikmetle hükmettiğini beyan etmektedir ki bu, Esmâ-i hüsnâ'nın kendinden önceki manaya olan uyumu ve ahkâm cihetiyle Kur'ân'ın nazmına güzel bir örnektir.¹⁰

1.2. Hadd-i Zinâ (Zina Suçu ve Cezası)

Allah Teâlâ, neslin korunması için zinayı suç saymıştır. Zina, had cezası gerektiren suçlardandır. Zinayla ilgili ayetler iki kısımdır. Bir kısmı zinayı yasaklarken diğer kısmı ise ilgili cezayı beyan etmektedir. Aşağıda iki kısmı ihtiva eden iki âyete yer verilecektir.

⁶ Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1435/2014), 195-196.

⁷ Geniş bilgi için bk. Suat Erdoğan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza uygunluğu (Mümâselet)* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014), 72-78.

⁸ Râğib, *Müfredât*, 824-825

⁹ Bk. Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1411/1991), 6/182.

¹⁰ Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Vesît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1415/1994), 2/184.

1.2.1. el-İsrâ Suresi 32. Âyet

Allah Teâlâ, meşru olmayan zina fiilinin vuku bulmasını önlemek için her şeyden önce şöyle buyurmaktadır: "وَلَا تَقْرُبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا/Zinaya yaklaşmayın. Zira o, bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur" (el-İsrâ 17/32). Bu âyette yer alan birtakım hikmet ve edebî üsluplar aşağıda sıralanacaktır.

Âyette zinanın yasaklanması hususunda veciz bir üslûba yer verilmiştir. Zira "zinaya yaklaşmayın" sözü yasağın en alt sınırı iken "zina etmeyin" sözü ise onun en üst sınırıdır. Dolayısıyla zina yapmak nasıl çirkin, kötü ve haram ise genellikle zina ile sonuçlanması nedeniyle zinaya yaklaşmak da çirkin, kötü ve haramdır.¹¹ Usulcüler, bu hususu nassın delâleti ya da mefhûm-i muvâfaka/fehva'l-keâm/fehva'l-hitâb diye ifade etmektedirler.¹²

Âyette "hayâsızlık ve kötü bir yol" olarak ifade edilen "zina" aslında "بیغاء/biğâ" ve "سفاح/sifâh" olarak ifade edilen hayâsızlıkların alt sınırıdır. Çünkü zina, nikâh olmaksızın erkek ve kadının cinsel birleşmelerini ifade ederken biğâ terimi, zinayı çokça talep eden (bu işi meslek haline getiren) kadın için kullanılmaktadır. Sifâh ise nikâh akdi olmaksızın kadın ve erkeğin birlikte dost hayatı yaşamalarıdır.¹³ Dolayısıyla yukarıdaki âyette bu üç fiil arasında iffetsizliğin en hafifi zikredilmiştir. Bu sebeptendir ki "Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar... Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar" (en-Nûr 24/30-31) buyurulmaktadır. Zira bakmak, bağlanmayı bağlanmak ise elde etmeyi tetikleyen duygulardır.¹⁴

1.2.2. en-Nûr Suresi 2. Âyet

Allah Teâlâ, kullarının zinadan uzak durmalarını kesin ve bağlayıcı bir şekilde talep etmektedir. Bu emre muhalefet durumunda ise en uygun cezayı da yine kendisinin

¹¹ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999), 20/331.

¹² Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî, *Usûlu's-Şâşî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, ty.), 104; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriye, 1430/2009), 2/153; Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Kahire: Şirketu't-Tibâ'eti'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, 1393/1073), 54.

¹³ Geniş bilgi için bk. Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 7/250-251.

¹⁴ eş-Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 12/99-100.

hamile kalmalarından dolayı daha vahim neticeler doğurduğu biçimindeki hakikatlere binaen bu âyette de zina eden kadınlar takdim edilmiştir.¹⁸

Âyetteki “فَاجْلِدُوا/deriye vurunuz” emrinin tekil değil de çoğul gelmiş olması edebî bir üsluptur. Zira âyetteki çoğul ifadesi zinadan dolayı had cezasını uygulama emrinin belli bir zümrenin keyfine bırakılmadığı aksine bunun tüm toplumun gözetiminde olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü toplumun seçtiği ve kendilerine vekil kıldıkları bir yöneticinin mezkûr cezayı tatbik etmesi bu işin onların rızasına uygun ve bizzat onların yerine getirdiği anlamına gelmektedir.¹⁹ Bu mana, âyette çoğul emir sığısıyla veciz bir şekilde beyan edilmiştir.

Arapçada genel olarak vurmak anlamındaki “ضرب/darb” kelimesine karşılık ilgili âyette “فَاجْلِدُوا/deriye vurunuz” şeklinde cilde/tene vurmak anlamına gelen “جلد/celd” lafzı kullanılmıştır. Zira burada zevke mukabil acı çektirme söz konusudur. Şu da var ki bu cezada kemikleri kırmak ya da deriyi yaracak derecede şiddetli bir vurma söz konusu olmadığı gibi hiç acı hissedilmeyecek kadar da hafif bir vurma da kastedilmemektedir.²⁰ İşte bu âyette özel bir vuruşa delalet etmesinden dolayı özellikle “جلد/celd” lafzı tercih edilmiştir. Bu da “sözün istenilen hale uygun olması” anlamındaki muktezâ-ı hâli dikkate alan belîğ bir ifadeyle ve aynı zamanda meramın fasih bir lafızla açıklanmasıdır.

Âyetteki “وَلْيَتَذَكَّرِ الْمُؤْمِنُونَ/مؤمنlerden bir grup da onlara uygulanan azaba/cezaya şahitlik etsin” ifadesinde yer alan “طَائِفَةٌ/tâife” kelimesinden burada şahitlerin en az üç veya dört olduğuna delalet etmektedir.²¹ Böylece Allah Teâlâ, söz konusu cezada suçluyu keyfi muamelelere terk etmediği görülmektedir. Zira bir grubun şahitlik etmesi, cezayı uygulayan kimseler için intikam almak ve işkence yapmak gibi suiistimallere açık gizli cezai uygulamalara imkân bırakılmamıştır.²² Ayrıca şahitlerin “müminler” sıfatıyla

¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/107; Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 14/164; Muhammed Zuheylî, *el-İcâzu'l-Kur'ânî fi't-Teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015), 2/251.

¹⁹ Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 14/164-165.

²⁰ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1407/1987), 3/210.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/208.

²² Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6/126.

nitelendirilmiş olması, suçun caydırıcılığını daha da tesirli hale getirmektedir. Zira şahitliğe ehil olan müminlerin, zina cezasını hazırda olmayanlara ulaştırmaları o haberin etkisini, kıymetini ve önemini de artırmaktadır.²³ Tüm bu manaların tek bir kelime ile ifade edilmesi icâz sanatının güzel bir örneğidir.

1.3. Hadd-i Kazf (Namusa/İffete İftira Suçu ve Cezası)

Kazf, fıkıh literatüründe birine açıktan veya dolaylı olarak zina suçunu isnad etmek şeklinde tanımlanmıştır.²⁴ İnsanın manevî şahsiyetine; iffet, şeref ve haysiyetine iftirada bulunmak sonuçları itibariyle tahribatı çok yönlü olan suçlardandır. Bu hususta şöyle buyrulmaktadır: " وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا " *Namuslu/İffetli kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu ispat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar fâsıkların/günahkârın ta kendileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir* (en-Nûr 24/4-5). İlgili âyette öne çıkan edebî incelikleri değinmeye çalışacağız.

Âyetin hemen başında ism-i mevsullerden çoğul müzekkere has olan "الَّذِينَ" ism-i mevsul kullanılmıştır. İsmi mevsuller, iki ayrı cümleyi birbirine bağlayarak tek cümle gibi cümle yazımında tasarruf sağlamaktadır. Dolayısıyla bununla âyetin hedeflediği anlam veciz bir şekilde ifade edilmiştir. Bu kullanım, Arap dili ve belâğatinin üsluplarına muvafıktır. Çünkü "الَّذِينَ" cem-i müzekker sîğası, tek bir hitapla iki cinsi ihtiva edilmiş olması yönüyle daha edebî bir üsluptur. Ayrıca Araplar, bir eylemde müzekker ve müennes içtima ettiğinde müzekker sîğasını kullanırlar. Zira müzekker sîğası, müennese nispeten telaffuzu daha hafif olup belagî gerekçeler ve irap açısından da daha yerleşik bir kural niteliğine sahiptir.²⁵ Bu edebî sanata, "tağlib" denilmekte ve geniş bir kullanım alanına sahiptir.²⁶

²³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23/318; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6/126.

²⁴ Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1433/2012), 253.

²⁵ Geniş bilgi için bk. Abdurrahman b.Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1416-1996), 1/428-2/308.

²⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 242; Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû fazl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, ty), 3/302.

Âyette geçen “المُحْصَنَات/muhsanât” kelimesi, aslında genel bir terimdir. Ayrıca âyette “atmak” kelimesi hırsızlık, içki içmek gibi diğer iftiraları da kapsamına alması muhtemel genel bir lafızdır. Ancak âyette sadece iffetli kadınlar kastedilmiştir. Zira âyette bunun zina iftirası olduğuna delâlet eden birden fazla karine söz konusudur. Ayrıca iffetli kadınlara yöneltilen zina iftirasının daha çirkin, birey ve toplum üzerindeki olumsuz etkilerinin ve tahrip gücünün daha fazla olmasından ötürü müennes (dişil) çoğul sîgası tercih edilmiştir.²⁷

Âyette şahitliğin kabul edilememesi hükmünden hemen sonra “Onlar fâsıkların/günahkârın ta kendileridirler.” şeklindeki haberi cümle, günah sahiplerine delâlet etmektedir. Zira fâsık, cezayı hak edenlere verilen bir isimdir.²⁸ Âyette “الفاجر/el-fâcir” ya da “الآثِم/el-âsim” gibi kelimeler değil de “fâsık” kelimesinin kullanılmış olması bazı hikmetlere matuftur. Şöyle ki: “الفسق/el-fisk” kelimesi fıkıh literatüründe özellikle bazı büyük günahlar işlemek ya da küçük günahlarda ısrar etmek suretiyle Allah Teâlâ’ya itaat etmekten çıkan kimseler için kullanılmaktadır. İşte bu suçu işleyenlere verilen maddi cezanın yanında manevî bir ceza da söz konusu edilmektedir. Manevî baskının maddi baskıdan daha fazla etkili olduğu düşünüldüğünde bu gibi cezaların müminler için caydırıcılığı noktasında önemli bir rol oynayacağı bir hakikattir.²⁹ Binaenaleyh mübalağa cihetiyle kasr ifade etmesi için âyetteki “هم/hum” zamiri munfasıl/ayrışık olarak kullanılmıştır.³⁰ Diğer bir ifadeyle fısık/günahı iftira atana tahsis ederek daha etkili bir anlam ifade etmesi için mübteda ile haberi arasına fasıl zamiri getirilerek edebî sanatlardan biri olan kasr sanatı icra edilmiştir.

İlgili âyette yer alan tövbe kelimesindeki hikmete gelince asıl olarak “tövbe”, işlenen suçun bir daha tekrarlanmayacağına dair ortaya konan iradenin ifadesidir. Tövbe kişiye verilen ikinci bir şans olup onu aynı suçu işlemekten alıkoyma amacına matuftur. Dolayısıyla tövbenin meşru kılınması bir lütuf, Allah’ın onu kabul etmesi başka bir lütfudur.³¹ Âyette yer

²⁷ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23/320; Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/115.

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23/329.

²⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23/329; Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 14/172.

³⁰ Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 8/481.

³¹ Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 14/ 171.

alan “durumunu düzeltenler” tabiri ise mevcut suç işleme halinden tövbe edildikten sonra iyi halin oluşması için üzerinde belli bir müddetin geçmesi gerektiğine delâlet eden ince bir manaya işaret vardır.³² Çünkü iyi halin oluşması öyle akşamdan sabaha olacak bir şey değildir. Nitekim bir âyette de “Ancak tövbe edenler, kendilerini düzeltenler ve gerçeği açıkça ifade edenler bunun dışındadır. İşte bunların töbesini kabul edeceğim.” (el-Bakara 2/260) buyurulmaktadır.

1.4. Hadd-i Şurb (Şarap/İçki İçme ve Sarhoşluk Suçu ve Cezası)

Toplumunun geniş bir kesimine yayılmış ve terkedilmesi pek kolay olmayan cahiliye dönemine ait şarap içme alışkanlığı Kur’ân’da dört aşamada tedrici olarak haram kılınmıştır. Bu kötü alışkanlığın kesin ve nihai bir şekilde yasaklayan iki âyette şöyle buyurulmuştur: “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ /Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları ancak birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz” (el-Mâide 5/90). “ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ ” /Şeytan içki ve kumar yoluyla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık vazgeçtiniz değil mi?” (el-Mâide 5/91). Bu âyetlerdeki belâğî unsurlardan bazılarını ele alacağız.

Söz konusu âyette müminlerin dikkatlerini celbeden nidanın hemen ardından belâgat cihetiyle bir îcâz ve tekit türü olan hasır/kasr (tahsis) sanatı kullanılmıştır. Arapçada lafız-anlam açısından veciz ve zarif iki önemli üslûbun art arda gelmesi henüz vazedilmeyen hükümlerin önemine binaen muhatapların tüm dikkatlerini onlara doğru çevirmeyi sağlamak hedefine matuftur.³³

Âyette “إِنَّمَا” edatı belâğî açıdan güzel bir örnektir. Zira bu edat, bir meselede aslında inkâr etmeyen ve karşı koymayan fakat unutmama, gaflet ve tereddüt hallerindeki muhatabı uyarmak ve dikkatini söylenen şeye toplamayı sağlamak için başvurulan bir

³² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23/329.

³³ Ayrıntı için bk. Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, neşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire, Dâru'l-Medenî 1412/1992), 328-339.

kasr/hasr türüdür. Dolayısıyla içki, kumar ve diğerleri insanın aklını alma, meşgul etme ve gaflete düşürme gibi özelliklerine mukabil olarak nida ve innemâ edatlarının tercih edilmesi oldukça manidardır. Böylece insana ince ve derin düşünce ufku veren bu iki zarif üslûbun bir arada kullanılması mezkûr âyette mevzu bahis olan hükme dair müminlerin dikkat kesilmeleri ve haram kılınan şeylerin ahlâkî ve dinî zararları hususunda tereddüt etmemeleri gerektiğine delâlet etmektedir.

Âyetteki haram hükmü teyit etmek üzere haram kılınan dört hususa en münasip kelime olarak “rics/ رِجْسٌ” ve “وَمِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ/birer şeytan işi” şeklinde iki sıfatın kullanılması ilahi kelamın belâğî açıdan mükemmel olduğunu veciz bir biçimde göstermektedir. Zira “rics” kelimesi, sözlükte pis ve çirkin sayılan ameller anlamında olup kötü/pis eylemlerde bulunan kimselerin söz konusu çirkin eylemlerini tavsif etmek için kullanılmaktadır.³⁴ Âyette de kötülük noktasında derecesi oldukça kötü olan amel anlamında kullanılmıştır. Öte yandan “...birer şeytan işi” şeklindeki sıfat ise “ricsun رِجْسٌ” ifadesinin anlamını pekiştirmektedir. Çünkü şeytan inkârcıdır. Bu yüzden necistir/pisliktir.³⁵

Bir önceki 90. âyetin aksine 91. âyette dikili taşlar (putlar), fal ve şans oklarından bahsedilmemiştir. Çünkü burada şarap ve içkinin çirkinliği ve kötülüğü üzerinde durulmuştur.³⁶ Bu sebeptendir ki 91. âyette şarap ve kumarın kötü yanlarının beyanından hemen sonra iman dolu gönüllere oldukça dokunaklı belâğî bir üslupla “Artık vazgeçtiniz değil mi?” buyurularak birer şeytan işi pislik olan bu iki şeye dair nihai nokta konulmuştur. Buradaki istifhâm edatı emir karinesi vasıtasıyla cümleye mecâzî anlam katmış ve muktezâ-ı hâle (sözün yerinde kullanımına) uygun bir şekilde müminlerden şarap ve kumara “artık son vermeleri” istenmiştir.³⁷

³⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, 2/203.

³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 12/423-424.

³⁶ Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6/99.

³⁷ Ebussuûd el-İmâd Muhammed b. Mustafa, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ty), 1/218.

Söz konusu iki âyette şarap ve kumarın haram kılınması hususunda bir bütün olarak pek çok tekit sanatının kullanıldığı görülmektedir.³⁸ Aslında Kur'ân-ı Kerim'de şer'î ahkâmın ta'lîli umumiyetle veciz bir biçimde zikredilmektedir. Ancak o iki rezil şeyin zarar ve tehlikelerini vurgulamak için buradaki illetlere tafsili olarak yer verilmiştir.³⁹

1.5. Hadd-i Hirâbe (Bozgunculuk Çıkarıp Kamu Düzenini Bozma) Suçu ve Cezası

Devlet otoritesini ve sosyal yapıyı derinden sarsan bir suç olması hasebiyle İslâm hukukunda en büyük ceza hirâb suçunu işleyenlere verilmiştir. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyurulmuştur: " *إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ* " *Allah ve Resulüne karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya (acimadan) öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut da buldukları yerden sürülmeleridir. Bu onların dünyadaki uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük azap vardır*" (el-Mâide 5/33). Âyette öne çıkan belâğî hususlara değineceğiz.

Âyette muhatabı uyarmak ve söylenen hususlara dikkatini toplamayı sağlamak için konuya " *إِنَّمَا* /innemâ" kasr/hasr edatı ile başlanılmıştır. Böylece bu edat, müminlerin cezanın infazı hususunda tereddüt etmemeleri gerektiğine delâlet etmektedir. Çünkü söz konusu edattan hemen sonra gelen ifadelerde söz konusu suç, Allah'a, Resulüne ve insanlığa karşı işlenmiş suçlar olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu suç, son derece büyük ve vahim olunca haliyle verilecek cezanın da kendi cinsinden olması gerekmektedir. Çünkü "ceza, işlenen fiilin cinsinden olur." Bu durum hasr edatıyla pekiştirilmiştir.

Âyetteki "Allah ve Resulüne karşı savaşanların" ifadesinin aslında zahir anlamı cihetiyle vuku bulması imkânsızdır. Zira birincisi Allah'la savaşılamaz, Allah mağlup edilemez, kendisine karşı çıkılamaz ve meydan okunulamaz. Kudreti ve iradesi kemal derecesinde umumdur. İkincisi savaşanlardan her birinin buldukları konum itibariyle

³⁸ Ebussuûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm*, 3/75.

³⁹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetu't-Tefâsîr*, Dâru's-Sâbûnî (Kahire: 1417/1997), 33.

karşıt gruplar şeklinde olmaları gerekmektedir. Oysa Allah'ı bir taraf kabul etmek imkân dâhilinde değildir. Öyle ise âyette muzafın (Allah'ın dostlarıyla) hazfi ile mecaza gidilmiştir. Dolayısıyla “يُحَارِبُونَ/savaş açanlar” ifadesinin hakikî anlamda kullanılmasını engelleyen karîne de mecazi anlamda kullanıldığını gösteren alâka da mevcuttur. Bu yüzden müfessirler, âyetteki mananın mecaza hamledilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁰

Âyette yer alan “يَسْعُونَ/çalışanlar” ifadesinde muzâri fiili kullanılmıştır. Bu fiil sîgası, süreklilik, devamlı kovalamak ve gerçekleştirmek gibi manalar da ihtiva etmektedir. Şayet âyette geçen fiil, mazi sîgasında olsaydı suç işleyenin sonradan tövbe etme ihtimalini beraberinde getirmiş olacaktı. Oysa muzâri fiil, süreklilik anlamı içerdiğinden “çalışanın” halen eylemine devam ettiğine ve henüz tövbe etmediğine delâlet etmektedir.⁴¹ Ayrıca bu dört cezanın üçünün yani “öldürülmeleri ya asılmaları yahut el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi” şeklinde şiddet ve takviye anlamı ihtiva eden tef'îl babında gelmesi de İslâm hukukundaki suç-ceza dengesi, caydırıcılık, adalet ve hakkaniyet şeklindeki vazgeçilmez ilkelere riayet edilmesi açısından oldukça anlamlıdır.⁴²

Toplumun huzur ve barışını bozmaya yönelik hirâbe ve benzeri suçların Kur'ân'da “zulüm” değil de “fesâd” kavramıyla ifade edilmesinin özel bir anlamı vardır. Zira bir şeyi olması gerektiği yerin dışına koymak anlamına gelen zulüm, insan ile Allah, insan ile insanlar ve insan ile kendisi arasında olmak üzere üç şekilde vuku bulmaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da, belirlenmiş maddî ve manevî hedefler gözetilerek işlenen “zulüm” kavramıyla suçlar nitelendirilmiş buna karşılık hedef gözetmeksizin doğrudan tüm toplumun huzur, güven ve barışını tehdit eden suçlar ise sonradan bozularak değişime uğrayan “salah” karşıtı “fesâd” kavramıyla ifade edilmiştir.⁴³ Zira fesâdın siyasî, içtimaî, iktisadî gibi çok değişik suretleri bulunmaktadır. Ayrıca cezanın suça uygunluğu ve caydırıcılığı ilkesi temelindeki âyette

⁴⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbnu'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî), 1435/2014), 2/62.

⁴¹ Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 4/190.

⁴² Ünal, *İslam Ceza Hukukunda Kısas*, 8-11.

⁴³ Râğib, *Müfredât*, 537-538; bk. Erdoğan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza uygunluğu*, 234-235.

yaptırımlar, “و/ev” atıf harfiyle sıralanmıştır. Söz konusu harfin burada tahyîr/seçenek ya da tafsil yani leff-i neşr (sıralı açıklama) tertibi olduğuna dair iki görüş ortaya konulmuştur.⁴⁴ Aklî ve naklî deliller suçların ağırlığı ve çeşitliliği karşısında cezaların da aynı oranda ağır ve çeşitli olmasını gerekli kılmaktadır.⁴⁵

Bu âyette Allah Teâlâ'nın suçlu da olsa hayatta kalan kuluna merhamet ettiği ve hikmetle hüküm verdiği açıkça görülmektedir. Zira ilgili âyette “el ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi” şeklindeki cezada bunu müşahede etmek mümkündür. Şöyle ki: Söz konusu cezada suçlunun bir değil de iki eli ya da iki ayağı kesilmiş olsaydı hayatını idamesi çok zor olurdu. Oysa el ve ayaklar çaprazlama kesildiğinde en azından bir elle ele ait işleri bir ayakla da ayağa ait işleri görmek mümkündür.⁴⁶ Âyette bu anlam veciz şekilde ifade edilmiştir.

Mezkûr âyette ayrıca tövbe etmeyenlere dair “خزى/aşğılayıcı” ibaresi, “sözün duruma uygun olması” anlamındaki muktezâ-ı hâl çerçevesinde etkili bir şekilde kullanılmıştır. Zira “خزى” kelimesi sözlükte “خزيا/rezalet” ve “خزيا/utanmak” manalarına gelmektedir. Âyetteki ifade iki manayla da örtüşmektedir. Çünkü devlet güvencesi altında yaşayanların yolunu kesmek rezalet ve utanmayı gerektiren eylemdir.⁴⁷ Bir de ilahi buyruk, suçlu tövbe etme suretiyle aklanmadığı sürece cezai yaptırımların asla peşini bırakmayacağını beyan etmektedir. Dünyevî cezadan daha büyük bir ceza onu beklemektedir. Nitekim “عذابٌ عظیم/büyük azap” ifadesiyle Allah ve peygamberine savaş açma ve yeryüzünde fesat çıkarma suçuna karşılık yine muktezâ-ı hâl'e uygun azim/ağır bir ceza mevzu bahsedilmiştir. Azap kelimesinin “عظیم” sıfatıyla nitelendirilmesi lafzın maksada yansımaları ifade eden ince bir sunumdur.⁴⁸

⁴⁴ İbnu'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/66; Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/466.

⁴⁵ Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/93.

⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 6/183.

⁴⁷ Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/474.

⁴⁸ Said Nursî, *Sözler* (Ankara; TDV Yayınları, 2016), 447.

1.6. Hadd-i Bağy (İsyân Suçu ve Cezası)

Kur'ân-ı Kerim'in önemli kavramlarından biri olan “البغي/bağy” sözlükte zulüm ve düşmanlık gibi manalar ihtiva etmektedir. Baş kaldırıana “bâği” denilmekte, çoğulu “buğât” olarak gelmektedir. Fıkhî bir terim olarak: “Bir yoruma dayanarak meşru yönetime karşı güç kullanmak suretiyle başkaldıran kuvvet sahibi topluluk” şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁹ Mezkûr suçla ilgili hükümler, şu âyette yer almaktadır: “ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ /Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin. Şayet biri ötekine saldırırsa, Allah'ın buyruğuna dönünceye kadar saldıran tarafla savaşın. Eğer dönerse artık aralarını adaletle düzeltin ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever” (el-Hucurât 49/9). Bu âyette pek çok belâğî üsluptan söz edilmektedir.

Âyetin hemen başında gelen “إِنْ/in” kelimesi cümleye bir şeyin vuku bulup bulmaması hususunda “şüpheli”, “nadir” ya da “imkânsız” gibi anlamlar katmaktadır. Dolayısıyla mezkûr kelimedenden sonra gelen “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa...” ibaresi asıl olan böyle bir vuruşmanın olmamasını iktiza ediyor; fakat vuku bulmasını da ihtimal dışı bırakmıyor.⁵⁰ Şu var ki vakada durum aksine tahakkuk etmiş olsa da söz konusu “إِنْ/in” harfi, gerçek müminler arasında savaşın nadiren olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim âyetteki “وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ” ifadesinde zamir yerine açık mümin ismi kullanılmıştır. Böylece Allah Teâlâ bu savaşın kötülüğüne dikkat çekerek Müslümanları ondan uzak tutmak için daha belîğ bir ifadeyi kullanmıştır.⁵¹ Ayrıca âyette “fırka” kelimesi yerine ondan sayıca daha az topluluk anlamındaki “taife” lafzının tercih edilmesi de manidardır.⁵² Bu da tehlike boyutunun belirli bir kesimle sınırlı kaldığına işaret etmektedir.

Mülâhaza edildiği üzere bu âyette “طَائِفَتَانِ/iki grup” şeklinde tesniye bir ifadeye yer verilmiştir. Buna kıyasen daha sonra “اقْتَتَلُوا/vuruşurlarsa” biçiminde gelen ibarenin, çoğul

⁴⁹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 106.

⁵⁰ Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 12/11-12.

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 28/104-105.

⁵² Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 28/04.

değil de “اقتتلنا” şeklinde tesniye gelmesi gerekirdi. Bunun sebebi şudur: Her bir taife/grup bir lider tarafından temsil edildiğinden her biri tek sayılır. Bu yüzden önce “طائفتان/iki grup” şeklinde ifade edilmiştir. Fakat vuruşma ya da çatışma başladığında her bir grubun fertleri diğer grubun fertleriyle vuruşmaya başlarlar. Burada makama uygun olarak “اقتتلوا/vuruşurlarsa” ifadesine yer verilmiştir.⁵³ Ayrıca âyetteki önemli bir husus da “اقتتلوا/vuruşurlarsa” şeklinde ifadenin muzâri değil de mazi sîgasında gelmesidir. Şayet muzâri sîgası kullanılmış olsaydı müminler arasındaki vuruşmanın sürekli ve devamlı olacağı anlamı çıkardı. Oysaki asıl ve matlup olan böyle vakaların müminler arasında vuku bulmamasıdır.⁵⁴

Had cezalarındaki âyetlerde suçun zikrinden hemen sonra genel olarak tövbe edenlere yer verildiği halde burada onlardan söz edilmemiştir. Buna karşılık âyette “dönmek” anlamındaki “تَفِيءٌ” kelimesine yer verilmiştir. Bu kavram, “الْبَغْيُ/isyân” anlamını da içeren ve fitne sayılan eylemlere ait özel bir kavramdır. Fey’ kelimesi de savaş yapılmaksızın elde edilen ganimetler ve “başlangıç noktasına geri dönmek” anlamını ihtiva etmektedir.⁵⁵ Mezkûr ifade bağilerin durumuyla da örtüşmektedir. Zira âyette isyan eden grubu tövbeye davet etmekten ziyade isyan öncesi konuma getirilmelerinden söz edilmektedir. Dolayısıyla bir yoruma dayanarak meşru yönetime isyan eden bir Müslüman grubun tekrar itaate rücu etme durumu bu özel kavramla ifade edilmiştir.

Âyette “şayet biri ötekine saldırırsa” ifadesinde özellikle “إِنْ” edatının fiille birlikte kullanılması muktezâ-ı hâle güzel bir örnektir. Zira bu şart edatı, vuku bulması nadir olan hususlar için kullanılmaktadır. Oysa savaş esnasında bir tarafın ötekine saldırmaması düşünülemez. Dolayısıyla burada kastedilen mana şudur: “Müminler arasındaki savaş ancak nadiren vuku bulur. O da hakikatin birbirine karıştığı ya da bazı özel nedenlerden dolayıdır.

⁵³ Şa’ râvî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 5/407.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 28/105.

⁵⁵ Hebyân, *Min Revâii’l-Beyân*, 5/207.

Ancak müminlerin gerçeklerin farkına vardığı andan itibaren savaşmaya devam etmemeleri gerekir. Aksi takdirde haddi aşmış olurlar.”⁵⁶

İlgili âyette geçen “فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ/aralarını adaletle düzeltin” ibaresinde “بِالْعَدْلِ/adaletle” kaydı zikre şayandır. Zira daha önce geçen “Eğer müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin” ibaresinde “adalet” kaydı yoktu. Bunun sebebi önceki ıslah için başlayan bir savaşın sona erdirilmesine yönelik nasihat ya da tehdit dâhil her türlü çabayı içermektedir. Sonraki ıslah ise savaş sonrasına ait olup savaşın etkilerini tamamen silmeye yönelik bir girişimdir. Bu yüzden adalet ihtiyacı vardır. Böylece tarafların intikam duyguları depresmesin, yatışmış fitne bir daha nüksetmesin ve dinin tasvip etmediği savaşlar tekerrür etmesin.⁵⁷

2. Kısas, Diyet ve Keffâret ile İlgili Âyetlerdeki Belâgî Yönler

Hikmet sahibi Allah Teâlâ'nın hikmet ve gayesine uygun olarak miktarı belirlenmiş suçların cezalarından biri de kısas ve diyet cezalarıdır. Aşağıda konuya dair âyetler bağlamında birtakım belâgî hususlar ele alınacaktır.

2.1. Kısas

Allah Teâlâ, korunması gereken din, mal, nesil akıl şeklindeki temel değerlerin muhafazası için nasıl ki caydırıcı birtakım cezalar koymuş ise aynı şekilde canın korunması için de meşru bir ceza olarak kısası vazetmiştir. Kur'ân'da kısasın meşru olduğunu ifade eden âyetlerin edebî inceliklerine geçmeden önce aralarındaki ortak bir özellik olarak suçlarla doğru orantılı ve misli/benzeri cezalardan bahsedildiği görülmektedir. Bundan dolayı kısas, bir insana yaptığı şeyin aynısını yapmak şeklinde ifade edilmiştir.⁵⁸ Ayrıca kısastan söz eden âyetlerde suçun cezası mevzu bahis edilirken “ceza” kavramına mukabil “الاعتداء/’itidâ” ve “العقوبة-العقاب/ikâb-ukâbe” terimlerine yer verilmesi manidardır. Bunun hikmeti, had cezalarının aksine kul hakkına taalluk eden suçların ceza yetkisinin mağdur tarafa tanınmış

⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 28/105.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 28/105; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 26/ 242.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/22.

olmasıdır. Zira “جزاء/ceza” kavramı, “mukabele”, “denklik” ve “eşitlik” anlamlarını ihtiva etmektedir.⁵⁹ Oysa insan unsurunun söz konusu olduğu cezalarda mümâselet kısmen şüpheye açıktır. İşte bu âyetler iyice incelendiği takdirde kısıstaki mümâselet vurgusu yanında meşruiyetinin ve gerekçesinin bir bütün olarak son derece veciz ve anlamlı bir şekilde tebarüz ettiği görülecektir.⁶⁰ Bu kısa girizgâhtan sonra aşağıda örnek mahiyetinde iki âyet ele alınacak ve vazettikleri hükümlerin belâgat yönleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Kur’ân’da kisasın meşru olduğunu ifade eden âyetlerden ikisi şöyledir: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ يُعْطَى بِالْحَقِّ وَالْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ يُعْطَى بِالْحَقِّ وَالْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى" *Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gerekten diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır" (el-Bakara 2/178). " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" *Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Böylece/Umulur ki (suç işlemekten) sakınırsınız" (el-Bakara 2/179). Bu âyete şöyle bir anlam vermek de mümkündür: "Ey akıl sahipleri! Korunmanız/sakınmanız için kısasta size hayat vardır."**

2.1.1. el-Bakara Suresi 178. Âyet

Bu âyette “Ey iman edenler!” ifadesiyle müminlere seslenerek İslâm öncesi haksız ve yanlış kısas uygulamalarının artık müminler için bir geçerliliğinin kalmadığını belirtmek gibi özel bir anlamı vardır. Zira İslâm öncesi semavî dinler başta olmak üzere diğer toplumlarda da kısas ya da diyet uygulaması mevcut olsa da adilane bir kısıstan yahut diyetten söz etmek pek mümkün değildi. Bu konuya ilişkin hükümlerde birtakım tahrifler sebebiyle hadsiz ve haksız uygulamalar yaygınlık kazanmıştı.⁶¹ İşte yukarıdaki âyette, müminlere münhasır yeni

⁵⁹ Râğib, *Müfredât*, 195-196.

⁶⁰ Abdulkerim Ünalın, *İslam Ceza Hukukunda Kısas ve Kısas Felsefesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Basımevi, 1999), 37.

⁶¹ Âyetin nüzul sebebi için bk. Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud eş-Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2004), 1/157-158.

hükümler vazedileceği ve aynı zamanda söz konusu adaletsiz durumların izale edileceği bildirilmektedir.

Nida ve müminler lafzından sonra gelen “*كُتِبَ*/ yazıldı” emriyle müminler farz hükmü hususunda taraf kabul edilmiştir. Bu anlam “*كُتِبَ*/ yazıldı” ibaresinden anlaşılmaktadır. Çünkü bir kimseye bir şey yazıldığında o kimse artık bir taraf hükmündedir. Bundan dolayı iman etmeyen taraf olmadığından ona bir şey yazılmaz (farz kılınmaz). Dolayısıyla burada sanki taraflar arasında bir anlaşma yapılmış ve mümin de yükümlülüğü üstlenmek suretiyle o hükme ortak olmuştur. Bu yüzden de âyetteki mevzu bahis hüküm, mazi malum “*كُتِبَ*/ yazdı” şeklinde değil de mazi meçhul “*كُتِبَ*/ yazıldı” sîgasıyla gelmiştir.⁶² Ayrıca Kur'ân'da nefse zor gelen ve nefsin hoşuna gitmeyen tekliflerin genel olarak mazi meçhul “*كُتِبَ*” sîgasıyla geldiği görülmektedir.⁶³ Bu mucizevî veciz üslûb söz konusu âyette de aynı şekilde kullanılmıştır.⁶⁴

Âyette yer alan, “her kimin cezası, kardeşi tarafından bir miktar bağışlanırsa” ibaresinde cinayet lafzı zikredilmeksizin affetmeye yer verilmesi Kur'ân'ın eşsiz i'cazına ve yüce hedefine güzel bir örnektir. Zira affetmenin konu edinildiği bir yerde cinayete yer verilmesi münasip görülmemiştir.⁶⁵ Bu ifadenin hemen peşinden “kardeşi” kelimesinin gelmiş olması da bu manayı teyit etmektedir. Zira İslâm kardeşliği barış, huzur ve kurtuluşun garantisidir.⁶⁶ Ayrıca ilgili âyetteki “*عَفِيَ*/bağışlanırsa” fiilinin meçhul olarak gelmesi maktulün velisi olan kişinin tek veya daha fazla olması arasında bir fark bulunmadığına delâlet etmektedir. Çünkü velilerden bir kişinin bile kısastan vazgeçmesi halinde bedenî ceza olan maddî kısas düşmektedir.⁶⁷ Söz konusu fiilin faili durumundaki “*شَيْءٌ*/şey” kelimesinin nekire olarak gelmesi de manidardır. Bu, kısasın düşmesi konusunda onun bir kısmını affetmenin tamamını affetmek; velilerden bazılarının hakkından feragat etmesinin hepsinin hakkından

⁶² Şa' râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 2/23-24.

⁶³ Bk. el-Bakara, 2/183; el-Bakara, 2/216.

⁶⁴ Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 2/14.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/227.

⁶⁶ Bk. el-Hucurât 49/10.

⁶⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011/1432), 7/34.

feragat etmesi gibi olduğunu beyan etmektedir. Şayet “شَيْءٌ/şey” kelimesi marife olarak kullanılsaydı bahsi geçen şekilde bir anlam anlaşılmayacaktı.⁶⁸

Önceki âyetin devamında yer alan “artık (veliler) marufa/hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir” ifadesinde maktulün velilerine yönelik hitap, “فَاتَّبَاعُ بِالْمَغْرُوفِ...” katil ve yakınlarına yapılan hitaba “وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ” takdim edilmiştir. Zira bir uzlaşma ve bağışlama esnasında her şeyden önce mağdur tarafın/maktulün velilerinin ikna olması ve marufa uyması büyük önem arz etmektedir. Bu yüzden öncelikle mağdur tarafa tavsiyede bulunulmuştur. Âyetteki “بِالْمَغْرُوفِ” ifadesi diyetin, zorbalık yapılmaksızın talep edilmesini ifade etmektedir. Hatta diyet konusunda aşırı davranan velinin hükmü, mahcur/kısıtlı olan kişinin hükmüne benzetilmiştir.⁶⁹ Ayrıca katil ve yakınlarına yapılan hitaptaki “ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir” ifadesinde diyeti ödemekle mükellef olana yönelik nazik bir emir söz konusudur. Zaten âyette yer alan “بِإِحْسَانٍ/ güzellikle” ifadesi bunun veciz bir ifadesidir. Zira “ihsan” kavramı, Allah Teâlâ'nın farz kılmış olduğu itaatlerin kendi cinsinden daha fazlasını yapmak anlamındadır.⁷⁰

İlgili âyetteki “Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir” ifadesi aslında şer'u men kablenâ'daki kısas uygulamasına veciz bir şekilde atıf yapılmaktadır. Nitekim önceki şeriatlardaki cinayetlere dair hükümler tek seçenekli idi. Oysa Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ümmetine iki durum arasında tercih hakkı tanınmıştır. Bu bir rahmet ve hafifletme olarak Müslümanlara has kılınmıştır.⁷¹ Binaenaleyh kısasın uygulamasını talep etmek adalet, bağışlamak ise rahmettir.⁷²

Allah Teâlâ, zikredilen âyette mükelleflere uymaları gereken hüküm ve tavsiyeleri beyan ettikten sonra beyan edilen hükümlere aykırı hareket edenlere hitaben: “Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır” buyurmak

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/227; Ayrıca bk. Erdoğan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza uygunluğu*, 154-155.

⁶⁹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. en-Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn* (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1434/2013), 533-534.

⁷⁰ Şa' râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/388.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/225.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 2/143.

suretiyle uyarıda bulunmuştur. Zira söz konusu ifadelerle iki taraf arasında gerçekleşen sulhtan sonra herhangi bir kişinin öldürülmesi nehiy edilmiştir. Belâgat ilminde tefrî⁷³ olarak isimlendirilen bu hekim üslupla özellikle katilin bağışlanmasıyla birlikte bir daha cinayet gibi elim bir olayın yaşanmaması ve başkalarının zarar görmemesi amaçlanmaktadır. Bu sebeple önce marufa/hakkaniyete uymaları talep edilmiş akabinde de bunu pekiştirmek için haddi aşanlara elem verici bir azap olduğu ifade edilmiştir.⁷⁴

Âyetteki “onun için elem verici bir azap vardır” cümlesinde car ve mecrûr olan “لَهُ”، “عَذَابُ الْيَمِّ” ifadesine takdim edilmiştir. Bu söz konusu elem verici azabın haddi aşanlara özel bir azap çeşidi olduğuna delâlet etmektedir.⁷⁵ Zira “عَذَاب” Arapçadaki “نكال/nekâl” ve “عِقَاب/ikâb” kelimelerinden daha hafif bir cezayı ifade etmekte olup azlığa delâlet etmektedir.⁷⁶ Ancak “عَذَاب” kelimesinin “الْيَمِّ” sıfatıyla nitelendirilmesiyle bu cezanın azlığa delâlet etse bile elem verici ceza olduğu beyan edilmiştir. Ayrıca burada car ve mecrurun takdim edilmesiyle belâgat ilminde kasr-ı sıfat alâ mevsûf (sıfatın mevsûfa kasrı) olarak isimlendirilen kasr/tahsis türlerinden birine yer verilmiştir. İlgili âyetteki “لَهُ” sıfat, “عَذَاب” ise mevsûftur.⁷⁷ Hakikate ve vakiya uygun olduğundan buna “kasr-ı hakîkî veya tahkîkî” denilmektedir. Belâgat ilmindeki bu tür kasr üslûbu cümleye iki anlam katmaktadır. Birincisi az lafızla çok mana ifade etme sanatı olan îcâzdır ki burada kasr cümlesi; biri müspet diğeri menfi olmak üzere iki cümle kuvvetindedir. İkincisi ise cümlenin anlamını pekiştirir. Nitekim belâgat âlimleri kasr üslûbu kullanılarak yapılan pekiştirmeyi “tekit üstüne tekit” olarak ifade etmişlerdir.⁷⁸

⁷³ Tefrî'/التفریع: Bir sıfatın zikrinden sonra nitelemeyi pekiştirmek için başka bir sıfatın daha zikredilmesidir. Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 400.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 2/144

⁷⁵ Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 2/18-19.

⁷⁶ Nursî, *Sözler*, 447.

⁷⁷ Burada kastedilen sıfat, nahiv ilmindeki sıfat değildir. Geniş bilgi için bk. Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed Hatîb el-Kazvînî, *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, thk Muhammed Abdu'l-Mun'im Hifâcî (Beyrut: Dâru'l-Cil, ty), 3/91.

⁷⁸ Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Meânî* (Medine: Mektebetu'l Karâcî 1438/2016), 278-279; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 253.

2.1.2. el-Bakara Suresi 179. Âyet

Kur'ân-ı Kerim'in, eşsiz ve noksansız üslûbunun tecelli ettiği ve özellikle de edebî niteliğe sahip çalışmalara ilham kaynağı olduğu “*Ey akıl sahipleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Böylece umulur ki (suç işlemekten) sakınırsınız*” âyeti de pek çok belâği unsur ihtiva etmektedir.

Bir kavramı zıt/karşıt bir kavramla tanımlamak oldukça edebî ince bir ifade biçimidir. Zira “Kısasta sizin için hayat vardır” ifadesi “karanlıkta aydınlık vardır ya da suda ateş vardır” demek gibi bir şeydir ki bunu ancak düşünme ve kavrama kapasitesi yüksek kimselerin idrak edebileceğini yine âyetin devamındaki “ey akıl sahipleri” şeklindeki özel bir hitapla beyan edilmektedir.⁷⁹

Mezkûr âyette maksadın, cümleden herhangi bir kelime çıkarılmadan özlü bir şekilde ifade edilmesi anlamındaki îcâz-ı kasr (veciz söz) sanatının mükemmel bir örneği görülmektedir. Zira belâgat âlimleri, “*وَأَكْمَرُ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ*” ibaresinin Arap dilini fasih konuşanların sözlerinde kastedilen manadan daha kapsamlı, onların sözlerinden daha belîğ, daha sağlam daha fasih ve daha veciz olduğu noktasında hem fikirdirler.⁸⁰ Buna dair en güçlü kanıt ise Arapların bu konuya dair şu şekilde dile getirdikleri birtakım veciz ifadeleridir: “*الْقَتْلُ أَكْثَرُ*”/Öldürme, cinayeti daha iyi yok eder.”, “*قَتْلُ الْبَعْضِ إِحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ*”/ insanların (suçluların) bazılarını öldürmek (onlara kısas uygulamak) herkesi (tüm insanları) yaşatmaktır.” ve “*أَكْثَرُ الْقَتْلِ لِيَقِلَّ الْقَتْلُ*”/Öldürmeyi azaltmak için öldürmeyi/kisası çoğaltınız.” Oysa ilgili âyetin “cevâmiu'l-kelim” niteliğine sahip olarak söz konusu Arapların atasözlerinin çok fevkinde olduğunu beyan etmek üzere Suyûtî (öl. 911/1505) mezkûr âyet ile Arapların bu konudaki sözlerini yirmi açıdan karşılaştırmıştır.⁸¹ Bunlardan bazıları şu şekildedir:

- Söz konusu âyetin harf sayısı Arapların ifadelerinden bariz bir şekilde daha azdır.

Ayrıca âyetin harflerine ait harekeler ile Arapların sözlerindeki harflerin harekeleri arasında da

⁷⁹ Ünalın, *İslam Ceza Hukukunda Kisas*, 47.

⁸⁰ Abdullâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî, *Sıru'l-Fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1402/1982), 209; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 5/229; Kazvînî, *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, 3/181.

⁸¹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Nşr. el-Heyetu'l-Mısriyye, 1394/1974), 3/185.

çok önemli farklar olduğu görülmektedir. Zira Arapların sözlerindeki hareketlerin aksine âyetteki harflerin hareketleri peş peşe gelmiştir. Bu da lafızların daha kolay telaffuz edilmesini sağladığından fesâhat yönüyle daha üstündür.

- Söz konusu âyet eşref/üstün olan ispat üslûbuna mebni iken Arapların en veciz ifadesi ise nefy ve ispat üslûbuna dayanmaktadır. Ayrıca Arapların sözlerinde kısasın hayat olduğu neredeyse ancak tevil edildikten sonra anlaşılırken âyetteki “hayat” ise ilk andan itibaren anlaşılmaktadır. Âyetteki “حَيَاة/ hayat” kelimesi nekre/belirtisiz isim olarak gelmiştir. Bu da kısasta hayatın çok boyutlu olduğuna dair özel bir mana yüklemektedir.

- Âyette öldürme yerine kısas ifadesi kullanılarak sadece adaletli mislî bir ceza vazedilmiştir. Mislî cezaya mukabil olarak diyete de ruhsat verilmiştir. Arapların bu konudaki ifadelerinin tamamında ise diyet gibi alternatif bir durum yer almadığı gibi hepsi kan akıtmayı akla getirmektedir.⁸² Ayrıca Arapların ifadelerinde görülen “القتل/öldürme” lafızları tekrar içermektedir. Oysa fesâhate aykırı olmadığı sürece içinde tekrar içermeyen ifade, tekrar içeren ifadeden daha üstündür.

- Âyette bedî ilminde “tîbâk” olarak isimlendirilen ve ifadeye güç kazandıran tezat sanatının (îcâbî tîbâk'ın) güzel bir örneği serdedilmiştir. Hayatın istikrarı büyük bir mübalağa ile ölümün içine derç edilmiş ve (في) harf-i cer ile kısas, hayatın kaynağı ve madeni gibi arz edilmiştir.

- Âyetin zahirî ve takdirî manası muktezâ-ı hâle uygundur. Oysa Arapların ifadeleri bu özellikten yoksundur. Çünkü haksız öldürme de bir öldürme olmakla birlikte öldürmeyi yok etmeyip aksine cinayetlerin artmasına bir sebeptir. Buna karşın öldürmeye engel özel öldürme biçimi sadece kısastır.⁸³

Açıklama sadedinde olduğumuz âyette ayrıca daha birçok veciz ifadelerin ve i'câz mahiyetindeki manaların yer aldığını ve bu bağlamda “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ” ibaresinin hemen

⁸² Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 2/19.

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/229; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 193; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/185-187.

dikkatleri cezbettiğini söylemek mümkündür. Zira nahiv ilminde cümledeki öğelerinin yer değiştirilmesiyle meydana gelen ve takdim-te'hir olarak isimlendirilen bu üslûb, belâgat ilmi özelinde ta'zim, teşvik ve tahsis gibi birtakım manalar ve maksatlar içermektedir.⁸⁴ Binaenaleyh mezkûr üslûbun anlamsal nedenlerden ötürü cümle içindeki bu değişimi, vazedilen hükme dikkatleri çekmek ve muhatap üzerinde anlamsal bir etki oluşturmak gibi birtakım maksatlara matuftur.⁸⁵

Âyetteki “في” harf-i cerrinin kullanımına ayrı bir yer açmak gerekmektedir. Zira cümlede birtakım önemli işlevlere sahip olan “في” harf-i cerrinin kullanılmış olması edebî açıdan oldukça anlamlıdır. Şöyle ki: Yer, zaman ve durum gibi zarfiyet yönüyle cümleye anlam zenginliği katan bu harf, âyette “kişinin yaşamını” bir duvar ile çevrelediğine ve onu sağlam bir kale içinde koruma altına aldığına delâlet etmektedir. Ayrıca söz konusu harf-i cerrin hakikî ve mecazî anlamlar ihtiva ettiği de düşünüldüğünde burada kısas zarfa, hayat ise mezzûf'a benzetilerek istiâre yoluyla yukarıdaki hüküm daha etkin bir şekilde vurgulanmıştır.⁸⁶

İlgili âyetteki “Ey akıl sahipleri!” ifadesindeki nidâ harfi, kısasın hikmeti üzerinde düşünülmesi gereken bir uyarıya delâlet etmektedir. Zira nida harfi, haddi zatında alelade akıllara işaret etmektedir. Bu da akıllı kimselerin kolay kolay bir cinayet olayına kalkışmayacağıının son derece veciz bir ifadesidir. Binaenaleyh “الأولياء/akıl sahipleri” ibaresinde izafet yoluyla “الألباب” marife yani belirtili isim tamlaması olarak gelmiştir.⁸⁷

İlgili âyetteki “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ/böylece/umudur ki sakınırsınız” ifadesindeki son kısım olan “تَتَّقُونَ/sakınırsınız” ibaresinde fesâhat ve belâgat ilminin gözettiği önemli hususiyetler mevcuttur. Zira Allah'ı görürcesine emir ve nehiyelerine riayet etmek ve neticede hayatın her anında O'nun rızasına uygun olmayan söz ve eylemlerden şiddetle kaçınmak anlamındaki

⁸⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Cürçânî, *Delâilu'l-İcâz*, 106-110; Ahmet Tekin, “Kur'ân'da Takdîm-Tehir'in Gerekçeleri”, *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (Batman, 2017), 30-44.

⁸⁵ Cürçânî, *Delâilu'l-İcâz*, 106-107.

⁸⁶ Muhammed Emîn el-Hudrî, *min Esrâri Hurûfi'l-Cerri fi'z-Zikri'l-Hakîm* (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1409/1989), 122.

⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/230.

takvânın kısasla birlikte zikredilmesi bu ikisinin ihtiva ettiği gayeler açısından aralarında sıkı bir ilişkinin bulunduğunu göstermektedir. Böylece siyâk-sibâk uyumu cihetiyle Kur'ân'ın her bir kelimesinden sûrelerine kadar mükemmel bir ahenk ve bütünlük olduğu hakikatine bir örnek de kısas ve takvâyı yan yana getiren bu âyettir.

2.2. Diyet ve Kefâret

İslâm hukukunda bir insanı öldürme cinayeti, doğurduğu hukuki sonuçlar itibariyle farklı şekilde isimlendirilmiştir. Bunlardan biri olan hataen/taksirle öldürmelerin aslî/diyet, talî/mirastan mahrum kalmak ve bedelî/60 gün oruç tutmak şeklinde üç cezası vardır.⁸⁸ Kur'ân'da diyet ve kefâret konularına aynı âyette birlikte yer verilmiştir. Aşağıda bu iki konu birlikte ele alınacaktır. Allah Teâlâ bu hususta şöyle buyurmaktadır: “ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَفْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَدْفُونَةٌ بَأْسًا كَمَا كَفَرُوا وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَكِيمًا / Yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Her kim yanlışlıkla bir mümini öldürse mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir. Ancak mirasçuları (ölünün ailesi) o diyeti bağışlarsa o başka. (Bu takdirde diyet vermez). Eğer öldürülen mümin olduğu halde, size düşman olan bir toplumdan ise mümin bir köle azat etmek lâzımdır. Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmek gerekir. Bunları bulamayan kimsenin, Allah tarafından töbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir” (en-Nisâ 4/92). Bu âyette öne çıkan bazı belâğî unsurları özetle ele alacağız.

Söz konusu âyette “öldürme” kelimesi muzâri değil de mazi sîgasında gelmiştir. Oysa bir sonraki âyette kasıtlı adam öldürmeden söz edilirken muzâri fiil kullanılmıştır. Dolayısıyla yanlışlıkla öldürme olayının faili, öldürmeyi adet haline getiren bir özelliğe sahip olmaz. Oysa kasten adam öldüren kimse ise her fırsatta adam öldürme potansiyeline sahiptir. Bu yüzden

⁸⁸ Ünalın, *İslam Ceza Hukukunda Kısas*, 331-332.

de kasıtlı öldürmekten söz eden bir sonraki âyette öldürme eylemi için muzâri fiil kullanılmıştır.⁸⁹

Bu âyette mümin kimsenin mümin kardeşini öldürmesinin ne kadar korkunç olduğunu beyan etmek için bir îcâz ve tekit türü olan kasr sanatına yer verilmiştir. Özellikle de âyetin hemen başında “لا/illâ hasr” edatları kullanılmıştır ki bu, meselenin vahametini idrak edemeyen ya da meseleyi hafife alan kişileri uyarmak ve dikkatlerini cezp etmek için başvurulan bir kasr/hasr türüdür. Zira bu kasr türü, diğer türlerine göre sert bir üsluptur.⁹⁰

Âyetteki “Her kim yanlışlıkla bir mümini öldürse mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gerekir.” ifadelerinde belâgatın önemli konularından biri olan itnâb sanatı tercih edilmiştir. Böyle bir sanata yer verilmesi insan canına/hayatına verilen önemden dolayıdır.⁹¹ Bu öneme binaen de âyette yer alan “رَقَبَةً/ boyun” lafzıyla parça-bütün ilgisi bağlamında mecâz-ı mürsele yer verilmiştir.

Âyetin devamında “diyetin ödenmesi”, “mümin bir köle azat etmeye” takdim edilmiştir. Oysa âyetin başında “köle azat etmek”, “diyet ödemeye” öncelenmiştir. Zira birinci ibarede öldürülen kişinin ailesi Müslüman bir devlet ve toplulukta yaşamaktadır. İkincisinde ise maktulün ailesi anlaşmalı gayri müslim bir devlette yaşamaktadır. Dolayısıyla iki devlet arasındaki ilişkilerin zarar görmemesi adına diyetin ödenmesi takdim edilmiştir.⁹²

İlgili âyette orucun iki ay “peş peşe” tutulması şart koşulmuş ve bu, “مُتَتَابِعِينَ” lafzıyla ifade edilmiştir. Bu kelime sayıya bakılmaksızın zamansal bir tertip ifade etmektedir. Mezkûr kelimenin Kur’ân’daki tek müradifi olan “تتراً” kelimesi ise sayı tertibine kinaye olarak biri diğerinin peşinden anlamındadır. Kur’ân’da: “ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا”/sonra birbiri ardından/peşinden elçilerimizi gönderdik” (el-Mu’minun 23/44) buyurulmuştur. İki ay “peş peşe” oruç

⁸⁹ Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 4/10.

⁹⁰ Bk. Cürçânî, *Delâilu'l-İcâz*, 338-350.

⁹¹ Şa’râvî, *Tefsîru'l-Kur’ân*, 4/536.

⁹² Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 3/116.

tutulmasının şart koşulmasındaki hikmetin ise katilin bu oruç vesilesiyle her gün yaptıklarını hatırlaması, vicdan azabı çekmesi ve pişman olması olarak ifade edilmiştir.⁹³

Sonuç

Kur'ân-ı Kerim'de önemli sayıda ahkâm âyeti yer almaktadır. Bunlardan ukûbâta taalluk eden âyet sayısı ise sınırlıdır. Mezkûr âyetler özelinde Kur'ân'ın mucizevî nazımından öne çıkan eşsiz belâgat ciheti dikkate şayandır. Nitekim had ve kısas cezalarına ilişkin hükümlerin her biri Kur'ân'ın i'câz, üslup, belâgat ve fesâhat gibi kendine münhasır eşsiz edebî sunumuyla vazedildiği görülmektedir. Kur'ân, bu alanda bir benzerinin getirilemeyeceğine vurgu yaparken aksini iddia edenleri ispata davet etmektedir. Bundan hareketle konuya dair hükümlerin de soyut birtakım hükümlerden ibaret olmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla her âyetin cümle kurgusunu oluşturan öğeleri, ahenkli bir şekilde belli bir düzen ve diziliş içinde yer alarak fikhî hükümlerle organik bir doku oluşturmuş ve onlara adeta ruh katmıştır. Oysa hukukçuların hükümlerdeki illetlere daha fazla önem atfetmelerinden ötürü hukuk kurallarının ruhsuz bir ceset veya soğuk bir yüz olduğu yönünde genel bir kanaat hâkim olmuştur. Ancak bu, bir meselede hükümlerin illetlerini esas alarak; hükmün hikmeti, hükmün arzı, üslûbu ve belâgati gibi unsurları birlikte işleyen İslâm hukukunun ilk dayanağı Kur'ân-ı Kerim için pek isabetli bir yaklaşım değildir.

Mezkûr unsurlar bütüncül bir perspektifle değerlendirildiğinde Kur'ân'daki hükümlerin aynı zamanda hikmet, rahmet ve şefkat vasıfların yanı sıra şer'î gayeleri de içinde barındırdığı görülecektir. Binaenaleyh Şâri' tarafından bu hükümlerin mükellef üzerindeki olumlu yönde yansımaları dikkate alınarak hikmetli bir şekilde vazedildiği anlaşılmaktadır. Bu da vazedilen hükümlerin kabulünü kolaylaştırmakta ve infazı durumunda vicdanlara itminan ve sükûnet vermektedir. Bu konuda bilhassa *el-İcâzu'l-Kur'ânî fi't-Teşrîi'l-İslâmî* adlı eserin görülmesi ve benzeri eserlerin kaleme alınması önem arz etmektedir. Şunu da ifade etmek isteriz ki sınırları itibariyle bu çalışmada genel olarak ukûbâta ilişkin âyetlerin tamamı ele alınmadığı ve belâğî yönü dar bir çerçevede kaldığı için mezkûr konuların daha geniş bir çalışmaya konu olması gerektiği kanaati hâsıl olmuştur.

⁹³ Şa'râvî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 4/ 539-541; Hebyân, *Min Revâii'l-Beyân*, 4/8-9.

Kaynakça

- Bahâuddîn es-Subkî, *Arusu'l-Efrâh fî Şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abduhamid Handârî, Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2003.
- Beroje, Sahip. Kur'ân'ın, "Kur'ân'ı Açıklama Usûlü" Adlı Çalışmayla İlgili Bir Değerlendirme", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (Konya, 2013), 535-561.
- Buğda, Sadrettin, *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2018.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-İ'câz*, Neşr. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Dâru'l-Medenî, 1412/1992.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1433/2012.
- Ebussuûd, el-İmâd Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ Mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Erdoğan, Suat. *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza uygunluğu (Mümâselet)*, İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Asriye, 1430/2009.
- Hafâcî, Abdullâh b. Muhammed b. Saîd. *Sırru'l-Fesâha*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Hebyân, Mussenâ Muhammed. *Min Revâii'l-Beyân fî Suveri'l-Kur'ân*, 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1436/2014.
- Hudrî, Muhammed Emîn. *min Esrâri Hurûfi'l-Cerri fi'z-Zikri'l-Hakîm*, Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1409/1989.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1435/2014.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-, *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd, Kahire: Şirketu't-Tibâ'eti'l-Fenniyeti'l-Muttehide, 1393/1073.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kurtubî Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20 Cilt. Beyrût; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1408/1898.
- Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1416-1996.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud eş-Şehâte, 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2004.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcu't-Tâlibîn*. Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ, 1434/2013.
- Nîsâbûrî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1415/1994.
- Nursî, Said. *Sözler*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Râğib el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1435/2014.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420/1999.

- Sekkâkî, Yûsuf b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Serahsî, Muhammed b. Ebû Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Kâhire: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Şa'râvî, Muhammed Mutevellî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Kahire: Mecme'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzî Abdulmuttalib. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011/1432.
- Şâşî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlu's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Muhtasaru'l-Meânî*. Medine: Mektebetu'l-Karâçi, 1438/2016.
- Tekin, Ahmet. "Kur'ân'da Takdîm-Tehîr'in Gerekçeleri". *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 30-44.
- Hatîb el-Kazvînî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*. thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hifâcî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Ünalın, Abdulkerim. *İslâm Ceza Hukukunda Kısas ve Kısas Felsefesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversite Basımevi, 1999.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. haz. Kasım Yayla. 10. Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, 2102.
- Yiğit, Metin, *İslâmî İlimler Metodolojisi Olarak Fıkıh Usulü*. Diyarbakır: Karaşin Ofset, 2011.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1407/1987.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû fazl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-Munîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1411/1991.
- Zuheylî, Muhammed. *el-İcâzu'l-Kur'ânî fi't-Teşrîi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1436/2015.

İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Mu'tezile'ye Yönelttiği İtirazlar

Objections of Ismail Haqqi Bursevi to Mu'tazilah in Ruh al-Bayan

İskender ŞAHİN

Doç. Dr., Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
İzmir, Turkey

iskender.sahin@ikc.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0535-5762>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 7 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 181-205

Atıf / Cite as: Şahin, İskender. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ında Mu'tezile'ye Yönelttiği İtirazlar [Objections of Ismail Haqqi Bursevi to Mu'tazilah in Ruh al-Bayan]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 181-205. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.884784>

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).

Özet

Kur'ân'ın yorumunda daha çok akli belirleyici olarak gören Mu'tezile, bu yönüyle diğer ekollerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Meseleleri, geliştirdikleri "Beş Usûl" çerçevesinde ele alan söz konusu mezhep, naslarda akla muhalif gibi görünen hususları tevillerle aşmaya çalışmışlar ve diğer oluşumların hedefi haline gelmişlerdir. Özellikle Kur'ân'ın mahlûk olduğu, büyük günah işleyen bir müminin kâfirle aynı akıbete maruz kalacağı, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması, kerametın mümkün olamayacağı gibi görüşleri bilhassa Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından çok sert bir şekilde eleştirilmiş ve gayri meşru ilan edilmiştir. Söz konusu eleştiriler İslam akidesine ters düştüğü ve Müslümanları yanlış kabullere sevk edebileceği endişesiyle bilhassa kelâm âlimlerinin sürekli gündeminde olmuş ve eserlerinde onların fikirlerini çürütmeye çalışmışlardır. Ehl-i Sünnet müfessirleri de Mu'tezile'ye karşı benzer tepkiler vermişler ve kendi görüşlerine delil gösterdikleri âyetleri izah ederken mevzu bahis mezhebin görüşlerini uzun uzadıya tartışıp onları reddetme yoluna gitmişlerdir. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşlerin, kelâm âlimlerinin yanı sıra tasavvuf ehli tarafından eleştirildiği de görülmektedir. Zira hakikati anlayıp idrak etme noktasında Tasavvuf'un akla daha az önem verip kalbi onun önüne geçirmesi, Allah'ın, irade ve kudretinin mahlûkatı her yönüyle kuşatıp her an onlarda tecelli ettiği düşüncesi ve vahdet-i vücûd anlayışı gibi hususların manevi tecrübeyi ölçü olarak kabul etmeyen Mu'tezilî düşünce sistemi içerisinde hemen hemen hiçbir karşılığı yok gibidir. Doğrusu mevzu bahis fırkaya ait fikirlerin sûfî gelenek içerisinde Kur'ân eksenli olarak nasıl ve hangi boyutlarda değerlendirildiği meselesi araştırmaya değer bir konudur. Mu'tezile ekolüne ait fikirlerin sûfî gelenek içerisinde Kur'ân eksenli olarak nasıl ve hangi boyutlarda değerlendirildiği meselesi araştırmaya değer bir konudur. Bu makale, sûfî geleneğin Mu'tezilî düşünceye Kur'ân merkezli olarak nasıl baktığı konusunu işârî tefsir sahasında önemli bir yere sahip olan İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân adlı tefsiri örneğinde ele almaktadır. Bu çalışma sayesinde, 18. Yüzyıl Osmanlı tasavvuf ve tefsir geleneğinin Mu'tezilî düşünce sistemine nasıl baktığı sorusuna daha sağlıklı bir cevap sunma imkânı elde edilecektir. Makalede Bursevî'nin, söz konusu mezhebin hangi görüşlerine temas ettiği ve bunları hangi ayetler çerçevesinde ele aldığı tespit edilmiş ve ilgili başlıklar altında konu işlenmiştir. İsmail Hakkı Bursevî, hem bir mutasavvıf hem de güçlü bir müfessir kimliğine sahiptir. Oldukça donanımlı ve çok yönlü olması ona, farklı görüşlere sahip fırkaları daha geniş ve daha birikimli bir şekilde değerlendirme imkânı sunmaktadır. Bu çerçevede o, tefsirinde, sadece akli ve tevili nasları yorumlamada bir referans kabul eden Mu'tezile mezhebine birçok yerde temas etmiş, görüşlerini ve delillerini ayetler ışığında tenkit etmiştir. Bursevî'nin Mu'tezile mezhebine pek de sıcak baktığı söylenemez. Yetmiş üç fırkaya ayrılan ümmetin sadece Ehl-i Sünnet olan gurubunun hidâyet üzere ve geri kalan yetmiş iki gurubun ise sapkınlık ve dalalet üzere olduğu düşüncesinde olan müfessir, kendi düşünce sisteminde manevi tecrübeye yer vermeyen ve daha çok akli ön plana çıkaran Mu'tezile'yi de bu sapkın guruplar içerisinde değerlendirmektedir. Bu çerçevede o, yeri geldikçe onların fikirlerini çok sert bir şekilde eleştirmekten geri durmamıştır. Âyetleri tefsir ederken Ehl-i Sünnet mezhebini esas alan ve bunu bir ölçü olarak kabul eden müfessirin Mu'tezile'ye karşı oluşunu basit bir mezhep tarafgirliği olarak değerlendirmek oldukça naif bir tutumdur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsmail Hakkı Bursevî, Rûhu'l-beyân, Kur'ân, Mu'tezile, Eleştiri, Sûfî Gelenek.

Summary

The sect of Mu'tazilah considers the reason/*al-aql* as a determinant in the interpretation of the *Qur'an* and clearly differs from other sects in this respect. This sect deals with issues within the framework of the "Five Methods", which is developed by them, and tries to overcome the issues that seem contrary to divine decrees/*al-nas* and thus became the target of other sects. Particularly, some of their views were criticized very harshly by the scholars of the *Ahl as-Sunnah* and were declared illegitimate. Some of these views are that the *Qur'an* is created; a believer who commits a great sin will be subjected to the destiny of an unbeliever; humans are creators of their own actions; miracles are not possible. These criticisms have always been on the agenda of theologians/*al-Mutakallimun*, who believe that such views contradict the doctrine of Islam, and fear that they may lead Muslims to misconceptions, and they have tried to refute these ideas in their works. The *Ahl as-Sunnah* commentators/*al-mufasssirin* gave similar reactions to Mu'tazilah. They discussed the views of this sect at length while explaining the verses/*al-ayah* and rejected the evidence Mu'tazilah showed for their views. It is seen that the views put forward by Mu'tazilah are criticized by the Mystic scholars / Sufis, as well as the theologians. Because Sufism attaches less importance to reason and gives priority to the heart/*al-qalb* in terms of understanding and comprehending the truth, some Sufi concepts nearly have no equivalent in the thought system of Mu'tazilah, which denies spiritual experience as a legitimate criterion. The Sufist view that Allah's will and power surround all the creatures in every aspect and are manifested in them at all times and the concept of *wahdat al-wujud*, etc. can be counted as examples for such aforementioned concepts. The issue of how and in what dimensions the ideas of the Mu'tazilah are evaluated within the Sufi tradition in line with the *Qur'an* is a matter worth researching. This article discusses the issue of how the Sufi tradition approaches Mu'tazili thought with a Qur'anic point of view, in the example of Ismail Haqqi Bursevî's commentary named *Ruh al-Bayan*. Through the article it will be possible to present a healthier answer to the question of how the 18th century Ottoman mysticism and tafsir/commentary tradition see the Mu'tazili system of thought. In this article, the Mu'tazili views mentioned by Bursevî and the verses he used while dealing with those views were determined, and the subject was discussed under the related headings. Ismail Haqqi Bursevî is a sufi and a sound mufasssir/commentator. Being highly equipped and all-rounder, he could evaluate different views of different groups in a wider and more cumulative way. In this context, he touched in many places in his tafsir/commentary on the Mu'tazilah sect, which accepts the reason and interpretation/*tavil* as reference in explaining the divine decrees and criticized their opinions and evidence in the light of verses. It cannot be said that Bursevî looked very favourably at the Mu'tazilah. According to the tradition which states Muslims/*ummah* will be divided into seventy-three sects and only one will be on guidance and the remaining seventy-two groups are on perversion and heresy, the commentator accepted *Ahl as-Sunnah* group as that only sect and regarded the Mu'tazilah as one of those deviant groups, because of their excluding spiritual experience in their thought system and giving priority to the reason. In this context he did not hesitate to criticize their ideas very harshly. It would be a very naive to consider his Mu'tazilah opposition as a simple sectarian bigotry, whereas he took the *Ahl as-Sunnah* sect as a basis and accepted it as a criterion while interpreting the verses.

Keywords: Commentary, Ismail Haqqi Bursevî, *Ruh al-Bayan*, *Qur'an*, Mu'tazilah, Criticism, Sufi Tradition.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, inzâlından günümüze kadar geçen süre müddetince Müslümanların sürekli kendisine müracaat etmek durumunda kaldıkları yegâne sağlam kaynak olagelmıştır. Bu sebeple onun üzerinde asırlar boyu sürekli durulmuş ve onun her boyutuyla ilgilenilmiştir. Öte yandan hicri ikinci asırdan itibaren meydana gelen birtakım fikri ayrılıklar ve bunların kendilerine meşru bir zemin arama çabaları da Kur'ân'a yönelik nedenleri arasında yer almaktadır. İslam toplumunun özellikle Ehl-i Sünnet, Şia ve Mu'tezile gibi guruplara ayrılması neticesinde nasları yorumlamada her fırkanın kendi usul ve esaslarını oluşturması, nasların değerlendirilmesinde söz konusu usûl ve esasların benimsenmesi ister istemez farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu arada meydana gelen farklılıklar, zaman zaman mezheplerin birbirlerine karşı menfi tavırlar almasının da zeminini hazırlamış ve birbirlerini sapkın, ehl-i bidat ve kâfir gibi olumsuzluk ifade eden birtakım vasıflarla anar olmuşlardır.¹

Kur'ân'ın yorumunda daha çok akli belirleyici olarak gören Mu'tezile, bu yönüyle diğer ekollerden bariz bir şekilde ayrılmaktadır. Meseleleri, geliştirdikleri "Beş Usûl" çerçevesinde ele alan söz konusu mezhep, naslarda akla muhalif gibi görünen hususları tevillerle aşmaya çalışmışlar ve diğer oluşumların hedefi haline gelmişlerdir. Özellikle Kur'ân'ın mahlûk olduğu, büyük günah işleyen bir müminin kâfirle aynı akıbetle maruz kalacağı, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olması, kerametın mümkün olamayacağı gibi görüşleri bilhassa Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından çok sert bir şekilde eleştirilmiş ve gayri meşru ilan edilmiştir.² Söz konusu eleştiriler İslam akidesine ters düştüğü ve Müslümanları yanlış kabullere sevk edebileceği endişesiyle bilhassa kelâm âlimlerinin sürekli gündeminde olmuş ve eserlerinde onların fikirlerini çürütmeye çalışmışlardır.³ Ehl-i Sünnet müfessirleri de Mu'tezile'ye karşı benzer tepkiler vermişler ve kendi görüşlerine delil gösterdikleri âyetleri izah ederken mevzu bahis mezhebin görüşlerini uzun uzadıya tartışıp onları reddetme yoluna gitmişlerdir.⁴

¹ Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (İstanbul: Kalem Yayınları, 1979), 16, 26, 106, 108, 117, 118, 133, 134, 334, 335.

² el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 16, 334-335.

³ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâkâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, tahk. Helmut Riter (Fisbaden: Dâru Feraniz Şitair, 1980), 157-158, 164, 175-179, 186, 191-200, 260-280. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 101-179.

⁴ Ebû Muhammed Abdilhak b. Atiyye el-Endulûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, tahk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1422), 2/460, 3/337, 5/341, 405, 452; Ebû Abdillah

Mu'tezile'nin ileri sürdüğü görüşlerin, kelâm âlimlerinin yanı sıra tasavvuf ehli tarafından eleştirildiği de görülmektedir. Zira hakikati anlayıp idrak etme noktasında Tasavvuf'un akla daha az önem verip kalbi onun önüne geçirmesi, Allah'ın, irade ve kudretinin mahlûkatı her yönüyle kuşatıp her an onlarda tecelli ettiği düşüncesi ve vahdet-i vücûd anlayışı gibi hususların manevi tecrübeyi ölçü olarak kabul etmeyen Mu'tezilî düşünce sistemi içerisinde hemen hemen hiçbir karşılığı yok gibidir.⁵ Doğrusu mevzu bahis fırkaya ait fikirlerin sûfî gelenek içerisinde Kur'ân eksenli olarak nasıl ve hangi boyutlarda değerlendirildiği meselesi araştırmaya değer bir konudur.

Bu makale, yukarıda dikkat çekilen sûfî geleneğin Mu'tezilî düşünceye Kur'ân merkezli olarak nasıl baktığı konusunu işâri tefsirde önemli bir yere sahip olan İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* adlı tefsiri örneğinde ele almaktadır. Bu konu daha genel bir çerçevede Florian Sobieroj tarafından "The Mu'tazila and Sufism" başlığını taşıyan bir çalışmada ele alınmış ve bu çalışma, Salih Çift tarafından "Mu'tezile ve Tasavvuf" başlığıyla Türkçe'ye çevrilerek bir makale şeklinde yayınlanmıştır. Bursevî ile alakası olmayan çalışmasında Sobieroj, konuyu daha genel bir perspektiften ele almakta ve daha çok her iki taraf arasındaki tartışmaları aktarmaktadır.⁶ Konumuzla daha yakın ilgili olan bir diğer çalışma Adem Apak'ın kaleme aldığı "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri" başlıklı makalesidir. Apak, ilgili makalesinde meseleye daha çok İslâm Tarihi özelinde temas etmekte ve Bursevî'nin Mu'tezile ile ilgili değerlendirmelerine çok kısa bir şekilde değinmektedir.⁷ Makalemiz ise konuya daha çok tefsir yönünden yaklaşmakta ve daha detaylı bir şekilde derinlemesine ele almaktadır.

1. Mu'tezile Kavramının Anlamına İtirazı

Mu'tezile ismi, kaynakların belirttiğine göre Hasan-ı Basrî'nin, Vâsıl b. Atâ'yı ileri sürdüğü birtakım sapkın görüşlerinden dolayı ilim meclisinden kovması neticesinde ortaya

Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi'd-turâsi'l-arabî, 1420/2000), 2/304, 358, 360, 376, 3/529, 530, 5/223, 227; Nasruddîn Ebû Saîd el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî, (Beyrut: Dâru ihyâi'd-turâsi'l-arabî, 1418/1998), 1/37, 79, 138, 2/127, 176, 3/197.

⁵ Konu ile ilgili olarak Mu'tezile ve sûfiler arasındaki tartışmalar ve karşılıklı suçlamalar hakkında daha geniş ve detaylı bilgi için bkz. Florian Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.

⁶ Sobieroj, "Mu'tezile ve Tasavvuf", 273-296.

⁷ Adem Apak, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 147-166.

çıkıştır. Hasan-ı Basrî'nin meclisinden ayrılan Vâsıl, çevresine topladığı kimselerle Basra mescidinde ayrı bir sütunun yanında ders halkası oluşturmuş, bunun üzerine insanlar o gün onlar hakkında "ümmetin görüşlerinden ayrılmışlardır" demişler ve onlara uyanlara, o günden bu yana Mu'tezile/ayrılanlar adını vermişlerdir.⁸

Bursevî, Mu'tezile'nin isminin kökeni ile ilgili olarak Kâdı Abdulcabbâr'dan bir nakilde bulunmakta ve buna şöyle itiraz etmektedir: "اعتزال" "معزلة" fiilinin ismi failidir. "اعتزال" terk etmekten kinaye bir kelimedir ve bununla bedensel bir terk ediş kastedilmez. Kâdı Abdulcabbâr'a göre Kur'ân'da bu fiilin geçtiği her yerde batıldan uzaklaşma anlamı kastedilmiş ve böylece "اعتزال" ismi yerme değil, aksine medih ifade eden bir isim olmuştur.⁹ Onun bu iddiasının doğru olmadığını ifade eden Bursevî, ed-Duhân suresinde geçen Hz. Musa'nın Firavun ve avanesine söylemiş olduğu "Şâyet bana iman etmezseniz bari benden uzaklaşın"¹⁰ âyetini kendi görüşüne delil getirmektedir. Müfessirin beyanına göre bu âyette geçen "اعتزال" fiili ile küfür ve batıldan uzaklaşma/ayrılma değil, aksine imandan/peygamberden uzaklaşma/ayrılma murad edilmiştir.¹¹ Bursevî burada Kâdı Abdulcabbâr'ın bilerek veya bilmeyerek ortaya attığı görüşün yanlışlığına dikkat çekmekle birlikte aynı zamanda Mu'tezile kavramının olumsuzluk çağrıştıran anlamını Kur'ân ile bertaraf etme çabasının da önüne geçmektedir.

2. Kader Konusundaki İtirazı

Mu'tezile'nin temel esaslarından birisi adalet ilkesidir. Söz konusu ekol, kelâmcılar arasında çok büyük tartışmalara neden olan kader konusunu adalet ilkesi bağlamında değerlendirmekte ve Ehl-i Sünnetin aksine kaderi doğrudan reddetmektedir.¹² Kendisi Ehl-i Sünnet geleneğine bağlı olan Bursevî, et-Teğâbun suresinin başında yer alan "Göklerde ve yerde ne varsa hepsi Allah'ı tesbih eder. Mülk O'nundur, Hamd O'nadır. O her şeye kadirdir. Sizi yaratan O'dur. Böyle iken kiminiz kafir, kiminiz mü'mindir. Allah, yaptıklarınızı görendir"¹³ mealindeki iki âyeti açıklarken biri Sünnî, diğeri Mu'tezilî olan iki kişiyi kader mevzuunda

⁸ el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 104.

⁹ Kâdı Abdulcabbâr b. Ahmed, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid - Emin Fuad Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018), 121-122.

¹⁰ "وَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَأَعْتَزَلُونَ" ed-Duhân 44/21.

¹¹ İsmail Hakkı Bursavî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 8/410.

¹² Kâdı Abdulcabbâr b. Ahmed, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/8-300.

¹³ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (1) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (2) et-Teğâbün 64/1-2.

karşı karşıya getirmekte ve Ehl-i Sünnetin bu konudaki haklılığını ortaya koymaktadır. Nakledilen olayda Mu'tezilî olan bir şahıs ağaçtan bir elma koparmış ve "bu elmayı ağaçtan koparan ben değil miyim?" şeklinde Sünnî'ye bir soru sormuş, o da bunun üzerine "şâyet onu ağaçtan koparan sensen öyleyse onu ait olduğu yere koy" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Mu'tezilî söyleyecek bir söz bulamamıştır. Çünkü bir şeyi meydana getiren kudret, onun zıddını da meydana getirmeye elbette muktedir olmalıdır. Yine aynı şekilde bir kimse bir şeyi cüzlerine ayırmaya muktedirse söz konusu cüzleri birleştirmeye de muktedir olmalıdır. Allah'ın halk ve icad hususunda tek olduğunu bilen kimsenin, kulun kesb sahibi olduğunu inkâr etmemesi, emirlerle ve nehiylerle imtihan olunma konusunda şeriat halısını dürmemesi o kulun edebindedir.¹⁴ Güçlü bir mutasavvıf olan Bursevî'nin yaptığı karşılaştırmalı bu izahlarından onun kelâm ilminde de mahir olduğunu, karşı çıktığı Mu'tezile mezhebinin görüşlerine vakıf olduğunu ve mensubu bulunduğu Ehl-i Sünnet itikadını, diğer mezheplerle tartışacak seviyede çok iyi bildiğini anlıyoruz.

3. Ru'yetullah Meselesindeki İtirazı

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile âlimlerinin görüş ayrılığına düştükleri mevzulardan biri de Allah'ın görülmesi meselesidir. Sünnî kelamcılar birtakım naslardan hareketle Allah'ın ahirette görülebileceği yönünde görüş beyan ederken, Mu'tezilî kelamcılar ise söz konusu nasları tevil etmek suretiyle Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini iddia etmişlerdir.¹⁵ Müfessir Bursevî, Allah'ın görülmesi hususunda Ehl-i Sünnet çizgisini takip etmekte ve ilgili âyetlerin izahında Mu'tezile'nin konu ile ilgili menfi tutumunu birtakım delillere dayanarak eleştirmektedir. Özellikle el-Kıyâme suresinde yer alan "Rablerine bakarlar"¹⁶ âyetinin tefsirinde yüzlerin Allah'ın dışındaki hiçbir şeyi fark edemeyecek derecede O'nun güzelliğine dalarak Allah'ı apaçık bir şekilde görüp müşahede edeceklerini ve bu sebeple

¹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/3-4. Kader konusunu kesb konusu içerisinde mütalaa eden Bursevî, âyetin tefsirinde kesb meselesinde Ehl-i Sünnet'in görüşünü şöyle özetlemektedir: Küfür kâfirin, iman da müminin halidir. Hz. Peygamberin: "Her doğan fitrat üzere doğar" hadisinden anlaşılmaktadır ki, küfür de iman da kulun kesbidir. Şu âyet de bu duruma işaret etmektedir: "Yüzünü hanif olarak dine çevir! Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler." (er-Rûm 30/30) Bu iki taifenin her birinin çalışıp kazanma ve ihtiyarı vardır. Kulun çalışması ve seçmesi Allah'ın takdiri ve dilemesiyle gerçekleşmektedir. Mümin, Allah'ın onu yaratmasından sonra imanı seçmektedir. Çünkü Allah onda bunu irad etmiş, onun için bunu takdir etmiş ve ondan bunu bilmiştir. Kâfir ise Allah'ın onu yaratmasından sonra küfrü tercih eder. Çünkü Allah onun için bunu takdir etmiş, ondan da bunu bilmiştir. Ehl-i Sünnet'in görüşü bu şekildedir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/3.

¹⁵ Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Amirûşî (İstanbul: Mektebetü'l-irşad, ts.), 141-150; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 100, 310.

¹⁶ "إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" el-Kıyame 75/23.

görenlerin mesrur ve yüzlerinin de parlak olacağını beyan eden müfessir, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu âyeti, müminlerin Allah'ı keyfiyetsiz ve sınırsız göreceklere bir delil olarak gördüklerini ifade etmektedir.¹⁷ Bu noktada Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'nin âyetle ilgili yaptığı tevile yer vermekte ve onun âyetteki "نَاطِرَةٌ" kelimesine bakma değil de bekleme, umma şeklinde mana verdiğini, böylece müminlerin dünyada Allah'ın dışında kimseden korkmayıp onlardan bir beklenti içerisinde olmadıkları gibi ahirette de aynı şekilde sadece Allah'ın keremini umdukları¹⁸ şeklindeki açıklamasına temas etmektedir.¹⁹ Onun bu tefsirini hatalı bulan Bursevî, hadislerde Allah'ın ahirette görüleceğinin ifade edildiğini, ru'yetullah'ı ifade eden âyetlerin lafızlarında hakiki manaları bir tarafa bırakıp tevile gidilmesi için herhangi bir sebep olmadığını ifade ederek Allah'ın görülemeyeceğini savunan kimseleri yermekte ve onların hakikatten saptıklarını dillendirmektedir.²⁰ Esasen Bursevî'nin, bu konuda Mu'tezile'yi yerip sapıklıkla suçlaması, Zemahşerî'nin el-A'râf suresinde Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteğini ifade eden âyetin tefsirinde ruyetullah konusunda Ehl-i Sünnet'e yönelttiği "Tüm bunlara bakın da kendilerini Müslüman diye, Ehl-i Sünnet diye isimlendirenlerin bu ağır sözü makbul bir görüş olarak kabul etmeleri karşısında şaşırın. Bunların bilâ keyf örtüsüne bürünmeleri sakın seni aldatmasın. Çünkü bu büyüklerin uydurduğu bir sözdür" şeklindeki ağır eleştirisine²¹ bir cevap niteliği arz etmektedir.²² Bu meyanda Mâlik b. Enes'in, ilgili âyeti Mu'tezile'nin anladığı şekilde değerlendirenlerin yalan söylediklerini beyan edip buna el-Mutaffifin suresinde geçen "Muhakkak onlar o gün rablerinden mahrum kalmışlardır"²³ âyetini delil gösterip müminlerin Allah'ı gözle göreceği, şâyet onların Allah'ı gözle görmeleri olmasaydı kâfirlere O'nu görmekten mahrum bırakmakla azap etmezdi şeklindeki açıklaması ve İbn Abdirabbih'in de İmam Mâlik'in ru'yetullah'ın olacağı yönündeki sözünün aksini söyleyenlerin bidatçı ve fasık olduğunu belirtmesi²⁴ Bursevî'nin

¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/250.

¹⁸ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki şavâmizi't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1407/1987), 4/662.

¹⁹ Mu'tezile'nin önde gelen kelimcilerinden Kâdı Abdulcabbâr da el-Kıyame 75/23. ayette geçen söz konusu kelimeyi Zemahşerî gibi değerlendirmiş ve aynı anlamı vermiştir. Kâdı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/394.

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/251-252.

²¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/156.

²² Bursevî, Zemahşerî'nin Ehl-i Sünneti yeren bu ağır ifadelerine el-A'râf suresinin 143-144. Âyetlerini tefsir ederken açık bir şekilde temas etmiştir. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/238.

²³ "كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُورُونَ" el-Mutaffifin 83/15.

²⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/252.

Mu'tezile'ye ve Zemaşerî'nin ağır ithamlarına karşı cevap olarak kullandığı argümanlar arasında yer almaktadır.

4. Şefaatin Varlığı Meselesindeki İtirazı

Şefaât, kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması şeklinde tanımlanmaktadır.²⁵ Kavram, Kur'ân'da 29 ayette 32 kez geçmektedir.²⁶ Aynı şekilde şefaât kelimesi hadislerde de birçok defa yer almaktadır.²⁷

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in ayrıştığı kelâmî konulardan biri de şefaatin olup olmayacağı meselesidir. El-va'd ve'l-va'id ilkesi çerçevesinde ele aldıkları şefaât konusuna Mu'tezile âlimlerinin Ehl-i Sünnet'ten farklı bir yaklaşımı bulunmaktadır. Onlara göre şefaât ahirette sadece cennete giren müminlerin orada derecelerinin yükseltilmesi için söz konusu olacak fakat günahkârlar şefaatten yararlanamayacaktır. Diğer taraftan şefaât etme sadece Hz. Peygamber için söz konusu olacaktır.²⁸ Ehl-i Sünnet âlimleri ise kâfirlerin dışında kalan insanların günahkâr dahi olsalar şefaate nail olacakları yönünde görüşe sahip olmuşlardır.²⁹

Ehl-i Sünnet ekolüne mensup olan Bursevî, el-Bakara suresinin 255. âyetinde geçen “مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ” ifadesini tefsir ederken şefaatin kâfirler için olmayacağını, âyetin de buna vurgu yaptığını, Allah'ın bazı kullarına şefaât etme yetkisi verdiğini, bunun sahibinin Hz. Peygamber olduğunu ve makâm-ı mahmûd'un şefaât-i uzmâ makamı olduğunu beyan etmekte ve Mu'tezile'nin şefaati temelden kabul etmediğini, bu âyetin onları reddeden bir delil olduğunu ifade etmektedir.³⁰

Müfessir, el-İsrâ suresindeki “gecenin bir vaktinde sana mahsus olan teheccüdü eda et, rabbini seni makâm-ı mahmûd'a yükseltecektir”³¹ âyetinde yer alan “مَقَامًا مَحْمُودًا” ifadesini açıklarken yine şefaât konusuna temas etmekte ve burada Mu'tezile'ye atıfta bulunmaktadır. Bu âyetin, aynı zamanda şefaati inkâr eden Mu'tezile'nin görüşünü de çürüttüğünü, zira

²⁵ Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38/412.

²⁶ Şefaât kelimesinin Kur'ân'da geçtiği yerler için bakınız: Mumammed Fuâd Abdulbakî, *Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 487-488.

²⁷ Buhârî, Daavât 1, Tevhid 31, Ezan, 579; Müslim, İman 334; Tirmizî, Kıyâme 11, Salât 195; İbn Mâce, Zühd 26, 37.

²⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/604-613. Mu'tezile'nin şefaât konusundaki görüşleri hakkında geniş bir malumat için bkz: Mehmet Taşdelen, “Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5/10 (Aralık 2015), 81-101.

²⁹ Mâturîdî, *Kitabu't-tevhid*, 462-470.

³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/401.

³¹ “وَمَنْ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا” el-İsrâ 17/79.

onların inkârlarına, şefaatin kabulü halinde sevabı hak etmeyenlerin sevabı hak edenlerin seviyesine yükselteceği için bir zulmün ve haksızlığın meydana geleceği yönünde bir gerekçe sunduklarını belirtmekte ve daha sonra onlara şöyle cevap vermektedir: Mu‘tezile mezhebinin gözden kaçırdığı nokta, sevap ve azaba müstehak olan kimse Allah’ın fazl-u keremi ve adaletiyle buna müstahak kıldığı kimsedir. Bu konuda Allah’ın üzerinde herhangi bir vacip yoktur. Belki Allah, kullarının üzerinde muradının hüküm ve hikmetiyle tasarruf eder.³²

5. Kerâmet Meselesindeki İtirazı

Tasavvufta önemli bir yere sahip olan ve Allah’ın veli kullarından meydana gelen harikulade durumları ifade eden keramet,³³ Ehl-i Sünnet uleması tarafından bir hakikat olarak görülmüştür.³⁴ İstisnaları olmakla birlikte Mu‘tezile âlimlerinin geneli kerameti peygamberleşme düşüncesine yol açabileceği gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.³⁵

Müfessir en-Neml suresinde geçen “(Hz. Süleyman kavminin ileri gelenlerine dönerek): Onlar boyun eğerek bana gelmeden önce hanginiz o kraliçenin tahtını bana getirebilir? diye sordu”³⁶ âyetini tefsir ederken Sebe melikesi Belkıs’ın tahtının getirilmesi olayına temas etmekte, bu vesile ile keramet konusuna ve Mu‘tezile’nin inkârına değinmektedir. Buna göre Hz. Süleyman, ümmetinin içerisinde keramet sahibi bir kimse olduğunu biliyordu ve nebilerin ümmetleri içerisinde keramet sahibi kimselerin olduğu bilinsin de müminler kerameti Mu‘tezile’nin inkâr ettiği gibi inkâr etmesinler diye onun kerametini açığa çıkarmak istedi. En kötü fesada uğratan inkâr, tıpkı bidat ve hevâ ehlinin mahrum kalması gibi inkârcının, keramet derecelerinden mahrum kalmasıdır. Bursevî devamında Hz. Süleyman’ın Belkıs’ın tahtını getirmeye elbette muktedir olduğunu ve dolayısıyla bu keramete velâyeti olduğunu fakat evliyanın kerametinin peygamberlerin mucizeleri cümlesinden olduğu için ümmetinin içerisinde buna haiz olanın kerametini açığa çıkarmak istediğini beyan

³² Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/192.

³³ Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu’t-tarîfât*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîye, 1403/1983), 184; Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 25/168.

³⁴ Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Eş’arî, *el-İbâne fi usulî’d-diyâne* (Beyrut: b.y., 1994), 42; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 320; Uludağ, “Kerâmet”, 25/168.

³⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi evvâbi’t-tevhîd ve’l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (b.y: y.y., ts.), 15/217-246. Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’nin kerâmet konusuna yaklaşımları ile ilgili geniş bilgi için bkz: Salih Sabri Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”, *Kelâm Araştırmaları*, 3/1 (2005), 91-116.

³⁶ “قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ” en-Neml 27/38.

etmiştir.³⁷ Bu noktada o, Mu'tezile'yi çok fazla eleştirmemekle birlikte kerametın peygamberlerin mucizeleri cümlesinden olduğuna temas etmekle aslında Mu'tezile'nin sanki mucize cümlesinden olan bir hususu inkâr etmekle çok tehlikeli bir duruma düştüklerine işaret eder gibi gözükmektedir. Müfessir daha sonra evliyanın kerametini inkâr eden Mu'tezile'nin³⁸ ilgili âyetleri nasıl yorumladıklarına temas etmekte ve onların, Hz. Süleyman'a Belkıs'ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirmeyi vadeden kimsenin bir insan değil de Cebrail olduğu şeklinde bir tevil yaptıklarını belirtmektedir.³⁹

6. Sihrin Varlığı Meselesindeki İtirazı

Mu'tezile, sihri aslı olmayan, aldatıcı, göz yanıltması, gerçek dışı bir durum olarak görmüş ve bu sebeple varlığını kabul etmemiştir.⁴⁰ Ehl-i Sünnet âlimleri ise istisnaları olmakla birlikte sihri mümkün görmüşlerdir.⁴¹

Sihrin varlığını kabul eden ve mümkün gören Bursevî, Bakara suresindeki “Onlar, Süleyman'ın hükümranlığı hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirileni öğretiyorlardı...”⁴² âyetini tefsir ederken sihir konusunda detaylı bilgiler verdikten sonra sihrin varlığı hususunda âlimlerin ihtilafa düştüğünü, cumhurun sihrin varlığını kabul ettiğini belirtmekte ve sözü Mu'tezile'nin görüşüne getirmektedir. Müfessirin beyanına göre bu zümrenin görüşü, “Sihir yoktur ve hariçte de bir etkisi yoktur” şeklindedir. Bu belki de bir hayal ürünüdür. Sihir, soyut olarak görünmeyen ve hakikatte de var olmayan şeylerin hayal yoluyla görünmesidir. İnsan bu şekilde ipleri yılan olarak görmektedir ki bu bir tür hokkabazlıktır. El hareketlerinin gizlenmesi veya hilenin yapılaş şekillerinin izleyicilerden gizlenmesi suretiyle meydana gelen bir yanıltmadan başka bir şey değildir. Mu'tezile'nin bu görüşüne delil olarak kullandıkları Tâhâ suresinde geçen “O

³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/348-349.

³⁸ Mu'tezile'nin keramete karşı çıkışını, bir kısım Ehl-i Sünnet âlimi böyle kimselerde kerametlerin olmayışına bağlamaktadır. Bunlara göre Mu'tezile düşüncesine bağlı kimselerde keramet zuhur etmemiştir. Bunun için bunlar kerameti inkâr yoluna gitmişlerdir. Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”, 99.

³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/349.

⁴⁰ Mu'tezile'nin sihir konusuna yaklaşımı ile ilgili geniş bilgi için bk. Kâdı Abdülcebbar, *Muğni*, 15/259-262.

⁴¹ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2006), 6/16, 20-21; İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 260.

⁴² “وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَائِيزَةَ مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَائِيزَةَ” el-Bakara 2/102.

"Hayır, siz atın" dedi. Bir de baktı ki, onların ipleri ve sopaları yaptıkları sihirden ötürü kendisine doğru akıp geliyor gibi görünüyor!"⁴³ âyetidir.

Mu'tezile'nin sihir konusundaki olumsuz kanaatlerini⁴⁴ ve buna gösterdikleri delili zikreden Bursevî, söz konusu mezhebin görüşüne karşı çıkmakta ve onlara, biri sihrin cevazına ve diğeri de onun meydana gelmesine delalet eden iki delille cevap vermektedir. Birinci delil, kişinin kendi nefsinde sihrin meydana gelmesinin mümkün olması ve onun da Allah'ın kudretinde olmasıdır. Sihri ve etkisini yaratan Allah'tır. Sihri yapan kimse ise fail ve kâsiptir. Bursevî'nin sihri mümkün görmeyen Mu'tezile'ye karşı sihrin meydana gelmesine dair sunduğu ikinci delil ise yukarıda zikredilen âyetin devamı olan "Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah'ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi..."⁴⁵ kısmıdır. Ona göre bu âyet ile sihrin sabit ve hakikaten var olduğuna işaret edilmektedir. Yine bu âyet, sihrin sadece irade ve göz boyama olmadığını, sihirde tesiri meydana getiren ve yaratanın Allah olduğuna işaret edilmektedir.⁴⁶ Müfessirin sihir konusunda Mu'tezile'ye karşı duruşu, esasen onların Kur'ân ile ters düştüklerini göstermesi açısından önemlidir. Onun, yaşadığı çağda Mu'tezilî âlim kalmamış olmasa da Mu'tezile üzerinden mesaj vererek sihrin reddine yönelebilecek kimseleri bu noktada uyarmış olma ihtimali pek de akıldan uzak değildir.

7. Kur'ân'ın Mahlûk Olup Olmadığı Meselesindeki İtirazı

Allah'ın kelâm sıfatı ile ilişkili olan Halku'l-Kur'ân meselesi, ilahî kelâmın ezeli veya yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmalara matuf bir mevzudur.⁴⁷ Bu mesele mezheplerin kırılma noktası olmuştur. Bir ara Abbasîler'in siyasetinin seyrini de değiştiren bu konu, mihne olarak bilinen dönemde birçok âlimin çok ciddi sıkıntılar yaşamasına neden olmuştur.⁴⁸ Mu'tezile, "kelâm"ı Allah'ın bir sıfatı olarak değil de fiili olarak gördüğü için Kur'ân'ın mahlûk olduğu şeklinde bir anlayışa sahip olmuştur.⁴⁹ Ehl-i Sünnet ulemâsı, bu

⁴³ "قَالَ بَلْ أَلْفُوا قَائِدًا جِبَالَهُمْ وَعَصِيْبُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى" Tâhâ 20/66.

⁴⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/194, 5/404, 10/543.

⁴⁵ "فَيَبْعَلْمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" el-Bakara 2/102.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/194.

⁴⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 15/371-372.

⁴⁸ Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: TDV. Yayınları, 1989), 211-213.

⁴⁹ Mu'tezile'nin konu ile ilgili görüşlerine dair daha detaylı malumat için bkz. Kâdi Abdulcabbâr, *Muğni*, 7/3-224.

konuda Mu'tezile mezhebine sert bir şekilde karşı koymuş,⁵⁰ onların görüşlerinin aksine Kur'ân'ın, Allah'ın ezeli kelâmı ve yaratılmamış olduğunu ısrarla savunmuşlardır.⁵¹

Bursevî, tefsirinde pek çok yerde Kur'ân'ın kadim ve dolayısıyla mahlûk olmadığına temas etmekle birlikte⁵² sadece bir yerde mezhep ismi zikretmek suretiyle Mu'tezile'nin Kur'ân'ın kadim olmadığı yönünde görüşlerinin olduğuna vurgu yapmaktadır.⁵³ Furkân suresinin 7. âyetini tefsir ederken Kur'ân ile ilgili kâfirlerin ve bidat ehlinin görüşlerine yer veren müfessir, Kur'ân'ın ancak iman nuruyla idrak olunabileceğine vurgu yapmış ve kafirlere göre onun, insan kelâmı ve mahluk olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra çoğu yerde sapkın olarak nitelediği Mu'tezile'yi kastederek bidat ehlinin de Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünde olduğunu ve onu kendi konumundan alıp insan kelâmı mesabesine koydukları için kendilerine zulmettiklerini belirtmiştir. Müfessir, burada “*Kur'ân Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir. Her kim de Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söylese gerçekten o kişi Allah'ı inkâr etmiş olur*”⁵⁴ şeklinde bir hadise temas etmekte, ilhad ve kötü itikattan Allah'a sığındığını belirtmektedir. Küfür ve bidat ehline kesin cevaplar vermenin ve onları reddetmenin bir görev olduğuna işaret eden müellif, Allah'ın, Kur'ân'a dil uzatanlara, peygamberinin cevap vermesini emrettiğini, selef âlimlerinin de ona dil uzatan ve onun mahlûk olduğunu söyleyenlere gereken cevabı verdiklerini, bununla ilgili risaleler yazdıklarını ve her devirde âlimlerin de bu konuda kendilerine düşen görevi yerine getirdiklerini ifade etmektedir.⁵⁵

Kur'ân'ın bütün yönleriyle Allah'ın sıfatı olduğunu ve ezeli mahlûk olmadığını dile getirin müfessir, konu ile ilgili olarak fıkıh ve kelâm ilminde büyük bir otorite olan Ebû Hanîfe'nin “*Kim Kur'ân mahlûktur der, bunun üzerinde durur şek ve şüpheye düşerse o kişi gerçekten kâfir olur ve Allah'ı inkâr etmiş olur*” şeklindeki sözünü nakletmekte ve akabinde Ehl-i Sünnet'in iki ana damarını oluşturan Eş'arî ve Mâturîdî ekollerinin Kur'ân'ın mahluk olmadığı konusunda icma ettiklerini beyan etmektedir.⁵⁶ Bursevî, yeri geldikçe Mu'tezile'nin kendilerine dayanak gösterdikleri delillere karşı çıkmaktadır. Mesela ez-Zuhruf suresindeki

⁵⁰ Özellikle İmam Şâfiî, Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu ve Allah'ın ahirette görülmeyeceğini söyleyen birinin arkasında kılan kimselerin namazlarının geçersiz olduğuna ve namazlarını tekrardan kılmaları gerektiğine temas etmiştir. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 334-335.

⁵¹ Konu ile ilgili görüşler hakkında daha geniş bir malumat için bk. Yavuz, “Halku'l-Kur'ân”, 15/373-375.

⁵² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/295, 5/78, 202, 6/191, 8/7, 103, 226, 349, 9/289, 10/208.

⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/291.

⁵⁴ Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, nşr. Vedî Zeydân Haddâd (Beyrut: b.y., 1974), 87.

⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/191.

⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/202.

“Akletmeniz için onu Arapça bir Kur’ân kıldık”⁵⁷ âyetinde yer alan ve Mu‘tezile’nin “خلق” anlamını verdiği “جعل” fiilinin dönüştürmek anlamına geldiğini ve dolayısıyla buradan yola çıkılarak Kur’ân’ın mahlûk olduğunun iddia edilmesini uygun bulmamaktadır.⁵⁸ Yine el-Kehf suresinde yer alan “Durum böyleyken bu söze inanmazlarsa arkalarından üzümlere neredeyse kendini helâk edeceksin!”⁵⁹ âyetinde geçen ve Kur’ân’ı ifade den “الحديث” kelimesinin Kur’ân’ın mahlûk olduğuna işaret etmediğini çünkü onun “الحديث” olarak isimlendirilmesinin, muhatapların Kur’ân’ı işitmeleri anında onun onlara manalar vermesinden dolayı olduğunu ifade etmektedir.⁶⁰ Netice itibariyle Bursevî, Mu‘tezile’nin Kur’ân’ın mahlûk olduğuna dair iddialarına cevap vermeyi kendisine bir görev olarak addetmiş ve onların kendi görüşlerini destekleyen delillerini ileri sürdüğü başka delillerle çürütme yoluna gitmiş ve muarızlarını ağır bir şekilde eleştirmiştir.

8. Mûtezile’nin Fillerin Yaraticısının Kul Olduğu İddiasına İtirazı

İslam âlimleri arasında büyük tartışmalara neden olan konuların başında kulun fiillerinin yaratıcısının kim olduğu meselesi gelmektedir. Bu konuda Ehl-i Sünnet’in kanaati, kulun fiillerinin yaratıcısının Allah olduğudur. Kul fiili yapmayı diler Allah da o fiili yaratır fakat fiilin sorumluluğu tamamen kula ait olup kendisi bizzat kâsıptır.⁶¹ Mu‘tezilî kelâmcılar kulda meydana gelen iyilik veya kötülük türünden fiillerin yaratıcısının kulun bizzat kendisinin olduğu ve bu sebeple kulun yaptığı her şeyden sorumlu olduğu kanaatini taşımaktadırlar.⁶²

Bir sûfî olan Bursevî, tefsirinde kulların fiilleri hususunda Ehl-i Sünnet akidesine sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermiş ve Mu‘tezile’yi eleştirerek görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. el-Fâtır suresinde yer alan “Ey insanlar! Allah’ın üzerinizdeki nimetlerini hatırlayınız. Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı?...”⁶³ âyetinde geçen “هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ” ifadesini Ebu’l-Kâsım el-Hüzeymî’nin *min letâifi’l-esiletü’l-mukhime fi’l-ecvibeti’l-müfhame* adlı eserinden nakille tefsir ederken bunun Mu‘tezile’nin aleyhine bir delil teşkil ettiğini dile getirmiştir. Burada Allah, kendinden başka hiçbir yaratıcı olmadığını haber vermesine

⁵⁷ “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” ez-Zuhruf 43/3.

⁵⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 8/349.

⁵⁹ “فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا” el-Kehf 18/6.

⁶⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/216.

⁶¹ Mâturîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 301-309.

⁶² Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/44-70; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 101.

⁶³ “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...” Fâtır 35/3.

rağmen Mu'tezile "bizler kendi fiillerimizin yaratıcısıyız" demişlerdir. Bu ifade Mu'tezile'nin bozuk itikadının aleyhine bir hüccettir.⁶⁴ Müfessir, tefsirinin çeşitli yerlerinde bir Müslümanın velisi bulunduğu bir kadını, onu küfre sürükleyecek derecede bidat sahibi olan bir erkeğe nikahlamaktan sakınılması gerektiğini ve ayrıca bidat ehli bir erkekle evlenmiş olan bir kadını bu erkekten hâkimin ayırma yetkisinin olduğunu beyan ettikten sonra sözü bidat ehli olarak gördüğü Mu'tezile'ye getirerek Rüstağfinî isimli bir âlimden nakille Ehl-i Sünnet ve Mu'tezilî bir kimse arasındaki nikahın caiz olmadığını dile getirmiş⁶⁵ ve buna gerekçe olarak da söz konusu mezhebe mensup olanların "kullar kendi fiillerinin yaratıcılarıdır" dedikleri için müşrik olduklarını, Kur'ân'da da müşriklerle evlenmenin yasaklandığını ifade etmiştir.⁶⁶ Görünen o ki Bursevî, fiiller konusunda kullara yaratıcılık vasfının verilmesinden oldukça rahatsız olmuş ve bu yaklaşımı oldukça sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu, farklı mezheplere mensup âlimlerin karşı tarafın fikirlerini eleştirirken takındıkları bir tavır olup sadece Bursevî'ye mahsus bir durum değildir.

Müfessir, ez-Zümer suresinde yer alan "Artık kıyamet gününde Allah hakkında asılsız inançlar ileri sürenleri, yüzleri kararmış göreceksin. Büyüklük taslayanların kalacağı yer cehennemde değil midir? İsyandan sakınanları da Allah, amaçlarına ulaşmış olarak kurtuluşa erdirecektir; onlara ne bir kötülük dokunacak ne de üzüntü çecekler. Allah her şeyin yaratıcısıdır ve her şeyi koruyup yöneten de O'dur."⁶⁷ âyetlerin tefsirinde Bursevî, Mu'tezile'nin bu üç âyeti kulun fiillerini bizzat kendisinin yarattığı şeklindeki görüşlerinde kendilerine dayanak edindiklerini ve bu âyetlerin şu üç hususu ihtiva ettiğini söylediklerini belirtir: 1-Kişi geçmiş bir şeye ancak onu yapabilecek bir kudreti olduğu takdirde hasret çekebilir. 2-İmanı kişinin bizzat kendi fiili olmaz ise o, bu konuda kusurlu davranmış olamaz. 3-İnsan kendisinin yapmadığı şeylerden dolayı yerilmeyi hak etmez. Mu'tezile'nin bu dayanaklarını zikrettikten sonra Bursevî, bu âyetlerin gerek kulun fiillerinde Allah'ın kudretinin tesirini, gerekse fiili kula nispet etmeyi reddetmediğini, zira Allah'ın "Hayır! Âyetlerim sana gelmişti"⁶⁸ buyurduğunu ve ayrıca "O,

⁶⁴ Bursevî, Rûhu'l-beyân, 7/317.

⁶⁵ Mu'tezilî görüşlere sahip kimselerle muameleler konusunda verilen fetvalar için bakınız: el-Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar, 16, 334-335.

⁶⁶ Bursevî, Rûhu'l-beyân, 5/223, 8/277, 9/90, 483.

⁶⁷ " وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ (60) وَيُنَجِّي اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ السُّوءُ " ez-Zümer 39/60-62. (61) اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (62)

⁶⁸ "بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ" ez-Zümer 39/59.

dilediğine hidâyet eder, dilediğini de saptırır”⁶⁹ gibi âyetlerin, Mu‘tezile’nin kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu yönündeki görüşlerinin bâtil olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedir.⁷⁰

Mu‘tezile’nin, kulların fiilleri konusundaki bu kabulleri, Allah’ın kullarına yardım etmesini ve kulun Allah’tan yardım talep etmesini nefyemeye götürmektedir. Müfessir Mu‘tezile’nin görüşlerini ve bunların kişiyi götürebileceği sonuçları çok iyi bildiği için bu noktaya da dikkat çekmektedir. el-Fâtiha suresinin tefsirinde “Sadece sana kulluk ederiz ve sadece senden yardım dileriz”⁷¹ âyetini izah ederken, bu âyetin Ehl-i Sünnet’in görüşlerinde haklı olduğunun delili olduğunu zikretmiş ve “sadece sana ibadet ederiz” ifadesinin, hem fiili kuldan nefyeden Cebriye’ye hem de başarılı kılmayı ve yaratmayı Allah’tan nefyeden Mu‘tezile’ye bir reddiye olduğuna temas etmiştir.⁷² el-Enfâl suresinde de ‘ucûb/kendini beğenen insanları üç kısma ayıran müfessir, Mu‘tezile ve Kaderiye mezhebi taraftarlarını her haliyle ‘ucûb/kendini beğenen kimseler kategorisinde değerlendirmekte, bunların kendi fiillerinde Allah’ın bir nimetinin ve tesirinin olmadığını savunduklarını, üstelik O’nun hususi yardımını, lütuf ve tevfiğini inkâr ettiklerini dile getirmektedir.⁷³

Bunlara ilaveten Mu‘tezile’nin, kulun, kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu düşüncesi, hidâyetin kaynağının kim olduğu sorununa neden olmuştur. Bu durumun da farkında olan Bursevî, Lokmân suresinde yer alan “Onlar, rableri tarafından bir hidâyet üzeredirler ve onlar iflah olanların ta kendileridir”⁷⁴ âyeti tefsir ederken bu konuya da temas etmiş, bu âyetin, kulun kendiliğinden değil, ancak Allah’ın yardımıyla doğru yolu bulabileceğine delil olduğunu zikrederek bunun, Mu‘tezile’nin “kul kendini hidâyete erebilir” şeklindeki tezini çürüttüğünü beyan etmiştir.⁷⁵

9. Cehenneme Girenin Tekrar Çıkması Meselesindeki İtirazı

Mu‘tezile mezhebi, el-va’d ve’l-va’id ilkesi çerçevesinde cehenneme giren bir kimsenin tekrar çıkmasının mümkün olmayacağı kanaatine sahip olmuştur. Onlara göre ister kâfir ister fâsık, isterse büyük günah işleyen günahkâr Müslüman kimse olsun tevbe

⁶⁹ “...وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...” en-Nahl 16/93, Fâtır 35/8.

⁷⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/130. Ayrıca bakınız: *Rûhu'l-beyân*, 9/382.

⁷¹ “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” el-Fâtiha 1/5.

⁷² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/19-20.

⁷³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/327.

⁷⁴ “أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” Lokmân 31/5.

⁷⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/64.

etmeden ölmüşlerse cehennemde sürekli azaba düşer olacaktırlar.⁷⁶ Ehl-i Sünnet mezhebi ise kâfir ve müşriklerin cehennemde kalacaklarını fakat tevbe etmeden ölmüş günahkâr Müslümanların cehennemde cezalarını çektikten sonra oradan çıkıp cennete girecekleri yönünde görüş beyan etmektedirler.⁷⁷

Meryem suresinde geçen “İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür. Sonra biz kötülükten sakınanları (cehennemden) esirgeriz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.”⁷⁸ âyetleri tefsir ederken Bursevî, Mu'tezile mezhebinin günahlarına tevbe etmeden gühahkâr veya küfür veyahut da şirk üzere ölen bir kimsenin cehenneme girdikten sonra bir daha oradan çıkmayacağını, Mürcie mezhebinin de mümin kimsenin asla cehenneme girmeyeceğini zira âyette geçen “وَأَرَادُ” ifadesinin sadece cehennemin gösterilmesi anlamını ihtiva ettiğini ve onun içine atılmak manasına gelmediğini söylediklerini naklettikten sonra bunlara cevap olarak benimsemiş olduğu Ehl-i Sünnetin görüşlerine yer verir. Buna göre Allah'ın tevbe etmeden ölmüş isyankâr mümin kullarını bir süre cehennemde cezalandırıp sonra da oradan çıkarması caizdir. Âyette geçen “وَأَرَادُ” kelimesi de girmek anlamına gelmektedir. Nitekim bu kelime şu âyetlerde de cehenneme girmek anlamında kullanılmıştır: “İşte onları ateşe soktu”⁷⁹, “Siz ve taptıklarınız cehennemden odununuz, sizler oraya gireceksiniz”⁸⁰

Bursevî, bu meselede tevbenin özellikle Mu'tezile mezhebi için oldukça belirleyici bir role sahip olduğunun farkındadır. O, bu sebeple el-A'raf suresi 153. âyeti tefsir ederken her iki mezhebin tevbe ile ilgili algısına temas etmekte, bu meyanda Mu'tezile'ye göre tevbenin bağışlanmayı gerekli kılan bir sebep iken, Ehl-i Sünnete göre ise bağışlanma için sadece (sebeplerden) bir sebep olduğunu beyan etmektedir.⁸¹ Bursevî, konu ile ilgili olarak Muhammed suresinin 33. âyetini izah ederken Mu'tezile'nin ve Hâricîler'in büyük günah anlayışına⁸² da temas etmektedir. O, bu taifelerin, büyük günahların müminin amelini boşa

⁷⁶ Kâdı Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, 2/566, 584, 586, 592. Esasen tevbe etmeden ölen büyük günah işleyen bir kimsenin durumu ile ilgili Mu'tezile mezhebi içerisinde bir görüş birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Zira Mu'tezilî âlimlerden Muhammed b. Şebîb el-Basrî, es-Salihî ve el-Hâlidî, büyük günah işleyenlerin cezası hakkında kararsız kalmışlar ve bu gibi kimselerin günahlarının Allah tarafından tövbesiz bağışlanabileceğine de cevaz vermişlerdir. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 103.

⁷⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 415-425.

⁷⁸ “وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا (71) ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا” Meryem 19/71-72.

⁷⁹ “يُعَذِّبُهُمْ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَيُئْسِنُ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ” Hûd 11/98.

⁸⁰ “إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ” el-Enbiyâ 21/98. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/350.

⁸¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/248. Ayrıca bk. 8/151.

⁸² el-Bağdâdî'nin beyanına göre Mu'tezile, büyük günah işleyen kimselerin durumu konusundaki görüşleri sebebiyle Hâricîlerle özdeşleştirilmiş ve onların, Hâricîler'in kaypak bir şekli olduğu söylenmiştir. Hâricîler,

çıkarcacağı yönünde iddialarının olduğunu hata bunların çoğunluğunun görüşünün, tek bir büyük günahın dahi bütün iyilikleri boşa çıkaracağı ve hatta bir insanın ömür boyu Allah'a ibadet etse, sonra bir yudum şarap içse bu kişinin sanki Allah'a hiç ibadet etmemiş gibi olacağı yönünde kanaatlere sahip olduklarını ifade etmektedir.⁸³ Müfessir konu ile ilgili olarak el-Bakara suresindeki "...Allah, (İbrahim'e) şöyle buyurdu: muhakkak ben seni insanlar için imam kıldım. O da: zürriyetimden de dedi. Allah: Ahdimi zalimler elde edemez buyurdu."⁸⁴ âyetinde yer alan "الظَّالِمِينَ" kelimesini Mu'tezile'nin fâsıklar olarak tefsir ettiklerini ve buna dayanmak suretiyle fâsık olarak niteledikleri büyük günah işleyen kimselerin imamete geçmelerinin ve devlet başkanı olmalarının söz konusu olamayacağını ileri sürdüğünü belirtmiştir. Bursevî devamla buradaki "الظَّالِمِينَ" kelimesinden kastedilenin kâfirler olduğuna vurgu yapmak suretiyle Mu'tezile'nin bu görüşüne karşı çıkıp onu çürütme yoluna gitmiştir.⁸⁵

Diğer taraftan müfessir cehenneme giren kimselerin oradan çıkıp çıkmayacağı meselesini tasavvufî açıdan da değerlendirip muhataplara ilgili âyetlerin şu işarî manalarını da bir cevap olarak takdim etmeyi ihmal etmez: "Marifet ehline göre cehennem nefis-i emmârenin sûretidir. Dünyada her peygamber, velî, mü'min ve kâfir, tabiatı gereği hevâ cehennemine uğrar. Lakin peygamberlerin nefisleri mutmainne olduğu için o cehennemin ateşini sönmüş bulurlar. Velîler ise o ateşi alevli olarak bulurlar. Sonra onu hidâyet nûruyla söndürmeye gayret ederler. Günahları affedilen bazı mü'minler de onlara katılır. Bu kıymetli zümreler âhirette asla cehenneme uğramazlar ve asla onun ateşiyle yanmazlar. Kâfirlere gelince, onların dünyadaki küfürleri hevânın kibriti olduğu için muhakkak âhirette de cehenneme en şiddetli zamanında girip orada ebediyen yanmak üzere kalırlar. Azabı hak etmiş bazı isyankâr müminler de onlara dâhil olurlar. Fakat bu isyankâr müminler şirkten sakınmalarının nurundan dolayı cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkarlar."⁸⁶

günah işleyenlerin cehennemde temelli kalacaklarına inandıkları için günah işleyenlere "kafir" demiş ve onlarla savaşmış olduğu halde; Mu'tezile, onların cehennemde temelli kalacaklarına inanmalarına rağmen onlara ne "kafir" denmesine ne de kendilerinden olan fırka mensupları kadar, muhaliflerin çoğunluğu ile çarpışmaya cesaret edebilmiştir. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 105.

⁸³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/522.

⁸⁴ "...قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ" el-Bakara 2/124.

⁸⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/224.

⁸⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/350-351.

10. Mu'tezile'ye Karşı Çıktığı Diğer Hususlar

Bursevî, en-Necm suresinde yer alan “İnsana ancak çalıştığı vardır”⁸⁷ mealindeki âyetin tefsirini yaparken bir insanın amelinin sevabının bir başkasına yazılıp yazılamayacağı meselesini gündeme getirmiş ve burada Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezheplerinin görüşlerini serdetmiştir. Bu meyanda Ebû Hanîfe'nin ve Ahmet b. Hanbel'in ölüye yapılan sevapların bağışlanabileceği ve ölünün de bundan Allah'ın dilemesiyle fayda bulacağını belirttiklerini, İmam Mâlik'in ve İmam Şâfiî'nin ise söz konusu bağışların sadece sadaka, mal ile yapılan ibadetler ve hacc için geçerli olabileceğini, namaz, oruç, Kur'ân okumak ve diğer salih amellerde ise mümkün olamayacağını söylediklerini zikretmektedir. Müfessir devamında Mu'tezile'nin, bir kimsenin sevabının bir başkasına bağışlanmasının katiyetle mümkün olmadığını, ölene bu türden bir sevabın ulaşamayacağını, yapılan amelin ve sevabının sadece onu gerçekleştirene fayda sağlayacağını ve hiçbir kimsenin başkasının kendisi adına yaptığı hayır ve sevaplar vesilesiyle cennete girmesinin söz konusu olamayacağını dile getirmiştir.⁸⁸

Rûhu'l-Beyân'da müfessirin Mu'tezile'ye karşı çıktığı meselelerden biri de Allah'ın kâfire mülk ve saltanat vermeyeceği düşüncesidir. O, bu konuya el-Bakara suresinde geçen “Allah kendisine mülk (hükümdarlık ve zenginlik) verdiği için şımararak Rabbi hakkında İbrâhîm ile tartışmaya gireni görmedin mi...”⁸⁹ şeklindeki âyeti izah ederken temas etmektedir. Bu âyetin, Mu'tezile'nin Allah'ın inkârcılara mülk ve saltanat vermesini uygun bulmadığı şeklindeki görüşü çürüttüğünü belirten Bursevî, onların bu görüşlerinin, kulların maslahatına uygun olanı yaratmasının Allah için vacip olduğu şeklindeki görüşlerine dayandığını ifade etmektedir. Allah'ın inkârcılara mülk vermesinin, onları müminler üzerinde hâkim kılmak olduğu, bunun da müminlerin hayrına uygun bir durum olmadığı şeklindeki Mu'tezile'nin görüşünü aktaran müfessir, bu görüşe Allah'ın kâfirlere mülk vermek ve onları melik yapmak suretiyle hem onları hem de kullarını imtihan etmek istemesini bir cevap olarak takdim etmiştir.⁹⁰

Müfessir, Mu'tezile'nin görüşlerinde aşırı gittiğini beyan etmiştir. Nitekim en-Nisâ suresinde yer alan ve Hıristiyanları eleştiren “Ey Ehli Kitap, dininizde aşırı gitmeyin ve Allah

⁸⁷ “وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى” en-Necm 53/39.

⁸⁸ Bursevî, Rûhu'l-beyân, 9/250.

⁸⁹ “أَلَمْ نَرِ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...” el-Bakara 2/258.

⁹⁰ Bursevî, Rûhu'l-beyân, 1/410.

hakkında doğruyu söyleyin..."⁹¹ şeklindeki âyetini tefsir ederken dinde ve mezhepte aşırı gitmenin kötü bir durum olduğunu ve bu ümmetin pek çoğunun kendi mezheplerinde aşırı gidip hadlerini aştıklarını ifade etmiştir. Gulat-ı Şia Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia etmiş, Müşebbihe Allah'ın sıfatlarını ispat ederken aşırı gitmiş ve O'nu cisimleştirmiş, yine aynı şekilde Mu'tezile de tenzih etmekte aşırıya gitmiş ve nihâyetinde Allah'ın sıfatlarını reddetmiştir.⁹²

Hz. Âdem'in içerisinde yaratıldığı ve kendisinden çıkarıldığı cennetin nerede olduğu hususuna temas eden Bursevî, Bakara suresinin 35 ve 36. âyetlerini⁹³ tefsir ederken âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiklerini söylemekte, bazı Mu'tezile ve Kaderiye mensupları haricinde bu cennetin mükâfat yurdunda/ahirette olduğu yönünde müfessirler arasında icmâ olduğunu belirtmektedir. Daha sonra söz konusu cennetin bu dünyada olduğu yönünde görüş ileri süren bazı Mu'tezile ve Kaderiye mensuplarının bu cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğunu ve bunun Filistin topraklarında veya İran ve Kirman arasında bir yerde olduğunu, Allah'ın bu bahçeyi Hz. Âdem'i imtihan etmek için yarattığını söyledikleri ve âyette geçen "اهبطوا" ifadesini de bu bahçeden Hindistan'a hareket etme anlamına geldiği şeklinde tevil ettiklerini, buna da el-Bakara suresi 61. âyette geçen "اهبطوا مصرأ" ifadesini delil olarak kullandıklarını dile getirmektedir. Bu teville karşı çıkan müfessir, Mu'tezile'nin kullandığı bu delili pek de sağlam bulmadığını zira "اهبطوا" ifadesinin kendi manasında kullanıldığı durumlarda bir yerden bir yere intikal etme anlamında da tevil edilebileceğini fakat Hz. Âdem'in cennetten hübüttünde/inişinde ise teville gerek olmadığını beyan etmektedir.⁹⁴

Bursevî'nin Mu'tezile'ye karşı çıktığı noktalardan bir diğeri de onların, cinlerin insanlara zarar veremeyeceği yönündeki görüşleridir. Müellif, bu meseleye es-Sâffât suresinin 47. âyetinde⁹⁵ geçen "عَوْل" kelimesini açıklarken temas etmiştir. Bursevî, "عَوْل" kelimesinin bir şeyin kimseyi anlamadığı yerden yakalayıp da hissetmediği bir yerden helak etmesi anlamına geldiğini ve bu sebeple "السعلاة" olarak adlandırılan cinlere "gûl" denildiğini ve bu türden cinlerin büyücü olduklarını ifade etmektedir. Müfessir devamında metruk mahallerde, çöl bölgelerinde insanlara gözüken cinlerin "gûl" türünden olduğunu, Hz.

⁹¹ "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ..." en-Nisâ 4/171.

⁹² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/327.

⁹³ "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا " فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ el-Bakara 35-36.

⁹⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/106.

⁹⁵ "لَا فِيهَا عَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ" es-Sâffât 37/47.

Peygamberin: “Gül yabaniler musallat olduğu zaman ezan okuyunuz”⁹⁶ şeklindeki hadisi olmasına rağmen Mu'tezile'nin gül meselesini Arapların uydurduğu bir yalan olarak gördüklerini ve söz konusu mezhepten başka hiçbir grubun bunu inkâr edip yalanlamadığını ifade etmiştir.⁹⁷ Bir başka yerde *el-Es'iletü'l-muhkime* adlı eserden nakille Mu'tezile'nin cinlerin görülememesinin sebebini onların latif varlıklar olmasına bağladığını oysa onların görülemeyişinin nedeninin, Allah'ın insanda onları görebilecek bir özellik yaratmaması olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁸ Bursevî, konu ile ilgili olarak bir de şöyle bir olayı nakletmektedir. Rivâyete göre insanların ve cinlerin müftüsü olan Gazzâlî, bir defasında âlemde neler olduğunu sormuş, onlar da Zemahşerî'nin önemli bir eser kale aldığını ve bunun yarısını yazdığını haber vermişlerdi. Onlardan yazdığının yarısını kendisine getirmesini istedi. Onlar da yazılan bölümleri getirdiler ve Gazzâlî, bu bölümlerin bir kopyasını çıkarıp cinlere getirdikleri bu bölümleri geri götürmelerini istedi. Onlar da onu aldıkları yere geri götürdüler. Bir ara kendisini ziyaret eden Zemahşerî'ye Gazzâlî onun yazdığı tefsiri gösterince o bu duruma çok şaşırды ve “şâyet bu eser benimse buraya nasıl gelmiş olabilir? Çünkü ben onu kimseye göstermemiştim. Şâyet bu eser başkasının ise lafız, mana ve tertipte bu kadar benzerlik nasıl mümkün olabilir?” dedi. Bunun üzerine Gazzâlî “Bu, senin yazdığın eserdir ve bunu bizlere cinler getirmiştir” deyince cinlerin bu türden hizmetlerinin olduğu konusunda birtakım şüpheleri olan Zemahşerî, onların varlığını itiraf etmek zorunda kalmıştır.⁹⁹

Diğer taraftan müfessir, nadiren de olsa Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'in görüş birliğine vardığı noktalara temas etmektedir. Mesela insan harici varlıkların konuşmasının mümkün olduğu konusunda hem Mu'tezile'nin hem de Ehl-i Sünnet'in hayat, akıl ve kudret için mutlaka bir bünyeye sahip olmanın şart olmadığı görüşünde olduklarını beyan etmektedir.¹⁰⁰

⁹⁶ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdulkâkî (Beyrut: Dâru'l-marife, 1379/1960), 10/159.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/460.

⁹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/280, 8/38.

⁹⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/4. Bu rivâyetin gerçekliği tartışılabilir. Çünkü Gazzâlî, hicrî 505'te vefat ederken Zemahşerî o tarihte 38 yaşında idi. Müfessir, mukaddimesinde de beyan ettiği üzere *Keşşâfı* 60'lı yaşlarında kaleme almaya başlamıştır. (Gazzâlî, *Keşşâf*, 1/3.) Dolayısıyla her iki âlimin görüşmelerinin *Keşşâf*'ın yazılış zamanlarına denk gelmiş olması tarih olarak pek de mümkün gözükmemektedir.

¹⁰⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/248.

Sonuç

Bursevî'nin Mu'tezile mezhebine pek de sıcak baktığı söylenemez. Yetmiş üç fırkaya ayrılan ümmetin sadece Ehl-i Sünnet olan gurubunun hidâyet üzere ve geri kalan yetmiş iki gurubun ise sapkınlık ve dalalet üzere olduğu düşüncesinde olan müfessir, kendi düşünce sisteminde manevi tecrübeye yer vermeyen ve daha çok akli ön plana çıkararak Mu'tezile'yi de bu sapkın guruplar içerisinde değerlendirmektedir. Bu çerçevede o, yeri geldikçe onların fikirlerini çok sert bir şekilde eleştirmekten geri durmamıştır. Âyetleri tefsir ederken Ehl-i Sünnet mezhebini esas alan ve bunu bir ölçü olarak kabul eden müfessirin Mu'tezile'ye karşı oluşunu basit bir mezhep tarafgirliği olarak değerlendirmek oldukça naif bir tutumdur. Söz konusu karşı duruşta hem Mu'tezile'nin nasları yorumlamada akli esas alması hem de Bursevî'nin bir mutasavvıf olması gibi iki ana saikın yattığını söyleyebiliriz. Çünkü tasavvuf, hakikat yolunda ilerlerken akli dışlamamakla birlikte sadece akılla yetinmeyi de sakıncalı görmektedir. Bu durum, hakikati idrak etme noktasında aklın işlevini ve sınırlarını tayin ve tespit için Mu'tezile ve mutasavvıflar arasında büyük bir kırılma meydana getirmiştir.

Öte yandan Bursevî'nin bir mutasavvıf olmasına rağmen Mu'tezile karşısında oldukça keskin ve sert olduğu muhakkaktır. Bunun birçok nedeni olabilir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla özellikle Zemahşerî'nin, tefsirinde bariz bir şekilde Ehl-i Sünnet'i aşağılayan ve iğneleyen kışkırtıcı ifadelerinin, mezhebi kaygılar taşıyan müfessirin böyle bir üslup kullanmasına neden olması pek de akıldan uzak gözükmemektedir. Yine Mu'tezile'nin Kur'ân âyetlerini delil olarak kullanırken özensiz ve Kur'ân'ın bütünlüğünü dikkate almadan parçacı bir yaklaşım sergilemesi gerçeği de Bursevî'nin üslubundaki sertliğin bir diğer nedeni olsa gerektir.

Mu'tezile'nin görüşlerini yeri geldikçe eleştirip onlara Ehl-i Sünnet akidesi zaviyesinden cevaplar vermesi ve onların görüşlerini çürütmeye çalışması, Bursevî'nin tasavvuf'ta olduğu kadar kelâm ilminde de oldukça donanımlı olduğunu göstermektedir. Bu meyanda ilgili âyetlerin tefsirinde adeta Ehl-i Sünnet akidesini ve Mu'tezilî görüşleri tartışmış, her iki tarafın delillerini ortaya koymuş ve bunların Kur'ân'a ve sünnete uygunluğunu gözler önüne sermek suretiyle tavrını Ehl-i Sünnet'ten yana koymuş ve Mu'tezile'nin haksızlığını ispata çalışmıştır. Ayrıca bu tartışmaları Kur'ân âyetleri zemininde yürütmüş olması, Bursevî'nin tefsir ilmine vukûfiyetini göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Makale, tasavvufî ve Sünnî çizginin özü itibariyle birbirlerini nakzetmedikleri ve aynı reflekslere sahip oldukları gerçeğini de ortaya koymaktadır. Mutasavvıf bir müfessir olan Bursevî'nin Ehl-i Sünnet çizgisine sıkı sıkıya bağlı olması, Mu'tezilî fikirleri bir tehdit olarak görmesi ve karşı tarafla mücadelesini tefsir üzerinden yürütmesi, söz konusu gerçeğin bir tezahürü olarak değerlendirilmeye oldukça müsaittir.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Apak, Adem. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'da İslâm Tarihi İlk Dönem Hadiseleri ve Siyasî-İtikadî Fırkalar Hakkındaki Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 147-166.
- Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru'l-marife, 1379/1960.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fıglalı. İstanbul: Kalem Yayınları, 1979.
- Beydâvî, Nasruddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî. Beyrut: Dâru'ihyâi'd-turâsi'l-arabî, 1418/1998.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1403/1983.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne fi usuli'd-diyâne*. Beyrut: y.y., 1994.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâkâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Helmut Riter. Fisbaden: Dâru Feraniz Şitair, 1980.
- Ferrâ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Hüseyin. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. nşr. Vedî Zeydân Haddâd. Beyrut: y.y., 1974.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdilhak el-Endulûsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1422/2002.
- Kâdı Abdulcabbâr b. Ahmed. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. b.y: y.y., ts.
- Kâdı Abdulcabbâr b. Ahmed. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid - Emin Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018.
- Kâdı Abdulcabbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Amirûşî. İstanbul: Mektebetü'l-irşad, ts.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2006.
- Muhammed Fuâd Abdulbakî. *Mu'cemül-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- Razî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'ihyâi'd-turâsi'l-arabî, 1420/2000.
- Sobieroj, Florian. "Mu'tezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 273-296.
- Taşdelen, Mehmet. "Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (Aralık 2015), 81-101.
- Uludağ, Süleyman. "Kerâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 91-116.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabi, 1407/1987.

Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları

The Approaches of Arabic Linguists on the Phenomenon of Necessity

Muhammed Meşhud HAKÇIOĞLU

Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı
Lecturer, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Van, Turkey

muhammed_yyu@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3894-2231>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 15 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 206-232

Atıf / Cite as: Hakçioğlu, Muhammed Meşhud. "Arap Dil Bilginlerinin Zarûret Olgusu Hakkındaki Yaklaşımları [The Approaches of Arabic Linguists on the Phenomenon of Necessity]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 206-232. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.878887>

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.

Özet

Zarûret; Arap dil bilginleri ve eleştirmenlerin eserlerinde dağınık bir şekilde ortaya konulan morfolojik ve gramatik birçok dilsel olgu için kullanılan bir kavramdır. Eski Arap şiirlerinde, Arap dilinin alışlagelmiş kurallarının dışına çıkmış olup “şiir zarûreti” terimiyle ifade edilen çeşitli kural dışı kullanımlara karşı, eleştirmenlerin ve dilcilerin görüş, tavır ve yaklaşımları çeşitlilik göstermiştir. Dil bilginleri, nahiv alanındaki eserlerini oluştururken zarûret konusuna da değinmişlerdir. Bu, zarûretin nahiv konuları içerisinde olması itibariyle değil de kendileri için kolay bir çıkış yolu olma hasebiyledir. Zarûret olgusu hakkında temelde birbirine zıt iki görüşün olduğu görülmektedir. Şairin mecbur kalıp kalmamasına bakılmaksızın şiirde vukû bulan kuraldışı her kullanımı kabul edip zarûretin alanını genişleten görüş ile zarûreti, sadece şairin mecbûr kalmasıyla kayıtlayan yani şairin o kullanımın yerine başka bir kullanım bulamamasından ötürü olması şeklinde iki görüşün olduğu görülmektedir. Birinci görüşün temsilcileri kendisine nisbet edilen farklı iki görüşten birinin sahibi olan Sîbeveyhi ve İbn Cinnî'nin başını çektiği dil bilginlerin çoğunluğu iken ikinci görüşün temsilcisi ise Sîbeveyhi'ye nisbet edilen diğer ikinci görüşe göre Sîbeveyhi ve İbn Mâlik'tir. Bunun yanında Ahfeş, şairlere has bir durum olarak zarûretin şairlerin dil alışkanlıklarının ötürü normal kelimelerinde da câiz olduğu görüşünde iken İbn Fâris ise şiirde dil kurallarına aykırı olarak görülen bu kullanımların hatadan başka bir şey olmadığını söyleyerek zarûret olgusunun olmadığını savunmuştur. Bu yönden bakıldığında zarûret hakkında dört farklı görüşün olduğu görülmektedir. Zarûret olgusu hakkında bu ihtilâfların olmasının sebebi dil bilginlerin şiir dili ile nesir dilini birbirinden ayırt etmemeleridir. Dil bilginleri normal kelimelerde ortaya koydukları dil kaidelerini şiire de uygulamak istediklerinden şiirdeki vezin ve kâfiye zorunluluğundan ötürü normal kelimedeki dil kaidelerine aykırı gelen kullanımları, zarûret olgusu olarak değerlendirmişlerdir. Dil bilginleri dil kaidelerini ortaya koyarken şiirden istişhâd getirmişlerdir. Bazen de şiirdeki kullanımların bu dil kaidelerine aykırı olarak cereyan ettiği görülmüştür. Bu itibar ile zarûret olgusu hakkında birçok yönden görüş farklılığının ortaya çıktığı görülmektedir. Bazıları kuraldışı bu kullanımları şiir dilinden kaynaklı şairin bir zorunluluktan ötürü başvurduğu zarûret olgusu altına koyarken, diğer bazıları da bu kullanımların Arap kelamına has kullanım olduğunu öne sürerek bunu zarûret konusu altına koymanın câiz olamayacağını ifade etmiş, diğer bazıları da bunun şaz kullanım olduğunu öne sürmüştür. Dil bilginleri arasında zarûret olgusunun şaire verilen bir ruhsat mı yoksa şâz kullanım mı olduğu hususunda da ihtilâf mevcuttur. Dil bilginleri diğer dil kurallarını ortaya koydukları gibi dilsel bir olgu olarak zarûret olgusuna bakmadıklarından bu konuda görüş birliği oluşmamış ve nahiv kitaplarında bu olgunun genel bir çerçevesi çizilmeden ortaya konulmuştur. Dil bilginleri, zarûret olarak kabul edilen kullanımları, iki illetten birine döndürmüşlerdir. Bu iki illetin birincisi câiz olmayan bir şeyi câiz olana teşbih etmek şeklinde iken ikinci illet ise bir kelimeyi aslına döndürmektir. Dil bilginlerinin bu iki illete başvurmalarının sebebi zarûret olgusunu dil kaideleri ölçüsü çerçevesine koymaktır. Genel itibariyle Eski Arap şiir dilinin bir tezahürü olarak ortaya çıkan zarûret olgusuna dair nitelikli kullanımlar ve yapılar gerek müstakil eserlerde gerekse dil ve edebiyat kaynaklarında genellikle konu tasnif yöntemi ile bazen de nitel bir yaklaşımla güzel ve çirkin oluşuna göre ele alınmıştır. Bu kaynaklarda zarûret olgusu; şiir, ayet, hadis, atasözü gibi edebî, tarihî ve dini metinler üzerinden işlenmiştir. Bu çalışmada da dil bilginlerinin zarûret olgusuna dair yaklaşımları eleştirel bir bakış açısıyla irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Şiir, Zarûret, Olgu, Dil Bilginleri.

Summary

Necessity is a concept used for many morphological and grammatical linguistic phenomena that are scattered in the works of Arabic linguists and critics. In ancient Arabic poems, the usual rules of the Arabic language were broken and the views, attitudes and approaches of critics and linguists varied on the various irregular uses expressed by the term "poetry necessity". Linguists also touched upon the subject of necessity while creating their works in the field of syntax. This is not because the necessity is among the syntax issues, but because it is an easy way out for them. It seems that there are two fundamentally opposite views about the phenomenon of necessity: The view that accepts every ungrammatical use that occurs in poetry and expands the scope of necessity, regardless of whether the poet is compelled or not, and the view that accepts the necessity only because the poet had to, that is, because the poet could not find another use instead of that usage. While the representatives of the first view are the majority of the linguists led by Sibeveyhi and Ibn Jinni, the second view is represented by of Ibn Malik. In addition, Ahfesh believes that necessity, which is a special case for poets, is also appropriate in the normal words of poets due to their language habits, while Ibn Faris argued that there is no phenomenon of necessity, saying that these uses, which are considered contrary to the rules of language in poetry, are nothing but mistakes. From this point of view, it seems that there are four different views about necessity. The reason for these differences about the phenomenon of necessity is that language scholars do not distinguish between the language of poetry and the language of prose. Since linguists want to apply the language rules they use in normal speech to poetry, they considered the usage that contradicts the language rules in normal speech as a phenomenon of necessity due to the necessity of meter and rhyme in poetry. Linguists brought evidence from poetry while putting forward the rules of language. Sometimes it has been observed that the usages against these language rules occur in poetry. In this respect, there are many differences of opinion about the necessity phenomenon. Some put these ungrammatical uses under the phenomenon of necessity, which the poet resorted to because of an obligation caused by the language of poetry, while others suggested that it would not be appropriate to put it under the title of necessity as these uses were special to the Arabic language and others suggested that they were exceptional uses. Among linguistic scholars, there is also a dispute as to whether the phenomenon of necessity is a license granted to the poet or an exceptional use. Since the linguists do not see the necessity as a linguistic phenomenon, there was no consensus on this issue and this phenomenon was put forward in the syntax books without drawing a general framework. Linguists have dealt with such usages, which are considered to be necessities, through one of the two resolutions. While the first of these two resolutions is to simulate something that is not permissible to something permissible, the second is to return a word to its original. The reason why linguists resort to these two resolutions is to put the necessity phenomenon within the framework of language rules. In general, quality uses and structures of the phenomenon of necessity emerging as a manifestation of the Old Arabic poetic language, both in individual works and in language and literature sources have been handled according to their pleasant or unpleasant nature, usually with a subject classification method and sometimes with a qualitative approach. In these sources, the phenomenon of necessity has been studied through literary, historical and religious texts such as poems, verses, hadiths and proverbs. In this study, the approaches of linguists to the necessity phenomenon will be examined with a critical point of view.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, Poetry, Necessity, Phenomenon, Linguists.

Giriş¹

Arapça dil gramerinde dil bilginleri arasındaki ihtilâf, dil alanındaki araştırmaların başlamasından beri dilsel incelemenin en önemli konularından biridir. Bu ihtilâfın birçok sebebi bulunmaktadır. En önemli sebeplerinden biri dil bilginlerin üzerinde durup takip ettiği metodun farklılığından kaynaklanmaktadır. Bu konuyu araştıran birçok eser de te'lîf edilmiştir. Başka bir sebep de dil kaidelerini ortaya koymak için delil olarak şiirden istişhâd getirmeleridir. Bazen de şiirdeki kullanımların bu dil kaidelerine aykırı olarak cereyan ettiği görülmektedir. Dil kurallarına aykırı olarak şiirde oluşan zarûret olgusu da bunun en büyük tezahürüdür. Zarûret olgusu için belli bir tanım üzerinde dil bilginlerin ittifak etmemeleri, zarûretin istişhâd konusu olup veya olmama bağlamında ihtilâf etmelerine yol açmıştır. Bu itibar ile zarûret olgusu hakkında birçok yönden görüş farklılığı ortaya çıkmıştır.

Ebû Bişr Sîbeveyhi'den (öl. 180/796) itibaren dil bilginleri kitaplarını te'lîf ederken dil kaideleri konuları içinde zarûret olgusuna değinmişlerdir. Sîbeveyhi'den sonraki dil bilginleri bununla yetinmeyip bizzat zarûret konusunu ele alan eserler te'lîf etmişlerdir. Bu konuda bizzat eserler te'lif eden dil bilginlerine baktığımızda; Ebu'l-Abbâs Müberred (öl. 286/900) *Đarûretu's-şî'r* isimli bir eser, Ebu'l-Hüseyn İbn Fâris (öl. 395/1004) *Zemmu'l-ħata' fi's-şî'r* isimli küçük bir risale, el-Kazzâz el-Kayravânî (öl. 412/1021) *Mâ yecûzu li's-şâ'ir fi'd-đarûra*, İbn 'Uşfûr el-İşbîlî (öl. 669/1270) *Đarâiru's-şî'r*, Muhammed Selîm Efendi (öl. 1138/1726) *Mevâridü'l-beşâir li-ferâidi'd-đarâir*, Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî (öl. 1342/ 1924) *eđ-Đarâir ve mâ yesûğu li's-şâ'ir dîne'n-nâs ir*, Muhammed Hammâse Abdullatîf (öl. 2015) *Luğatu's-şî'r:dirâse fi'd-đarûreti's-şî'riyye*, Seyyid İbrâhîm Muhammed, *eđ-Đarûretu's-şî'riyye: dirâse uslûbiyye ve İbrâhîm Hasan İbrâhîm de Sîbeveyhi ve'd-đarûretu's-şî'riyye* isminde eserler ortaya koymuşlardır.

Bununla beraber zarûret olgusu konusuna kitaplarının bir bölümünde değinen dil bilginlerine baktığımızda Ebû Bekr İbnu's-Serrâc (öl. 316/929) "*el-Uşûl fi'n-naħv*" kitabında, Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979), *el-Kitâb*'ı şerh ederken *باب ما يحتمل الشعر* konusu altında², Ebu'l-

¹ Bu çalışma "Arap Gramerinde Zarûret Olgusu" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./ This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Case of Necessity in Arabic Grammar" (PhD Dissertation, Van Yüzüncü Yıl University, Van/Turkey).

² Sîrâfî, Sîbeveyhi'nin burada zarûretlere yeteri derecede değinmediğini görüp bunun bir eksiklik olduğunu düşününce bu konuyu geniş bir şekilde ortaya koyarak eserinde bir bölüm oluşturmuştur. Burada farklı şiir zarûretlerine değinmiş, bu zarûretleri açıklamış ve hükümlerini ortaya koymuştur. Bu bölüm, müstakil bir eser olmaya layık olması hasebiyle üzerinde iki ayrı tahkik çalışması yapılmıştır. Birincisi Ramazân Abdu'ttevvâb tarafından *Đarûretu's-şî'r* isminde müstakil bir eser olarak ortaya konulmuş, ikincisi de 'İved b.

Hasen er-Rummânî (öl. 384/994) “Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi” kitabının الترخيم في ضرورة الشعر bâbında, İbn Reşîk el-Kayravânî (öl. 456/1064) “el-‘Umde fi Mehâsini’-ş-şi’r” eserinde, Saffâr el-Batalyevsî (öl. 630/1232) “Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi” kitabında, İbn ‘Uşfûr “Şerhu’l-Cumel” ve “el-el-Mukarrib fi’n-naḥv” kitaplarında, Hâzim el-Kartâcennî (öl. 684/1285) “Minhâcu’l-buleğâ” eserinde, İbn Mâlik et-Tâî (öl. 672/1274) “Şerhu’t-Teshîl”, Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) “İrtişâfu’d-ḍarab” isimli eserinde, Bahâeddîn es-Subkî (öl. 773/1372) “Arûsu’l-efrâḥ” kitabında, İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtûbî (öl. 790/1388) “el-Mekâşidu’ş-şâfiye-Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik” isimli eserinde bu konuyu ele almıştır.

Ayrıca Arap dilinde zarûret olgusunu Arapça olarak kitap bölümü, doktora, yüksek lisans çalışması, makale, bildiri şeklinde araştırma konusu yapan birçok araştırmacı ve dilbilimci de bulunmaktadır.³

Türkiye’de ise bu konu detaylı bir şekilde araştırılmamıştır. İsmail Hakkı SEZER *Arap Şiirinde Zarûret* ve الضرورة ذروة مرموقة مضموعة لا رخصة مشروعة بل أن تكون غلطة ممنوعة “Zarûret umulan güzide bir zirvedir. Memnu bir hata olmasını bırak meşru bir ruhsat dahi değildir” isminde iki küçük eser ortaya koymuş, M. Faruk TOPRAK, *Klasik Arap Şiir ve Nesrinde Kuraldışı Kullanımlar* isminde seri halinde üç makale kaleme almış, Eyyüp TANRIVERDİ’nin *Eski Arap Şiirinde Kuraldışı Kullanımlar Literatürü* isminde bir makalesi, Aladdin GÜLTEKİN’in *Arap Şiirinde Zorunluluktan Kaynaklanan Hazif Olgusu* adında bir makalesi, Amer al-JARAH’ın da مفهوم الضرورة الشعرية وصلتها بقضية الفحولة -الإقواء عند الفرزدق نموذجًا- / ‘Şiir Zarûreti’ Kavramının Anlamı ve Fuhûle Kavramıyla Bağlantısı:-Ferezdak’da İkvâ Örneği- isminde bir makalesi bulunmaktadır. Biz de inşaallah bu çalışmamızda dil bilginleri arasında zarûret olgusunun hakikatini irdelemeye çalışacağız.

1. Zarûret Kavramı

Zarûret kelimesinin sözlükte ne anlama geldiğine bakıldığında Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791) zarûretin, iztirâr/الاضطرار kelimesinin ism-i mastarı olduğunu söylemiş olup sözlük kitaplarında bu kelime genel itibariyle ihtiyaç, mecburiyet ve zorunluluk gibi yakın anlamlar etrafında dönmektedir.⁴

Hamd el-Kûzî tarafından *Ma yaḥtemilu’ş-şi’r mine’d-ḍarûre* ismiyle tahkik edilip müstakil bir eser olarak ortaya konulmuştur.

³ Araştırmaların neler olduğunu görmek isteyenler mezkûr doktora tezine bakabilirler.

⁴ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn muretteben ‘alâ hurûfi’l-mu‘cem*, thk. Abdulhamîd Hendâvî, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2003), “eḍ-ḍarûra”, 3/14; Ebu Bekr Muhammed b. Hasen İbn Dureyd, *Kitabu*

Zarûret kelimesinin terim anlamına gelince; nahiv âlimleri, bu kelimenin ne olduğunu tam olarak ortaya koymada ittifak etmemişlerdir. Bunun sebebi her birinin zarûretten anladığı şeyin ve bunu şiirde tatbik etmedeki metodunun farklılığından kaynaklanmaktadır.⁵ Büyük dil bilimci el-Ferâhîdî'ye kadar zarûret kelimesinden neyin kastedildiği tam olarak bilinmemiştir. O, eserinde şiir dilinin kendine has tabiatına işaret ederek şunları zikretmiştir:

“Şairler kelamın emirleridirler. İstedikleri yere çevirirler. Başkalarına câiz olmayan; mananın itlâkı, takyîdi, lafzı tasrif etme, düğümleme, maksûru uzatma, memdûdu kasretme, (kelamın) dillerinin arasını toplama, sıfatlarını ayırma, dillerin onu vasıflamaktan ve nitelemekten aciz kaldığı, zihinlerin de onu anlamak ve açıklamaktan aciz kaldığı şeyi ortaya çıkarma gibi şeyler onlar için câizdir...”⁶

O, bu sözleriyle şiir dili ile nesir dili arasındaki farkı ortaya koyarak zarûret olgusunu bir asla bağlamıştır.

el-Ferâhîdî'nin zarûret olgusu hakkında ortaya koyduğu bilgiler daha sonra gelenler için önemli bir kaynak oluşturmuş ve onların şiir dili hakkında daha fazla ilerlemelerini sağlamıştır.⁷ Tedvin dönemi ve nahiv kitaplarının yazılmasından sonra hicri ikinci asırda zarûret mefhumu gelişim göstermiştir. Bu da Sîbeveyhi, Müberred, İbnu's-Serrâc ve İbn Cinnî (öl. 322/934) gibi nahiv âlimlerinin bu kavram hakkındaki tasavvurları sayesinde olmuştur. İlk dönem nahiv kitaplarına bakıldığında zarûret terimini açık bir şekilde kullanan ilk dil bilimcinin Müberred olduğu görülmektedir. Nitekim *el-Muqtadab* isimli eserinde zarûret konusunu ele alırken: *الضرورة لا تُجَوِّزُ اللَّحْنَ* “Zarûret hatayı mübah kılmaz” söyleyerek bu kelimenin terim anlamını kastetmiştir.⁸ Daha sonraki dönemlerde nahiv kitaplarında bu

Cemhereti'l-luğa, thk. Remzî Munîr Ba'lbekkî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “eđ-đarûra”, 1/122; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Şebketu'l-Fikir, t.y.), “đarra”, 11/458; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Atâr, 4. Bs (Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li'l-Melâyîn, 1990), “đarar”, 2/720; Ebu'l-Fađl Cemaluddin el-Enşârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1967), “đarar”, 4/483-484; Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali el-Hilâlî, 2. Bs (Kahire: Matba'etu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987), “eđ-đarar”, 3/349; el-Bustânî Butrus, *Muĥîtu'l-muĥît kâmûs muĥavval li'l-luġati'l-'arabiyye* (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1977), “đarar”, 533; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vesîf* (Mısır: Dâru'd-Da've, 1960), “eđ-đarûra”, 538.

⁵ Bâsil Miiftâh Ali ed-Delâbîc, *Eseru şâhidi'd-đarûreti's-ş-i'riyye fi mesâili'l-ĥilâfi'n-nahvî dirâse vaşfiyye tahlîliyye* (İrbid: Cami'etu'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2016), 8.

⁶ Ebû İshâk el-Husrî el-Kayravânî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb*, thk. Muhammed Ali el-Becâvî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1953), 2: 2/633; Ebu Hasan Hazim Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâ ve sirâcu'l-udebâ*, thk. Muhammed Habîb İbn Hûce, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1981), 123-124.

⁷ Sâmi 'İved, “Mefhûmu'd-đarûreti's-ş-i'riyye 'inde ehemmi 'ulemâi'l-'arabiyye ĥattâ nihâyeti'l-ġarnî'r-râbi'i'l-hicrî”, *Mecelletu Dirâsât fi'l-luġati'l-'arabiyye ve âdâbihâ*, Suriye, 6 (2011): 60.

⁸ Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muqtadab*, 1. Bs (Kahire: Vezâretu'l-Evġâf, 1994), 3/354.

kelime çokça zikredilmeye başlamıştır. Bunun sonucunda zarûret kelimesi için şiir dilini nesir dilinden ayıran şiir özelliklerini ifade etme bağlamında el-ḥurûc mine'l-ḳâ'ide (الخروج من القاعدة), eş-şuzûz (الشذوذ), el-'udûlu'n- naḥvî (العدول النحوي), er-ruḥasu'ş-şi'riyye (الرخص الشعرية), el-cevâzâtu'ş-şi'riyye (الجوازات الشعرية), el-icâzâtu'ş-şi'riyye (الإجازات الشعرية) ve benzeri kavramlar ortaya çıkmıştır.⁹

Dil bilginleri, kendi görüş ve kıyaslarına aykırı olan şiir beyitlerini kendi ölçütlerinin içine koymak için te'vil yoluna gitmişlerdir. Bu kural dışı beyitler nahiv âlimlerinin te'vil ve delilleri için geniş bir yer kaplamıştır. Bu bağlamda nahiv ilminde birçok ihtilâf konusu meydana gelmiştir. Bir dil bilgini kendisine aykırı olarak görüpte diğer dil bilginlerinin kendisi için delil getirdiği bir beyti zarûret bâbına atmakta tereddüt etmemiştir.¹⁰

2. Zarûret Olgusuna Yönelik Dil Bilginlerinin Yaklaşımları

Zarûret olgusunun dil bilginlerine göre terim anlamına baktığımızda; Sîbeveyhi başta olmak üzere Sîbeveyhi'nin *el-Kitab'*ını şerh eden es-Sîrâfî, Rummânî, Saffâr el-Baṭalyavsî, İbn Harûf (öl. 609/1212) ve diğerleri, zarûret mefhûmunu açık bir şekilde açıklamadan bu konuyu ele almışlardır. Fakat görüşlerine bakıldığında kendilerinin tek bir tanım üzerinde ittifak etmeyip birbirlerine aykırı görüşler ortaya koyduklarını görülmektedir. Bazıları zarûretin sadece şiirde cereyan edebileceğini söylerken diğer bazıları nesirde de olabileceğini savunmaktadır. Başka bir yönden de bazı dil bilginleri, zarûretin ancak şairin başka bir çıkış yolu bulmaması durumunda olacağını savunurken bazıları da çıkış yolu olsun veya olmasın zarûretin olabileceğini söylemiştir. Zarûret hakkında ihtilâflı birçok görüşün söz konusu olduğunu görülmektedir. Bu konuda yazılmış eserlere ve görüşlere göre genel olarak aşağıda aktarıldığı şekilde dört farklı görüşün olduğunu söylemek mümkündür.

2.1. İbn Cinnî ve Dil Bilginlerin Çoğunluğu

İbn Cinnî ve nahiv âlimlerinin çoğunluğu, zarûret olgusunu şairin başka çıkar yolu olsun veya olmasın şiirde dil kurallarına aykırı olarak meydana gelen şey olarak görmekte olup şairin mecbur kalmasını şart koşmamışlardır. Onlara göre zarûret, şiirle ülfet

⁹ Sa'duddin İbrahim Mustafa, *eḏ-Ḍarûretu'ş-şi'riyye dirâse naḥviyye fi şerhi İbn 'Aḳîl* (el-Alûke, t.s.), 6.

¹⁰ Ḥalil Bunyân Ḥesûn, *fi'd-Ḍarûreti'ş-şi'riyye* (Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr ve't-Tevezî', 1403/1983), 7.

kurduğundan şiirde her bakımdan caizdir.¹¹ Şiir, vezinli bir kelim olduğundan ona bir şey eklemek veya ondan bir şey çıkarmak vezinden çıkarabilir. Bundan dolayı normal kelimde câiz olmayan bir şey, şiirde vezni oluşturmak için noksan veya ziyâde gibi olgular câiz görülmüştür.¹²

İbn Cinnî, bu konuda cumhûrun önderi olarak kabul edilmektedir. Onun, zarûret olgusu hakkında cumhûrla aynı görüşü paylaştığı *el-Hasâiş* isimli eserinden anlaşılmaktadır. Nitekim o, şiirin kendine has özelliğine değinerek şunları söylemektedir: الشعر موضع اضطرار وموقف اعتذار وكثيرا ما يحرّف فيه الكلم عن أبيته وتحال فيه المثل عن أوضاع صيغها لأجله *“Şiir, zarûret yeri ve özür beyan etme konumudur. Şiirde çoğu zaman kelimeler kendi kalıplarından tahrif edilirler. Şiirden dolayı meseller(deyimler) konuldukları kalıplardan dönüştürülürler.”*¹³

İbn Cinnî, zarûret olarak kabul ettiği yerlerde *“Şiir vezninde ve i'râbta bir aykırılık olmadan şairin şöyle demesi de mümkündür”* sözünü çokça kullanmaktadır. Bu da onun zarûrette mecburiyeti şart koşmadığına işaret etmektedir. O, bu konuda hocası olan Ebû Ali el-Fârisî ile tam bir uyum içindedir.¹⁴

İbn Cinnî, şairin zarûrete zorunluluk hali dışında da başvurabildiğine işaret ederek kitabının *باب في احتمال القلب لظاهر الحكم* konusunun başında şunu zikretmektedir: هذا موضع يحتاج إليه مع السعة ليكون معداً عند الضرورة *“Bu, zarûret anında bir hazırlık olsun diye genişlikle beraber muhtaç olunan yerdir.”*¹⁵ İbn Cinnî, bu konunun altında şairin zorunlu haller dışında zarûrete başvurduğu yerleri örneklerle açıklamıştır.¹⁶ Başka bir yerde de Arapların bir zorunluluk olmadan normal durumda da zarûrete alışık olduklarına dikkat çekerek şunları dillendirmektedir: *“Araplar zarûrete olan ünsiyetlerinden, alışkanlıklarından ve ihtiyaç anında onu kullanmak için bir hazırlık olsun diye normal durumda da şiirde zarûrete bağlıdırlar.”*¹⁷ İbn Cinnî, bu sözünün devamında zikrettiği şeye delil olarak aşağıdaki beyti getirerek şunu ifade etmiştir:

¹¹ Ali b. Mu'min İbn 'Uşûr, *el-Muqarrib*, thk. Abdullah el-Cebûrî, el-Cevârî Ahmed Abdussettar, 1. Bs (Bağdad: Menşûrâtu Riâseti Divânî'l-Evkâf, 1972), 2/202; Ali b. Mu'min İbn 'Uşûr, *Darâiru's-Şi'r*, thk. Seyyid İbrahim Muhammed, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1982), 13.

¹² Ebû Se'îd Hasen b. Abdillâh es-Sîrafi, *Darûretu's-Şi'r*, thk. Ramâdan Abduttevvâb (Beyrut: Dâru'n-Nehdâti'l-'Arabiyye, 1985), 34.

¹³ Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetu'l-'İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Mişiyye, t.s.), 3/188.

¹⁴ Cevâd Husnî Abdurrahim, *“Mevkîfu İbn Cinnî mine'd-darûrâti's-Şi'rîyye”*, *Câmi'etu'd-Duveli'l-'Arabiyye-el-Lisânu'l-'Arabî*, 21 (1983): 38.

¹⁵ İbn Cinnî, *Hasâiş*, 3/59.

¹⁶ İbn Cinnî, *Hasâiş*, 3/59-61.

¹⁷ İbn Cinnî, *Hasâiş*, 3/303.

قَدْ أَصْبَحْتُ أُمَّ الْخِيَارِ تَدَّعِي / عَلَيَّ ذَنْبًا كُلَّهُ لَمْ أَصْنَعْ

“Ummu'l-Ĥiyâr benim hiçbirini/bazılarını yapmadığım günahı, yaptığımı iddia eder oldu”

“Şair burada كَلْمٌ kelimesini zarûretten ötürü merfû yapmıştır. Eğer mansûb yapmış olsaydı(ki bu da kaidelere uygun olurdu) şiir vezni kırılmazdı. Bunun gibi çok örnek vardır.”¹⁸

İbn Cinnî'ye göre Araplar, zarûreti terk etmeye güçlerinin olmasına rağmen zarûreti kullanmaktadırlar. İki veya daha çok yöne muhtemel olan bir şeyin zayıf yönünü kullanmayı câiz görmelerinin bunun delili olduğunu zikretmiştir. Ona göre bir kıyas, bir neticeye götürürse ve daha sonra Arapların bu kıyasın götürdüğü şeyin hilafına farklı bir şekilde o kelimeyi kullandıkları görülürse kıyasın götürdüğü şeyin terkedilip Arapların kullandığı şekle dönülmesi gerekir.¹⁹ Yani Araplardan duyulan bir şey, kıyasa uygun olan şeyden daha evlâdır. İbn Cinnî, şairin zarûrete başvurmasını onda bir zayıflık ve dilinde bir kusur olarak görmemektedir. Şair çirkin görse bile o zarûreti bilinçli bir şekilde kullanabilir.²⁰ İbn Cinnî, zarûrete başvuran şairleri kendilerindeki cevherleri ortaya çıkaran yiğit ve cesur kişilere benzetmiştir. Ona göre şair bir zorunluluktan dolayı zarûrete başvurmamıştır. O, başına gelebilecek durumları bilmesine rağmen kendisinin asilliğini ve ilminin kuvvetini ortaya koymak için bunları yüklenmiştir. Bu da onun bilinçli olarak zarûreti kullandığına işaret etmektedir. Fakat İbn Cinnî bu sözünden sonra şairin zihninde mananın açık olmasının, onun bilinçsizce zarûrete başvurmasına sebep olduğunu zikretmektedir.²¹

İbn Cinnî, zarûret ile hatayı birbirinden ayırmaktadır. Ona göre kendisine kıyas edilmeyen ve Araplardan işitilmeyen her şey hata bâbındandır.²² Bununla beraber hata ile zarûretin arasını ayırmak için birçok bâb konusu da oluşturmuştur. Nitekim mezkûr eserinde *باب في أغلاط العرب* “Arapların galatları hakkındaki bab” bir konu başlığı açmış ve burada Arapların yanlışlarına birçok örnek vermiştir.²³ Bu konunun devamında da *باب في سقطات العلماء*

¹⁸ İbn Cinnî, *Ĥaşâiş*, 3/303-304.

¹⁹ İbn Cinnî, *Ĥaşâiş*, 1/125-126, 3/60-61.

²⁰ İbn Cinnî, *Ĥaşâiş*, 2/392.

²¹ İbn Cinnî, *Ĥaşâiş*, 2/393

²² Cevâd Husnî Abdurrahim, “Mevkıfu İbn Cinnî mine'd-đarûrâti's-ş-i'riyye”, *Câmi'etu'd-Duveli'l-'Arabiyye-el-Lisânu'l-'Arabî*, 21 (1983): 39.

²³ İbn Cinnî, *Ĥaşâiş*, 3/273-282.

“Âlimlerin yanlışa düştükleri şeyler hakkındaki bab” isminde bir konu başlığı da açmıştır. Bu başlıkta bu konuyu genişçe ele almıştır.²⁴

İbn Cinnî'nin zarûret anlayışı, Sîbeveyhi'nin *ليس شيء يضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهها* “Şairlerin mecbûr kaldığı hiçbir şey yoktur ki onunla bir (dilsel)veçhi ortaya koymaya çalışmasınlar”²⁵ sözüyle benzerlik arz etmektedir. Genel olarak İbn Cinnî'ye göre şairi zarûrete iten sebepleri üç noktada toplayabiliriz. Bunlar:

- 1- İhtiyaç anında zarûreti kullanmak,
- 2- Şairin yanında mananın açık olması ve karışıklığın olmaması,
- 3- Şairin ilmini ve cesaretini ortaya koyması.

Zarûret olgusu hakkında İbn Cinnî ile A'lem eş-Şentemerî (öl. 476/1084), Radî el-Esterâbâdî (öl. 688/1289), Ebû Hayyân, Cemâluddîn İbn Hişâm (öl. 761/1360) ve Abdulkadir el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) gibi birçok dil bilimci aynı görüşü paylaşmaktadırlar.²⁶ Zarûret olgusu hakkında savunulan bu görüşte “şüirin kendisi bir zarûrettir” diyen İbn 'Uşfûr gibi bazı dil bilginlerinin aşırıya gitmelerine rağmen bu görüş İbn Cinnî'ye nispet edilmiştir.²⁷

2.2. Sîbeveyhi

Sîbeveyhi, zarûretin açık bir şekilde bir tanımını yapmamıştır. Sadece kitabında bazı konuları işlerken bu konu hakkındaki bazı ibarelerle yetinmiştir. Kitabında bizzat zarûret (الضرورة) lafzı bile geçmemiştir. Fakat bazı nahiv ve sarf kavramlarına dolaylı işareti gibi²⁸ zarûretin varlığını da işaret eden birtakım olgulara yeri geldiğinde dikkat çekmiştir. *el-Kitâb*'ı şerh eden ve inceleyen dil bilginleri ve araştırmacılar da buradan hareketle Sîbeveyhi'nin yanında zarûretin mahiyetini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bundan dolayı da bu araştırmacılar Sîbeveyhi'nin bu sözlerinden hareketle onun zarûrete ilişkin görüşü hakkında ihtilâf etmişlerdir. Bazıları Sîbeveyhi'nin Cumhuriyet'in görüşünde olduğunu yani zarûret olgusunu şair için bir çıkar yol olsun veya olmasın düz yazıda benzerinin bulunmadığı şeyin

²⁴ İbn Cinnî, *Haşâiş*, 3/282-309.

²⁵ Ebû Bişr 'Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, 3. Bs (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/32.

²⁶ Suleyman b. İsa el-A'lem eş-Şentemerî, *Taḥşîlu 'ayni'z-zeheb min ma'deni cevheri'l-edeb fi 'ilmi mecâzâti'l-'Arab*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan, 2. Bs (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994), 86; İbn 'Uşfûr, *Ḍarâiru'ş-şî'r*, 13; Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddin, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998), 3/235; Abdulkadir Bağdâdî, *Ḥazânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdusselâm Hârûn, 4. Bs (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1/31-33.

²⁷ Muhammed Hammâse Abdullatîf, *Luğatu'ş-şî'r: dirâse fi'd-ḍarûreti'ş-şî'riyye* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1996), 98-99.

²⁸ Rifat Akbaş, *Arap Gramerinde Kavram ve Terminoloji Sorunu*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2018), 112-113.

şiiirde kıyasa muhalif olarak meydana gelen şey olarak gördüğünü ileri sürerken, diğer bazıları da Sîbeveyhi'nin zarûreti şair için başka çıkar yol olmadığı şey olarak gördüğünü dile getirmişlerdir.²⁹ Bu ihtilâfın sebebi her bir araştırmacının Sibeveyhi'nin sözlerinden anladığı şeyin farklı olmasından ötürüdür.

Sîbeveyhi, *el-Kitab* isimli eserinin ما يَحْتَمِلُ الشعر bâb başlığının başında zarûret olgusuna dikkat çekerek şunları söylemiştir:

“Bil ki: munsarîf olan kelimenin isim olması gibi gayrî munsarîfın da isim olması hasebiyle isimlerden munsarîf olanına teşbih ederek gayrî munsarîf bir kelimeyi munsarîf yapmak ve hazfedilip mahzûf olarak kullanılan şeye teşbih ederek hazfedilmeyen bir şeyi hazfetmek gibi düz yazıda câiz olmayan bir şey şiiirde câiz olur.”³⁰

Sîbeveyhi, eserinde şiiirde vuku bulan zarûret olgusu hakkında açık bir şekilde bâb başlığı olarak farklı yerlerde toplamda üç yerde değinmiştir. Fakat Sîbeveyhi'nin zarûret hakkındaki tutumunu belirleyen bazı yerler de vardır. Eserinin yaklaşık seksen beş farklı yerinde şiiir zarûreti meselesine değinmiştir.³¹ Başlık olarak zarûret olgusunu konu aldığı bu üç yerin birincisi yukarıda zikrettiğimiz ما يَحْتَمِلُ الشعر konusudur. İkincisi باب ما رَحِّمَتِ الشعراءُ “Şairlerin zarûretten dolayı nidâ dışında tarhîm/الترخيم yaptıkları şeyin bâbı”³², üçüncü yer ise هذا باب ما يجوز في الشعر من إيا ولا يجوز في الكلام في الشئيرde câiz olan إيا nın kullanımı bâbudır” konusudur.³³ Sîbeveyhi, bu bâblarda zarûretin tüm unsurlarına değinmemiş olup sadece nahiv konularını anlatırken o konuya muhalif olarak şiiirde ortaya çıkan kullanımlara örnek vermekle yetinmiştir.

Sîbeveyhi'nin zarûret mefhumu hakkındaki tutumu, kitabının birçok yerinde şiiirde geçen şeyin dil kurallarına uyup uymadığı yani zarûret mi olduğu hususu, şiiir istişhâdı yerlerinde açık bir şekilde görülebilmektedir.³⁴ Sîbeveyhi'ye göre şair, dil dairesi dışına çıkamaz. Onun kullandığı tabir veya lafız her ne kadar kuraldışı görünse de illa Arapça dilinde bulunan başka bir kullanımına uygundur. Eğer şair dil dairesi dışına çıkıp dilde olmayan bir kullanım içine girerse bu ne şiiirde ne de normal kelimada câiz olmayan hata

²⁹ Mahmud Şukrî Âlûsî, *ed-Darâir ve mâ yesûgu li'ş-şâ'ir dûne'n-nâs ir* (Bağdad: el-Mektebetu'l-'Arabîyye, 1922), 6; Abdullaîf, *Luğatu'ş-şî'r*, 90; İbrâhîm Hasan İbrâhîm, *Sîbeveyhi ve'd-darûretu'ş-şî'riyye*, 1. Bs (Kahire: Maṭba'atu Ḥassan, 1983), 35.

³⁰ Sîbeveyhi, *Kitâb*, 26.

³¹ M. Faruk Toprak, “Zarûrât-ı şî'riyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (139, erişim: 29 Mart 2020).

³² Sîbeveyhi, *Kitâb*, 2/269.

³³ Sîbeveyhi, *Kitâb*, 2/362.

³⁴ Sîbeveyhi, *Kitâb*, 1/48, 1/85, 2/362.

kabilinden bir kullanımdır.³⁵ Sîbeveyhi, önceden de değindiğimiz gibi zarûret olgusu için açık bir tarifte bulunmamış ve zarûretlerin neler olduğu hakkında bir şey zikretmemiştir. Kendisi de bunu kitabında bizzat itiraf ederek şunları söylemiştir: وما يجوز في الشعر أكثر من أن “Şiirde câiz olan şey benim burada zikrettiğimden daha çoktur. Çünkü bu, bazı konuların yeridir. İnşaallah daha sonra bunu açıklayacağım”³⁶ fakat Sîbeveyhi şiirde câiz olan kullanımların neler olacağını açıklama gayesine rağmen sözünü gerçekleştirmeden gençliğinin baharında vefat etmesi sebebiyle vaadini yerine getirememiştir.³⁷ Daha sonraki dil bilginleri de Sîbeveyhi'nin eserinde zarûret hakkındaki sözlerinden hareketle onun bu konudaki görüşünü ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda iki ayrı görüş ortaya çıkmıştır. Aşağıda da bu iki görüşü ele almaya çalışacağız:

Birinci görüş: Sîbeveyhi'ye göre zarûret olgusunun ما ليس للشاعر عنه مندوحة “Şair için başka çıkar yol olmayan şey” şeklinde olmasıdır. Saffâr el-Bağalyavî, Ebû Hayyân, İbnu't-Tayyîb eş-Şarkî el-Fâsî (öl. 1170/1756), Muhammed Selim Efendi, Hammâse Abdullatif gibi dil bilginleri, Sîbeveyhi'nin zarûreti, şairin mecbur olması şartıyla câiz olmayan bir şeyi câiz olan bir şeye teşbih etmek veya fer' olan bir şeyi asıl olana döndürme olarak düz yazıda câiz olmayan bir şeyin şair için câiz olması şeklinde gördüğünü savunanlardandır.³⁸

Dil bilginlerin Sîbeveyhi hakkında söyledikleri sözlerden hareketle Sîbeveyhi'ye göre zarûret olgusu; “normal kelimada câiz olmayan bir şeyin şair için iki şartla câiz olması” şeklinde bir çıkarımda bulunabiliriz. Burada aranan iki şart da şairin mecbur kalması ve bu kuraldışı kullanımın ya fer' olan bir şeyi aslına döndürmek veya câiz olmayan bir şeyi câiz olan bir şeye teşbih etmek veya illet ya da kıyas yönlerinden bir yönü araştırma yollarından bir yolla olması şeklindedir.³⁹ Sîbeveyhi'nin şairin mecbur kalmayıp ta sadece şiir de varid olan kuraldışı kullanımlar için يجوز في الشعر “şiirde câiz olur” tabirini kullandığı görülmektedir.⁴⁰

³⁵ Sîbeveyhi, *Kitâb*, 2/385; Seyyid İbrâhim Muhammed, *eğ-Darûretu's-şî'riyye: dirâse uslûbiyye* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983), 13.

³⁶ Sîbeveyhi, *Kitâb*, 1/32.

³⁷ Nitekim racih görüşe göre Sîbeveyhi otuz üç yaşındayken Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. bk. Muhammed b. Hasan ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, 2. Bs (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 72..

³⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtiâfu'd-darab min lisâni'l-'arab (ciltleri birleştirilmiş hali)*, thk. Receb Osman Muhammed, Abduttevvâb Ramazân, 1. Bs (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 5/2377; Muhammed Selîm b. Huseyn Abdulhâlîm, *Mevâridu'l-beşâir li-ferâidi'd-darâir*, thk. Hâzîm Se'îd Yûnus (Ammân: Dâru Ammâr, 2000), 60; Âlûsî, *Ḍarâir*, 6; Abdullaṭîf, *Luğatu's-şî'r*, 92, 116.

³⁹ 'İved, “Mefhûmu'd-darûreti's-şî'riyye”, 65.

⁴⁰ Abdullaṭîf, *Luğatu's-şî'r*, 93.

İkinci görüş: Sîbeveyhi'ye göre zarûret olgusunun ما وقع في الشعر دون النثر سواء أكان للشاعر عنه مندوحة أم لا şeklindeki yaklaşımdır. Bu görüşte olanlara göre Sîbeveyhi'nin zarûret hakkındaki tutumu cumhûr ulemânın tutumuyla paralellik arz etmektedir.⁴¹ Sîbeveyhi'nin bu görüşte olduğunu savunan çağdaş araştırmalardan bazıları İbrâhîm Hasan (öl. 1968) ve Hatice el-Hadîsî'dir (öl. 2018). İbrâhîm Hasan, eserinde Sîbeveyhi'nin cumhûr ulemayla aynı görüşte olduğunu açık ve kesin bir dille ifade etmektedir. Onun bu konudaki delilleri şunlardır:

Sîbeveyhi, zarûret hakkında konuşurken “Bil ki normal kelimada câiz olmayan bir şey şiirde câiz olur” demiştir. Fakat şiirdeki bu cevâzı şairin başka çıkar yolu olmamasıyla kayıtlamamıştır.

Sîbeveyhi'nin şiir zarûreti için delil olarak getirdiği birçok istişhâdı zarûret olmaktan çıkaran farklı rivayetler de vardır.

Sîbeveyhi'nin zarûret kısımlarında zikrettiği şiirlerde geçen çoğu istişhâd, kendisinde yapılacak az bir değişiklikle mana veya şiir vezninde hiçbir bozulma olmadan zarûret olmaktan çıkar. Bu da şairin başka çıkar yolu olduğu halde böyle bir kullanıma gittiğine işarettir.

Sîbeveyhi, şiirlerde câiz olarak görülen şeylerin mesellerde/deyimlerde de câiz olduğu görüşündedir. Deyimlerde ne bir mecburiyet ne de bir zarûret vardır. Durum böyle olunca nasıl olur da Sîbeveyhi'nin, zarûreti şair için başka çıkar yolu olmadığı olarak gördüğü söylenebilir.

Sîbeveyhi'nin “عَلَيَّ ذَنْبًا كُلُّهُ لَمْ أَصْنَعْ” قَدْ أَصْبَحْتَ أُمَّ الْخِيَارِ تَدَّعِي beyti için şairin başka çıkar yolu olduğu için zarûret değil de düz yazıdaki gibi zayıflıkla niteleme yorumuna gelince o, bu beyitten sonraki aynı durumdaki diğer beyitler için bu sözünden geri dönmüştür. Şair için başka çıkar yolu olmasına rağmen zarûret olarak nitelemiştir. Kaide gereği; bir âlimin bir konu için iki aykırı görüşü olduğu zaman en sondaki görüşüne bakılır.⁴²

Hatice el-Hadîsî de eş-Şâhid ve uşûlu'n-naḥv isimli eserinde İbrâhîm Hasan ile aynı görüşü paylaşmıştır. Ayrıca Sîbeveyhi'nin bizzat örneklerinden kendisine delil getirmiştir. Örneğin; Sîbeveyhi zarûret hakkında konuşurken şairin buna mecbur olmasına işaret etmeden جائزٌ في الشعر “şiirde câiz olur” veya جاز في الشعر “şiirde câiz oldu”, جاز في الشعر “şiirde câizdir” gibi zorunluluk manasını vermeyen tabirler kullanmıştır. Yine aynı şekilde

⁴¹ İbrâhîm, *Sîbeveyhi ve'd-darûre*, 35.

⁴² İbrâhîm, *Sîbeveyhi ve'd-darûre*, 41-46.

Sîbeveyhi bazen böyle kuraldışı kullanımların düz yazıda da olduğunu fakat zayıf ve kabih bir kullanım olduğu lakin şiirde bunun câiz olduğuna işaret etmiştir. Bu da bir zorunluluğun olmadığına işaret etmektedir. Fakat şairin mecbur kaldığı durumlar için *وإن اضطرَّ شاعر* veya *لو اضطرَّ* “şair mecbur kalırsa” tabirini kullanmıştır. el-Hadîsî, bütün bunların Sîbeveyhi'nin zarûreti şair için bir zorunluk olsun veya olmasın şiirde vukû bulan şey olarak gördüğüne işaret ettiğini ifade etmiştir.⁴³ Hâlid Abdulkerîm Cum'a (öl. m. 2013) da el-Hadîsî'yle aynı görüşü paylaşmıştır.⁴⁴

Tüm bu görüşlere bakıldığında bize göre Sîbeveyhi'nin zarûret hakkındaki görüşü her ne kadar ilk dönem âlimlerin görüşüne daha yakınsa da kesin bir şekilde Sîbeveyhi'ye bir görüşü nispet etmek mümkün değildir. Her iki görüşe de muhtemeldir. Bunun sebebi Sîbeveyhi'nin bu konuyu belli bir konu olarak bizzat ele almamasındandır. Sîbeveyhi zarûret ile alakalı konuları şiir ile düzyazıdaki farkı ortaya koymak için ele almıştır. Onun amacı zarûreti tüm yönleriyle ele almak değildir. Bundan ötürü görüşleri hakkında birbirine aykırı görüşler ortaya çıkmıştır.

Son olarak Sîbeveyhi'nin eseri incelendiğinde bu eserde geçen zarûretlerin dört noktada toplandığı görülmektedir. Bu noktalar şunlardır:

1. Noksân zarûreti: bu çeşit zarûret *el-Kitâb'*ta geçen en çok zarûretlerdendir. Bu da kendi içinde hareke noksanlığı, harf noksanlığı ve kelime noksanlığı diye üçe ayrılır.

2. Ziyâde zarûreti: bu zarûret çeşidi de kendi içinde hareke ziyâdeliği, harf ziyâdeliği ve kelime ziyâdeliği olarak üçe ayrılır.

3. Takdîm ve ta'hîr zarûreti: bu da bir harfin başka bir kelimenin veya bir cümlenin başka bir cümlenin önüne geçmesi gibi kullanımları kapsamaktadır.

4. İbdâl zarûreti: bu zarûret çeşidi de kendi içinde bir harfin başka bir harfle, bir kelimenin başka bir kelimeyle ve bir hükmün başka bir hükümle değiştirilmesi gibi konuları ele alır.⁴⁵

2.3. İbn Mâlik

Sîbeveyhi'den sonra nahiv ilminde ikinci imam olarak kabul edilmesi ve dil alanında başlı başına bir ekol olması hasebiyle İbn Mâlik'in zarûret olgusu hakkındaki görüşünü tek

⁴³ Hatice el-Hadîsî, *eş-Şâhid ve uşûlu'n-naḥv fi Kitâbi Sîbeveyhi* (Kuveyt: Matbû'atu Câmi'eti Kuveyt, 1974), 305-314.

⁴⁴ Hâlid Abdulkerîm Cum'a, *Şevâhidu's-ş-i'r fi Kitabi Sîbeveyhi*, 1. Bs (Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-'Arûbe, 1980), 347.

⁴⁵ İbrâhîm Hasan çalışmasında *el-Kitâb'*ta geçen bu zarûretleri geniş bir şekilde ele almıştır. Geniş bilgi için bk.: İbrâhîm, *Sîbeveyhi ve'd-darûre*, 46-340.

olarak incelemek gerekir. İlk dönem dil bilginlerinin Sîbeveyhi'nin zarûret konusundaki görüşü hakkındaki tutumlarına paralellik arz ettiği için İbn Mâlik'in bu konudaki görüşünü Sîbeveyhi'nin görüşünün hemen ardında zikrediyoruz. Nitekim çağdaş araştırmacıların çoğu Sîbeveyhi ile İbn Mâlik'in görüşlerini bir arada vermektedirler. Örneğin Muhammed Hammâse Abdullatif *Luğatu's-şî'r* isimli eserinde zarûret olgusu hakkında dil bilginlerin görüşlerini ortaya koyarken ilk görüş olarak رأي سيويه وابن مالك "Sîbeveyhi ve İbn Mâlik'in görüşü" şeklinde beraber zikretmektedir.⁴⁶

İbn Mâlik'e göre zarûret kelimesi, zorunluluk ve mecburiyet anlamında olan ضرر kelimesinden türediğinden zarûret olgusu ما ليس للشاعر عنه مندوحة "Şair için başka çıkar yolun olmadığı şeydir."⁴⁷ Bundan ötürü zarûret olgusu, şairin ancak mecbur olduğu durumda zarûret gerçekleşir. Eğer mecbur olmadığı halde kuraldışı kullanım yaparsa bu zarûret değil de ihtiyâr olur.⁴⁸ İbn Mâlik, bu görüşüyle zarûret olgusunun alanını baya daraltmıştır. Çünkü o, zarûreti mecburiyet ve zorunluluğa bağlamıştır. Şairin, eğer şiir vezninde veya kafiyesinde bir bozulma olmadan kullandığı kuraldışı kelimeye denk olan dil kurallarına uygun başka bir kelime getirebilme imkânı varsa bu zarûret olmaz.

İbn Mâlik'in şiirdeki kuraldışı kullanımları ikiye ayırdığı görülmektedir;

1. Şairin değiştirmesine imkân bulamadığı yani mecbur kaldığı şey olup bu da sadece şiirde câiz olur.

2. Başka bir kelimeyle değiştirilme imkânı olan yani şairin o kullanım için mecbur kalmadığı şey ise şiire has olmayıp ihtiyârda yani düz yazıda da câiz olup buna zarûret denilmez.⁴⁹

Her ne kadar dil bilginlerinin çoğuna göre Sîbeveyhi bu görüşteyse de bu görüş daha çok İbn Mâlik'e nispet edilmekte ve bu görüşe yapılan itirazlar Sîbeveyhi'ye değil de İbn Mâlik'e karşı yapılmaktadır. Neticede bu görüş nahiv âlimlerinin yanında kendisine çok destek bulamamıştır.⁵⁰

⁴⁶ Abdullatif, *Luğatu's-şî'r*, 90.

⁴⁷ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân Seyyid, Mahtûn Muhammed Bedvî, 1. Bs (Mısır: Dâru Hecer, 1990), 1/201-202; Bağdâdî, *Hiżânetu'l-edeb*, 1/31; es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmî*, 3/235; Celâluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirâh fi Uşûli'n-naħv*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 60-61; Abdulhâlîm, *Mevâridu'l-beşâir li-ferâidi'd-darâir*, 61; Âlûsî, *Darâir*, 6.

⁴⁸ Cemaluddin Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye eş-şâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî (Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî, 1982), 1/299-301; İbn Mâlik, *Şerhu't-Teshîl*, 1/201-203.

⁴⁹ Hadîsî, *eş-Şâhid ve uşûlu'n-naħv*, 116; Abdulvehhab Muhammed Ali el-'Edvânî, *eđ-Darûratu's-şî'riyye dirâse luğaviyye nakdiyye*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979), 132.

⁵⁰ Abdullatif, *Luğatu's-şî'r*, 94.

İbn Mâlik'in bu görüşü kendisinden sonra gelen dil bilginleri özellikle Şâtibî (öl. 790/1388), Ebû Hayyân, İbn Hişâm ve Bağdâdî tarafından şiddetli eleştiriye maruz kalmıştır. Nitekim Celâluddîn es-Suyûtî (öl. 911/1505), Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'i nahiv âlimlerinin şiir zarûreti hakkındaki görüşlerini anlamayıp zarûreti 'bir şeye mecbur kalmak' şeklinde anladığını söyleyerek eleştirdiğini nakletmiştir. Çünkü hiçbir zarûret yoktur ki onu kaldırıp başka bir kullanımı getirmek mümkün olmasın. Fakat dil bilginlerinin zarûretten kasıtları onun, şiire has olan bir kullanım olmasıdır. Eğer böyle olmazsa zarûret diye bir şey olmaz. Çünkü hangi lafız olursa olsun şair, onu değiştirebilir.⁵¹ Ebû Hayyân'ın İbn Mâlik'e karşı bu eleştirisi araştırmacılar tarafından - İbn Mâlik'in özellikle dil alanında bu kadar büyük bir mertebede olup ta zarûreti kavrayamamasının mümkün olmaması, Ebû Hayyân'ın bizzat kendisinin de eserinde Sibeveyhi'nin bu görüşte olduğunu zikretmesi ve İbn Mâlik'ten önceki bazı diğer âlimlerin de bu görüşte olmasıyla beraber Ebû Hayyân'ın kalkıp sadece İbn Mâlik'i eleştirmesi ve onu bu konuyu anlamamakla itham etmesi ve onun değerini düşürmeye çalışması bakımından - eleştirilmiştir.⁵²

İbn Mâlik'i en geniş anlamda eleştirenlerden sayılan Şâtibî, İbn Mâlik'i dört konuda eleştirmektedir. Bu dört konu şudur;

1. Nahiv âlimlerinin bu görüşü itibara almamaları ve İbn Mâlik'in bu konuda bazı şeyleri ihmal ettiğine dair icmâ etmeleri.

2. Nahiv âlimlerinin yanında zarûret olgusu, zikredilen şeyin dışında başka bir kelimenin gelmesinin mümkün olmayışı anlamına gelmemektedir. Çünkü her zarûretin yerine illaki başka bir lafız getirmek mümkündür. İbn Malik'in savunduğu görüş, şiirde zarûretin olmamasına yol açar. Bu da icmânın hilafıdır.

3. Bazen aynı mana için birden fazla kelime kullanılabilir. Öyle ki o manayı ifade etmek için bu kelimelerden birini kullanmak zarûreti gerektirebilir. Fakat bu kelime muktezayı hale daha uygundur. Hiç şüphesiz ki şairler burada zarûrete başvururlar.

⁵¹ Cemaluddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Tahîşu's-şevâhid ve Telhîşu'l-fevâid*, thk. Abbas Mustafa es-Sâlihî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986), 81-82; Celâluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-naħv* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.), 1/268; Âlûsî, *Ḍarâir*, 8; İbrâhîm, *Sibeveyhi ve'd-ḍarûre*, 33; Hâlid Sa'd Şaban, *Uşûlu'n-naħv 'inde İbn Mâlik* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2009), 134.

⁵² el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-ḍarab*, 5/2377; Şaban, *Uşûlu'n-naħv 'inde İbn Mâlik*, 134; Abdullaṭîf, *Luğatu's-şi'r*, 94.

4. Araplar, zihaf (bir kelimedede harf veya harekede noksanlığa gitmek)tan ötürü kıyasa uygun kelimadan imtina edip içinde zihaf olan bir şiiri güzel görürler. Şair de bundan ötürü zarûrete başvurur.⁵³

Hammâse, Şatibî'nin İbn Mâlik'e olan bu itirazlarına karşı İbn Tayyîb'in İbn Mâlik'in İcmâyı delmediğini çünkü Sîbeveyhi'nin de zarûret olgusu hakkında İbn Mâlik gibi düşündüğünü ve ayrıca İbn Hâcib'in Sîbeveyhi'ye itiraz ederken onun zarûrette başka çıkar yol olmama (عدم المنذوحة) şartını koyması sebebiyle değil de onun zarûretin oluşması için şart koyduğu şey cihetiyle itirazda bulunduğu şekilde cevap verdiğini zikretmiştir. Hammâse, sözünün devamında İbn Mâlik'i eleştirenlerin onu kötülemek için itirazda bulduklarını zikretmiştir.⁵⁴ Çağdaş araştırmacılardan İbrâhîm Hasan, el-'Edvânî, Muhammed Abdulfettah el-Hatîb gibi araştırmacılar da İbn Mâlik'in zarûret olgusu hakkındaki görüşünü eleştirmişlerdir. Onlara göre İbn Mâlik'in görüşü şiirin tabiatına riâyet etmeden ve şiirin duygu ve hislerin dili olduğuna bakmadan sadece zarûret kelimesinin sözlük anlamına dayanmasından dolayı yanlıştır.⁵⁵

İbn Mâlik'in bu konudaki görüşünü eleştirenler olduğu gibi cumhûr ulemânın görüşünü eleştirip İbn Mâlik'i savunanlar da var. Onlara göre cumhûr ulemâ, şiirde kendi kıyaslarına uymayan bir şey gördüklerinde ve o kullanıma doğru yön bulmaktan aciz kaldıklarında onu zarûrete hamletmişlerdir. Nazımda kendi kurallarının kabul etmediği her şeyi zarûrete hamletmek mümkündür. İster şair için bir çıkar yol olsun ister olmasın. İbn Mâlik ise zarûret olgusunu şair için başka çıkar yol bulmama kaydıyla sınırlandırmaya çalışmıştır.⁵⁶

Bazı dil bilginleri de İbn Mâlik'in zarûret hakkındaki görüşünün cumhûrun görüşüne uygun olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Onlara göre İbn Mâlik'in şairin başka çıkar yolu olmaması şartı normal durumlarda kolaylıkla akla gelebilen şeylerin olmaması anlamına gelmektedir. Yani eğer zarûret olarak kullanılan kelimenin yerine kurallara uygun başka bir

⁵³ Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/33-34; Âlûsî, *Đarâir*, 6-8; İbrâhîm, *Sîbeveyhi ve'đ-đarûre*, 33-34; 'Edvânî, *ed-Đarûratu's-şî'riyye*, 141; Abdullaîf, *Luğatu's-şî'r*, 95-96; İbrahim b. Salih el-Ĥandûd, *ed-Đarûretu's-şî'riyye ve mefhûmuhâ lede'n-naĥviyyîn/dirâse taṭbikiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Medine-i Münevvere: el-Câmi'etu'l-İslamiyye, 2001), 10-11; Ali Abdullah Ĥuseyn el-'Enbekî, "Mefhûmu'đ-đarûreti's-şî'riyye 'inde İbn Malik", *Mecelletu'l-ustâz, Cami'etu Diyâlâ, Irak*, 205 (1434 2013): 175-176.

⁵⁴ Abdullaîf, *Luğatu's-şî'r*, 96.

⁵⁵ İbrâhîm, *Sîbeveyhi ve'đ-đarûre*, 32-33; el-'Enbekî, "Mefhûmu'đ-đarûreti's-şî'riyye", 176-177; 'Edvânî, *ed-Đarûratu's-şî'riyye*, 140, 147-148; Muhammed Abdulfettâh Hatîb, *Đavâbiṭu'l-fikri'n-naĥvî* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2006), 1/482.

⁵⁶ Ṭaha er-Râvî, *Nezarât fi'l-luġa ne'n-naĥv*, 1. Bs (Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Ehliyye, 1962), 26; Abdu'l-Âl Sâlim Mukrim, *el-Medresetu'n-naĥviyye fi Mıṣır ve's-Şâm*, 1. Bs (Beyrut: Dâru's-Şurûġ, 1980), 269; el-'Enbekî, "Mefhûmu'đ-đarûreti's-şî'riyye", 178.

kelime kolay bir şekilde akla hemen gelmiyorsa bu zarûret olur. Böylece ona karşı yapılan reddiyelerin ve eleştirilen bir yeri de yoktur.⁵⁷

İbn Mâlik'in zarûret olarak kabul etmeyip de başkalarının zarûret olarak kabul ettiği bazı kullanımlar şunlardır:

İsm-i işaret olan ذلکم zamirinden mim harfini hazfederek kaf harfinin damme harekesini işbâ' ile yetinip ذلک şeklinde okumak⁵⁸,

Özel isim, hal ve temyîzin başına tarif edatı olan elif lââm'ın dâhil olması⁶⁰,

مع kelimesinin ayn harfini kendisinden sonra gelen harf harekeliyse sâkin yapmak ve sâkinse kesralı okumak⁶¹,

کم ve temyîzinin arasını ayırmak⁶²,

Olumlu muzâri fiiline te'kîd nûnu eklemek⁶³,

Şart cümlesinde şart fiilinin muzâri fiil olarak, cevap fiilinde mâzi fiil olarak gelmesi⁶⁴,

Bir kelimenin vasıl halini vakıf olarak okumak yani sekte için gelen hâ harfini veya başka bir ek eklemekten önce bırakıp vakfetmek⁶⁵

İbn Mâlik, çoğu zaman zarûret kelimesi yerine يجوز في الشعر "şiiirde câiz olur", وقد جاء في الشعر "şiiirde gelmiştir ki" gibi sözleri kullanmakla yetinmiştir. Bazı eserlerinde de bazı olguların düz nesirde değil de şiiirde çok bulunduğuna dikkat çekmiştir. Bu da onun Sîbeveyhi'den etkilendiğine işaret etmektedir.⁶⁶

2.4. Ebu'l-Hasan el-Ahfeş

Ahfeş (öl. 215/830), zarûret olgusu hakkında diğer dil bilginlerin görüşlerinden farklı bir tutum sergilemiştir. Öyle ki o, şairleri diğer insanlardan farklı bir konumda görmektedir.

⁵⁷ Muhammed b. Ali eş-Şabbân, *Hâşiyetu's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî* (İran: İntişâratu Zâhidî, t.s.), 1/165.

⁵⁸ Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-meşkâid*, thk. Muhammed Kamil Berekât (Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968), 25.

⁵⁹ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 40.

⁶⁰ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 42.

⁶¹ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 98.

⁶² İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 124.

⁶³ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 216.

⁶⁴ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 239-240.

⁶⁵ İbn Mâlik, *Teshîlu'l-fevâid*, 331.

⁶⁶ Abdullaţîf, *Luğatu's-şî'r*, 97.

Bundan dolayı başkalarına câiz olmayan bir şey onlara câiz olur. Şairler için tanınan bu cevâz sadece şiire has olmayıp onların şiirlerinde olduğu gibi nesirlerinde de bulunmaktadır. Şairlerin kendileri, ilk olarak şiirlerinde söyledikleri kullanımlardan etkilenip şiirde alışageldikleri bu kullanımları normal konuşmalarında da kullanırlar. Daha sonra da şairlerin kendileriyle arkadaşlık yaptıkları kişiler veya şairleri taklid edenler veya başka kişiler şairlerin bu kullanımlarından etkilenerek onlar da kendi normal kelimelerinde kullanırlar.⁶⁷

Ahfeş'in bu konudaki genel görüşü şudur: “Şair olmayanlar için normal kelimelerde câiz olmayan bir şey şair için şiirinde ve normal kelimelerinde câiz olur. Çünkü şairin dili zarûrete alıştığından dolayı başkalarına câiz olmayan bir şey onun için câiz olur.”⁶⁸ Ahfeş'in zarûret hakkındaki bu görüşünden onun, hocası Halîl b. Ahmed'ten etkilendiği görülmektedir. Nitekim Halîl b. Ahmed şairlerin sözleri kelam / الكلام lafzını kullanması onun, şairler için zikrettiği şeyleri şiir ve nesir için aynı şekilde gördüğünü ima etmektedir.⁶⁹

Ahfeş, bu görüşüyle başka dilbilginlerinin yanında sadece şiirde câiz olan birçok şey için açık bir ara açmıştır. Çoğu yerde normal kelimelerde bu tür kullanımlar için جاء هذا على لغة الشعراء “Bu, şairlerinin dili üzerine gelmiştir.” tabirini çokça kullanmış olup kendisinin zarûret olarak isimlendireceği kullanımları çokça azaltmıştır. Çünkü o, başkaları için sadece zarûret anında olabilecek şeyleri şairler için normal kelimelerinde de câiz görmektedir. Çünkü şairler, bu tür kullanımlara çokça alışıklardır.⁷⁰ Ahfeş bu tür kullanımlar için اللغاة tabirini kullanmaktadır. Bu da onun, lügatten kastının şairlerin üzerinde buldukları dili kastettiğini ortaya koymaktadır.⁷¹

Ahfeş'in tüm bu görüşlerinden onun, dilde müsamahaya meylettğini görmekteyiz. Onun şairler için şiirde câiz olan olguları düzyazılarında da câiz kılması zarûreti baya daraltmakta hatta zarûret olgusunu da ortadan kaldırmaktadır. Ona göre şairler, insanlardan farklı bir grup oldukları için onlar için şiir ve düzyazıda câiz olan bir şey başkaları için sadece zarûrette câiz olur. Ayrıca Ahfeş'in dil alanında derin bir birikime sahip olması farklı lehçelere, Kur'ân kırâatlerine vakıf olması onun dile olan bakışını genişletmiş olup

⁶⁷ Ali b. Mu'min İbn 'Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/148; Abdullaîf, *Luğatu's-Şi'r*, 105-106.

⁶⁸ İbn 'Uşfûr, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, 3/148.

⁶⁹ el-Şayravânî, *Zuheru'l-âdâb*, 2: 2/633; Kartâcennî, *Minhâcu'l-buleğâ*, 123-124; Adil Ahmed Sâlim Bânâ'ime, *ed-Đarûretu's-Şi'riyye fi's-Şi'ri'l-hurr* (Mekke: Câmî'etu Ummi'l-Şurâ, 2016), 6.

⁷⁰ Abdullaîf, *Luğatu's-Şi'r*, 106-107.

⁷¹ Müberred, *Muktađab*, 4/350; Abdullaîf, *Luğatu's-Şi'r*, 107.

başkalarının zarûret dediği şeyin benzerlerine muttali olması, kendisinin o kullanım için zarûret kelimesini kullanmasını engellemiştir. Fakat onun zarûret olgusu hakkındaki bu görüşü dil bilginleri tarafından fazla destekçi bulamamıştır.⁷²

Bize göre bu görüş zarûret konusunda fazla geniş davranmıştır. Çünkü biz eğer başkaları için câiz olmayan bir şeyi şiirinden dolayı şair için câiz kılıyorsak bu, şairin şahsiyetinden ötürü değil de şiir dilinin özelliğinden dolayıdır. Eğer bir şair, normal düz yazı şeklinde konuşursa şiirin kıyaslarına göre değil de düz yazının ölçütlerine göre değerlendirilmelidir.

2.5. İbn Fâris

Zarûret olgusu konusunda İbn Fâris'in de kendine münhasır görüşü vardır. Ona göre nahiv âlimlerinin zarûret olarak isimlendirdikleri ve onun için çıkar yollar bulmaya çalışmaları hatadan başka bir şey değildir. İbn Fâris, kuraldışı kullanımlara örnek olarak ortaya koyduğu şiir beyitleri için hata yapmanın Allah (cc)'ın koruduğu peygamberler dışında tüm insanlar için normal bir şey olduğuna dikkat çekerek bu kullanımların tamamının hata ve galat olduğunu söylemiştir.⁷³

İbn Fâris, zarûret olgusu hakkındaki görüşünü iki eserinde ortaya koymuştur. Birincisi bu konuyu ortaya koyma sebebiyle te'lîf ettiği *Zemmu'l-ḥaṭa' fi'ş-şi'r* ismini verdiği küçük bir risaledir. Bu eser, hacim olarak küçük olmasıyla beraber İbn Fâris'in zarûret olgusu hakkındaki tutumunu özetlemektedir. Bu eserde bu eseri te'lîf etme nedenini ve dil bilginlerin zarûret-i şîriyye diye isimlendirdikleri şey hakkındaki konumunu ortaya koymuştur.⁷⁴ Ona göre şair söylediklerinin çoğunda doğruyu isabet etmişlerdir. Onlardan kuraldışı kullanım olarak gelen az şeyler ise dil bilginleri tarafından zarûret olgusu bahanesi altında ele alınmıştır. Fakat bu hatadan başka bir şey değildir.⁷⁵ İbn Fâris, şiirdeki vezin sebebiyle şairin zarûreti kullanması deliliyle kuraldışı kullanımları şairler için câiz kılana cevap olarak şunları zikretmektedir:

“Eğer deseler ki ‘şair buna mecbur kalıyor çünkü o, şiirinin veznini düzeltmek istiyor. Eğer o, bunu yapmamış olsaydı şiiri düzgün olmazdı.’ Onlara denilir

⁷² Abdullaṭîf, *Luḡatu'ş-şi'r*, 107-108.

⁷³ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhî'l-luḡati'l-'arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1997), 213.

⁷⁴ Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Zemmu'l-ḥaṭa' fi'ş-şi'r*, thk. Ramazân Abduṭṭevvâb (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1980), 17-18.

⁷⁵ İbn Fâris, *Zemmu'l-ḥaṭa*, 23-24.

ki 'kim, onu sadece hata kullanmasıyla vezni düzgün olacak bir şiir söylemesini mecbur bıraktı? Biz, bir sultanın veya zorba birinin kılıç veya kırbaç zoruyla bir şairi câiz olmayan bir şeyi ve sizin başkasının kelimasında câiz görmediğiniz bir şeyi şiirinde söylemesine mecbur bıraktığını duymadık."⁷⁶

İbn Fâris, bu sözüyle kendisinin şiir ve nesir dilini aynı görüp birbirinden ayırmadığını ortaya koymaktadır. Bundan ötürü o, zarûreti nesir dilinin bağlı olduğu aynı dil kuralları altında görüp şaire bu kaidelerin dışına çıkma hakkını vermemiştir.

İbn Fâris, şairin kastettiği manayı ancak zarûrete girmekle ortaya koyabildiği ve şiirini oluşturma anında gözünü bu manaya diktiği için hataya düştüğünü anlamaması bahanesini kabul etmeyerek bunun daha kötü bir ayıp olduğunu ve şair düzgün bir şekilde elli beyit oluşturuyorken onun ayıplı olan bu beyitten kaçınmasını engelleyen şeyin ne olduğunu ve kaçınması durumunda bunun bir günah olmadığını veya şairin kişiliğine zarar vermediği zikretmiştir.⁷⁷ O, bu görüşleriyle nahiv âlimlerinin inşa ettiği binayı yıkmıştır. İbn Fâris'in zarûret olgusu hakkındaki bu görüşüne Ebû Hilâl el-'Askerî, Ali b. Abdilaziz el-Curcânî (öl. 392/1001) gibi bazı âlimler uygunluk arz etmişlerdir.

İbn Fâris'in zarûret olgusuna değindiği ikinci yer ise *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa* isimli eseridir. O, bu eserinde *Zemmu'l-ħaṭa'* isimli eserinde geçen bazı şeyleri tekrar etmiştir. Fakat bu eserinde daha yumuşak bir dil kullanmıştır. Burada da zarûreti mutlak olarak inkâr etmemekle beraber şairlerin masum olmayıp hata yaptıklarını tekrar te'yid etmiştir. Diğer eserinde zikrettiği şeyin aksine bu esrinde şairlerin kelamın emirleri olduklarını memdûd kelimeyi maksûr yaptıklarını, maksûru memdûd yapmadıklarını takdîm ve ta'hîr gibi şeyler yaptıklarını zikretmektedir.⁷⁸ Her ne kadar İbn Fâris'in iki eserinde birbiriyle çelişkili ifadeler varsa da bunun sebebi İbn Fâris'in *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa* eserinde şairlerin kelamın emirleri olması gibi ifadelere vermesi Arapların kelimelerindeki takip ettikleri yollar / سنن العرب في كلامها konusu altında doğrudan zarûret konusunu ele almadan şairler için Arapların takip ettiği bu yollardan genel olarak birçok kapıyı genişçe açmış olmasıdır. Onun, önceki eserinde şairler için zarûreti mutlak olarak kabul etmemesi orada hususi bir zaviyeden bakmasından ötürüdür. Bununla beraber İbn Fâris'in bu tutumu başta kabul veya red tutumunu tutup ta

⁷⁶ İbn Fâris, *Zemmu'l-ħaṭa'*, 21.

⁷⁷ İbn Fâris, *Zemmu'l-ħaṭa'*, 21.

⁷⁸ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa*, 213.

tatbikte bunun aksine muamelede bulunan birçok dilcinin yaptığı gibi bir davranış da olabilir.⁷⁹

İbn Fâris *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa* eserinde zarûreti mutlak anlamda reddetmemiş ve dil bilginlerin zarûret olarak isimlendirdikleri şeyleri üç kısma ayırmıştır.

1- Memdûd kelimeyi maksûr yapmak, takdîm ve ta'hîr yapmak, ihtilâs, isti'are gibi diğer insanlara değil de sadece şairlere câiz olan kullanımlar. İ'râbta hata yapmak ve bir kelimeyi sahih kullanımından çevirmek gibi bir şey ise şairlerin böyle bir hakkı yoktur.⁸⁰

2- Arap diline has özelliklerden ve sanatlarından kabul edilen kullanımlar. İbn Fâris bu tür kullanımlar için bast / البسط, kabd / القبض, idmâr / الإضمار gibi farklı isimler kullanmıştır. Onun bu tür kullanımlar için zarûret veya şiire has kullanımlar tabirini kullanmasını engelleyen şeyin onun bu tür kullanımlar için farklı lehçeleri itibare almasından ötürüdür denilebilir.⁸¹

3- Yukarıda bu konumuzun başında zikrettiğimiz gibi hata ve galat olarak kabul edilen kullanımlar.

Genel itibariyle Basra ve Kûfe ekollerinin zarûret olgusuna dair tutumlarına bakıldığında ise bu iki ekol arasında Arap dili kaidelerini ortaya koyarken oluşan ihtilafların zarûret olgusu hakkındaki tutumlarını etkilemediği görülmektedir. Sîbeveyhi'nin Basra ekolunun önemli temsilcilerinden olması hasebiyle kendisinin zarûret olgusu hakkındaki görüşü Basralı dil bilginleri temsil etmektedir demek mümkün olmadığı gibi Kûfeli dil bilginlerin birçok konuda kendisine uydukları Ahfeş'in zarûret hakkındaki görüşü ve Kûfeli dil bilginlerinden olan İbn Fâris'in görüşü de Kûfeli dil bilginlerin görüşünü temsil etmektedir demek de mümkün değildir.⁸²

Bununla beraber zarûret mefhûmu hakkında değil de zarûreti tatbik etme konusunda Basra ve Kûfe ekolleri arasında birtakım ihtilâfların olduğu görülmektedir. Bunun sebebi de her bir ekolün kendi dil kurallarını oluştururken izlediği metottur. Bu iki ekolün zarûret olgusu hakkındaki ihtilâfları üç sınıfta toplanılabilir. Birincisi: Kûfeli dil bilginlerinin normal yazıda câiz görüp de Basralıların zarûret kabul ettikleri meseleler olup bu tür ihtilâfların çoğunun sebebi Kûfeli dil bilginlerin bir kaideyi oluştururken tek bir istişhade dayanmaları,

⁷⁹ Abdulhekim Râdî, *Naẓariyyetu'l-luğa fi'n-naqdi'l-'arabi dirâse fi haşâisi'l-luğati'l-edebiiye min manzûri'n-nuḳḳâdi'l-'Arab* (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sakâfe, 2003), 60-61.

⁸⁰ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğa*, 213.

⁸¹ Abdullaṭîf, *Luğatu's-şi'r*, 111-112.

⁸² Abdullaṭîf, *Luğatu's-şi'r*, 112-113.

Basralıların ise bunu kabul etmemeleri ve her birinin dil kurallarında izlediği kıyasın farklı olmasıdır. İkincisi: Kûfeli dil bilginlerinin zarûret olarak kabul edip Basralı dil bilginlerin hiçbir şekilde ne şiirde ne nesirde kabul etmedikleri meselelerdir. Bu kısmın meseleleri sınırlı sayıda ve azdır. Bu ihtilâfların sebebi de tek bir şiir istişhâdını kabul etme veya etmeme ve kıyası uygulama yöntemidir. Üçüncüsü ise Basralı dil bilginlerin şiir zarûretinde câiz görüp Kûfeli dil bilginlerin câiz görmediği meselelerdir.⁸³

Yukarıda zikrettiğimiz meseleler görüldüğü gibi ihtilâflı konulardır. Bazı meseleler az istişhâdlere dayandığı için Basralı dil bilginleri bu delilleri eleştirmeye çalışmış olup kendi usullerini oluşturmuşlardır. Kûfeli dil bilginleri ise tek bir şiirde de geçmişse bu kullanımı câiz görmüştür.⁸⁴ Zarûret olgusu hakkında zikrettiğimiz görüşlerden Sîbeveyhi(Bazı dil bilginlerine göre), İbn Mâlik, Ahfeş ve Kûfeli dil bilginlerinin görüşlerinin her ne kadar hedeflerine giden metotları farklı olsa da bu görüşlerin aynı veya yakın amaçta birbirleriyle uyduğunu görmekteyiz. Çünkü bu görüşlerin tamamı zarûret olgusunu dar bir alana koymaktadır.

Sonuç

Bu çalışmanın sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Birbirinden farklı bakış açılarından ötürü dil bilginleri zarûret olgusu hakkında birbirinden farklı görüşleri savunmuşlardır.

Zarûret olgusu hakkında temelde birbirine zıt iki görüşün olduğu görülmektedir. Şairin mecbûr kalıp kalmamasına bakılmaksızın şiirde vukû bulan kuraldışı her kullanımı kabul edip zarûretin alanını genişleten görüş ile zarûreti, sadece şairin mecbûr kalmasına bağlayan görüş şeklinde iki tutum görülmektedir. Birinci görüşün temsilcileri kendisine nisbet edilen farklı iki görüşten birinin sahibi olan Sîbeveyhi ve İbn Cinnî'nin başını çektiği dil bilginlerin çoğunluğunu oluşturuyorken ikinci görüşün temsilcisi Sîbeveyhi'ye nisbet edilen görüşü benimseyen İbn Mâlik'tir.

Bunun yanında Ahfeş, şairlere has bir durum olarak zarûretin şairlerin dil alışkanlıkların ötürü normal kelimelerinde da câiz olduğu görüşünü savunmakta, İbn Fâris

⁸³ Bu iki ekol arasında zarûret olgusunun tezahür ettiği yerler hakkında bk. Kemaluddin Ebu'l-Berekât el-Enbârî, el-İnşâf fî mesâilî'l-hilâf beyne'n-naḥviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Fikir, t.y.), 1/120-125, 1/169-176, 1/239-245, 1/247-251, 1/274-276, 1/279-281, 1/284-291, 2/359-367, 2/369-373, 2/388, 2/442, 2/473-476, 2/592-593, 2/682-684.

⁸⁴ Abdullaṭîf, *Luḡatu's-şî'r*, 116.

şiiirde görülen dil kurallarına aykırı olarak görülen bu kullanımların hatadan başka bir şey olmadığını söyleyip zarûret olgusunun olmadığını öne sürmektedir.

Basralı ve Kûfeli dil bilginleri arasında zarûret olgusunun tezahür ettiği yerlerde de ihtilâflar söz konusudur. Kûfeli dil bilginlerinin semâ olgusuna Basralı dil bilginlerinden daha çok itimat etmelerinden ötürü Basralı dil bilginlerinin zarûret olarak nitelendirdikleri şiiirdeki birçok kullanımın Kûfeli dil bilginleri tarafından zarûret olarak görülmediği bilakis böyle kullanımların Arap diline uygun olduğuna delil olarak kabul edildiği görülmüştür.

Zarûret olgusu hakkında bu ihtilâfların olmasının sebebi dil bilginlerin şiiir dili ile nesir dilini birbirinden ayırt etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Dil bilginleri normal kelimada ortaya koydukları dil kaidelerini şiiire de uygulamak istediklerinden şiiirdeki vezin ve kâfiye zorunluluğundan ötürü normal kelimadaki dil kaidelerine aykırı gelen kullanımları, zarûret olgusu olarak değerlendirmişlerdir.

Diğer taraftan bu çalışmada şiiirde dil kurallarına aykırı olarak gelen kullanımların şiiir diline has bir olgu olarak ele alınıp kuraldışı kullanımlar kategorisinden çıkarılması önerisinin dikkate değer olduğu sonucuna da ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Abdulhâlîm, Muhammed Selîm b Huseyn. *Mevâridü'l-beşâir li-ferâidi'd-đarâir*. thk. Hâzim Se'îd Yûnus. Ammân : Dâru Ammâr, 2000.
- Abdullatîf, Muhammed Hammâse. *Luğatu's-şî'r: dirâse fi'd-đarûreti's-şî'riyye*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1996.
- Abdurrahim, Cevâd Husnî. "Mevkıfu İbn Cinnî mine'd-đarûrâti's-şî'riyye". *Câmi'etu'd-Duveli'l-'Arabiyye-el-Lisânu'l-'Arabî*. 21 (1983), 37-45.
- Âlûsî, Mahmud Şukrî. *eđ-Đarâir ve mâ yesûğu li's-şâ'ir dâne'n-nâsir*. Bağdad: el-Mektebetu'l-'Arabiyye, 1922.
- Bağdâdî, Abdulkadir. *Hzînetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'arab*. thk. Abdusselâm Hârûn. 4. Basım. 13 Cilt. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.
- Bânâ'ime, Adil Ahmed Sâlim. *eđ-Đarûretu's-şî'riyye fi's-şî'ri'l-hurr*. Mekke: Câmi'etu Ummi'l-Kurâ, 2016.
- Butrus, el-Bustânî. *Muĥîtu'l-muĥît kâmu's muṭavoal li'l-luğati'l-'arabiyye*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1977.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Atâr. 4. Basım. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'Ulûm li'l-Melâyîn, 1990.
- Cum'a, Hâlid Abdulkerîm. *Şevâhidu's-şî'r fi Kitabi Sîbeveyhi*. Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-'Arûbe, 1980.
- Delâbîc, Bâsil Miftâh Ali. *Eseru şâhidi'd-đarûreti's-şî'riyye fi mesâili'l-hilâfi'n-naĥvî dirâse vaşfiyye taĥlîliyye*. İrbid: Cami'etu'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2016.
- 'Edvânî, Abdulvehhab Muhammed Ali. *eđ-Đarûratu's-şî'riyye dirâse luğaviyye naĥdiyye*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979.
- Enbârî, Kemaluddin Ebu'l-Berekât. *el-İnşâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-naĥviyyîn: el-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- 'Enbekî, Ali Abdullah Huseyn. "Mefhûmu'd-đarûreti's-şî'riyye 'inde İbn Malik". *Mecelletu'l-ustâz, Cami'etu Diyâlâ* 205 (1434/2013), 163-190.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *İrtişâfu'd-đarab min lisâni'l-'arab* (ciltleri birleştirilmiş hali). thk. Receb Osman Muhammed - Abduttevvâb Ramazân. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 17 Cilt. Şebeketu'l-Fikir, ts.
- Ferâhîdî, Hâlıl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn muretteben 'alâ ĥurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Hadîsî, Hatice. *eş-Şâhid ve uşûlu'n-naĥv fi Kitâbi Sîbeveyhi*. Kuveyt: Maṭbû'atu Câmi'eti Kuveyt, 1974.
- Ĥandûd, İbrahim b. Salih. *eđ-Đarûretu's-şî'riyye ve mefhûmuhâ lede'n-naĥviyyîn/dirâse taṭbikiyye 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Medine-i Münevvere: el-Câmi'etu'l-İslamiyye, 2001.
- Hatîb, Muhammed Abdulfettâh. *Đavâbiṭu'l-fikri'n-naĥvî*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2006.
- Ĥesûn, Hâlıl Bunyân. *fi'd-Đarûreti's-şî'riyye*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Câmi'iyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1403/1983.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Ĥaşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Mektebetu'l-'İlmiyye Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, ts.
- İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. Hasen. *Kitabu Cemhereti'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'İbekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *eş-Şâhibî fi fıkhi'l-luğati'l-'arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fi kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1997.

- İbn Fâris, Ebu'l-Ḥuseyn Ahmed. *Zemmu'l-ḥaṭa' fi'ş-şî'r*. thk. Ramazân Abduttevvâb. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1980.
- İbn Hişâm, Cemaluddin Abdullah b. Yusuf. *Tahlîşu'ş-şevâhid ve Telhîşu'l-fevâid*. thk. Abbas Mustafa es-Sâlihî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1986.
- İbn Mâlik, Cemaluddin Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Kâfiye eş-şâfiye*. thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî. 4 Cilt. Mekke: Merkezi'l-Bahsi'l-'İlmî, 1982.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-teshîl*. thk. Abdurrahmân Seyyid-Mahtûn Muhammed Bedvî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hecer, 1990.
- İbn Mâlik, Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmîlu'l-mekâsid*. thk. Muhammed Kamil Berekât. Mısır: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, 1968.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Cemaluddin el-Enşârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1967.
- İbn 'Uşfûr, Ali b. Mu'min. *Ḍarâiru'ş-şî'r*. thk. Seyyid İbrahim Muhammed. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1982.
- İbn 'Uşfûr, Ali b. Mu'min. *el-Muḳarrib*. thk. Abdullah el-Cebûrî, el-Cevârî Ahmed Abdussettar. 2 Cilt. Bağdad: Menşûrâtu Riâseti Divânî'l-Evḳâf, 1972.
- İbn 'Uşfûr, Ali b. Mu'min. *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- İbrâhîm, İbrâhîm Hasan. *Sibeveyhi ve'd-ḍarûretu'ş-şî'riyye*. Kahire: Maṭba'atu Ḥassan, 1983.
- İbrahim Mustafa, Sa'duddin. *ed-Ḍarûretu'ş-şî'riyye dirâse naḥviyye fi şerhi İbn 'Aḳîl*. el-Alûke, ts.
- 'İved, Sâmi. "Mefhûmu'd-ḍarûretu'ş-şî'riyye 'inde ehemmi 'ulemâi'l-'arabiyye ḥattâ nihâyeti'l-ḳarnî'r-râbi'i'l-hicrî". *Mecelletu Dirâsât fi'l-luḡati'l-'arabiyye ve âdâbihâ*, Suriye. 6 (2011), 55-76.
- Kartâcennî, Ebu Hasan Hazim. *Minhâcu'l-buleḡâ ve sirâcu'l-udebâ*. thk. Muhammed Habîb İbn Hûce. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1981.
- Ḳayravânî, Ebû İshâk el-Husrî. *Zehru'l-âdâb ve s_emeru'l-elbâb*. thk. Muhammed Ali el-Becâvî. Kahire: Dâru İḥyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1953.
- Muhammed, Seyyid İbrâhîm. *ed-Ḍarûretu'ş-şî'riyye: dirâse uslûbiyye*. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983.
- Mukrim, Abdu'l-'Âl Sâlim. *el-Medresetu'n-naḥviyye fi Mısır ve'ş-Şâm*. Beyrut: Dâru'ş-Şurûḳ, 1980.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vesîṭ*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'd-Da've, 1960.
- Müberred, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muḳtaḍab*. 4 Cilt. Kahire: Vezâretu'l-Evḳâf, 1994.
- Râdî, Abdulhekim. *Nazariyyetu'l-luḡa fi'n-naḳdi'l-'arabî dirâse fi ḥaşâişi'l-luḡati'l-edebiyye min manzûri'n-nuḳḳâdi'l-'Arab*. Kahire: el-Meclisu'l-'A'lâ li's-Sakâfe, 2003.
- Râvî, Ṭaha. *Nezarât fi'l-luḡa ne'n-naḥv*. Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Ehliyye, 1962.
- Şabbân, Muhammed b. Ali. *Ḥâşiyetu'ş-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*. 4 Cilt. İran: İntişâratu Zâhidî, ts.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 3. Basım. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'n-naḥv*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahmân. *el-İḳtirâh fi Uşûli'n-naḥv*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.

- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. Ahmed Şemsuddin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998.
- Şaban, Hâlid Sa'd. *Uşûlu'n-naḥv 'inde İbn Mâlik*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2009.
- Şentemerî, Suleyman b. İsa el-A'lem. *Taḥşîlu 'ayni'z-zeheb min ma'deni cevheri'l-edeb fî 'ilmi mecâzâti'l-Arab*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. 2. Basım. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1994.
- Toprak, M. Faruk. "Zarûrât-ı Şîriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zarurat-i-siriyye>.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali el-Hilâlî. 2. Basım. 40 Cilt. Kahire: Matba'etu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1987.
- Zubeydî, Muhammed b. Hasan. *Ṭabakâtu'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 2. Basım. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1984.

Yeni Bir Varlık Türü Olarak Biyoteknolojik Varlıklar ve Adalet Sorunu

Biotechnological Assets as a New Type of Entity and the Problem of Justice

Nazan YEŞİLKAYA

Dr., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı
PhD, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of History of Philosophy
Şırnak, Turkey

nkorkunc14@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9628-3492>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 24 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 233-256

Atıf / Cite as: Yeşilkaya, Nazan. "Yeni Bir Varlık Türü Olarak Biyoteknolojik Varlıklar ve Adalet Sorunu [Biotechnological Assets as a New Type of Entity and the Problem of Justice]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 233-256. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.902464>

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).

Özet

Günümüz dünyasında bedenleri teknoloji ile bütünleşmiş, insanın muadili olarak lanse edilen siborg veya yarı robot-yarı insan gibi biyoteknolojik varlıkların 21. yüzyılın parçası olacağı düşünülmekte olup yapay zekâ ve siberetik uygulamaların yakın zamanda hem doğrudan hem de dolaylı olarak hukuk alanına sirayet edeceğini söylemek mümkündür. Özellikle de bu varlıkların “ötekileştirilme” sorunuyla yüz yüze gelmesi ve “öteki” kılınmalarına dair itirazları genellikle hak, özgürlük ve eşitlik talepleri şeklinde gündeme gelebilmektedir. Söz konusu durumun neticesinde genetik yapısı biyoteknolojik uygulamalarla farklılaşanlara yönelik bir ayırım gözetmek, ayrıcalık göstermek veya onları dışlamak şeklinde tarif edebileceğimiz bir “ötekileştirme” ve kimlik sorunu söz konusu olabilecektir. Ortaya çıkacak olan yeni posthümanist durumla beraber avantajlı ve dezavantajlı konumda olacak öznelerin eşitsizlik ve adaletsizlik söylemleri yakın zamanda yaygınlık kazanacak ve bu husus hassas bir sorun olarak belirecektir. Bu çalışma; biyolojik seleksiyona beşerî müdahalenin dahil olmasıyla gerçekleşen, bedenleri teknoloji ile bütünleşmiş ve insanın alternatifi olan varlık türü olarak lanse edilen siborg veya yarı robot-yarı insan gibi biyoteknolojik varlıkların hem doğrudan hem de dolaylı olarak hukuk alanına sirayet etmesine işaret etmektedir. Çağdaş felsefe kuramcılarının odağında yer alan, Batı dünyasının teknolojiye sunduğu sınırsız öncelik ile insani gelişim adına yürütülen yeni teknoloji uygulamalarının evrenselleşerek insan doğasını değiştirmesinin etik ve politik anlamda yeni adaletsizliklere yol açabileceği ve bu durumun her şeyin toptan bir yıkımından başka bir şey vaat etmeyeceği düşüncesi söz konusu çalışmanın ana problemidir. Özne ile adalet ilişkisinin ortaya çıkışında modernliğin insanı bilgi nesnesine dönüştürmesi ve insanlığı üzerinde çalışılan bir nesneye indirgemesi adalet sorunlarının felsefi dönüşümüyle de yakından bağlantılı olduğu için çalışmamız, günümüz teknolojilerinin insan doğasının geleceğine ne şekilde yansıdığını dikkate alarak post-human’ın adaleti ve hukuku ne şekilde dönüştüreceğini etik ve politik bir perspektiften tartışmak suretiyle konuyla ilgili beliren adalet sorunlarını gündeme taşımayı amaçlamaktadır. Çağımıza dair en kaygı verici sorunlardan biri kuşkusuz ontolojik sınırların bulanıklaşmasıyla insan tanımlarının/tasvirlerinin tehlike altında olması ve bu hususun adalete olduğu kadar hukuka yansımalarının da ciddi boyutlara varabilmesidir. İnsanın biyoteknolojik müdahalelerle almış olduğu yeni hâl sadece etik alanını değil politik ve hukuki zemini de kapsayacak biçimde tartışılması gereken bir durumdur. Çalışmamız, sözü edilen sorunlara hukuk ve adalet düzleminde katkı sunma imkânını araştırarak post-antropolojik felsefeler bünyesinde beliren eleştirileri değerlendirmeyi ve çağımızın önemli sorunu olan adalet anlayışına felsefi bir katkı sunmayı hedeflemektedir. Ayrıca, posthümanist çağda yapay zekâ, robotik ve insan genomu gibi düzenlemelerle insanlığın yeniden tanımlanması ve bu durumun hukuk ve adalet etkilerini düşünmeye zaman harcanması gerektiğini savunmakta ve yeniden icat etmek durumunda kaldığımız yaşam pratiklerinden biri olan hukuk biliminin yapay zekâ ve yapay yaşama ilgili tutumunu geliştirmesi gerektiği kanaatini gerekçeleriyle ve transhümanist çalışmalara atıfla ortaya koyma çabasıdadır. Sonuç olarak bu çalışma, gelecek nesillerin insanca yaşaması ve adaletin anlam bütünlüğünün zedelenmemesi için bilim ve teknoloji etkinliğinin hukuk dünyasındaki gereksinimlere ve etik değerlere uygunluk ve kabul edilebilirlik açısından gözden geçirilmesi ve tesis edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Post-Antropolojik Felsefeler, Post-Human Hukuk Dönemi, Biyoteknolojik Varlıklar, Siborg, Bilişsel Melezleşme, Genişletilmiş Zihin, Adalet.

Summary

In today's world, it is thought that biotechnological entities such as cyborgs, whose bodies are integrated with technology and introduced as the equivalent of humans, will be a part of the 21st century. It is possible to say that artificial intelligence and cybernetic applications will spread to the field of law both directly and indirectly in the near future. These entities face the problem of "otherization" and their objections to being made "other" can be counted as demands for rights, freedom, and equality. As a result of this situation, there may be a problem of "otherization" and identity, which we can describe as discrimination, showing privilege or excluding those whose genetic structure is differentiated by biotechnological applications. Along with this new post-humanist situation that will emerge, the discussions of inequality and injustice of subjects who will be in an advantageous and disadvantaged position will soon become widespread, and this issue will appear as a sensitive problem. This study points out the effect of biotechnological assets such as cyborgs on the field of law both directly and indirectly. The idea that the Western world, which is at the center of contemporary philosophical theorists, offers unlimited priority to technology and that the universalization of new technology applications carried out for human development and changing human nature may lead to new injustices in ethical and political terms, and that this situation will promise nothing but wholesale destruction of everything is the main problem of the study. In the emergence of the relationship between the subject and justice, the transformation of humans into the objects of knowledge and the reduction of humanity to an object of study by modernity is closely related to the philosophical transformation of the problem of justice. For this reason, our study aims to bring the emerging justice problems to the agenda by discussing from an ethical and political perspective how the post-human will transform justice and law, taking into account how today's technologies reflect on the future of human nature. Undoubtedly, one of the most worrying problems of our time is that human definitions/descriptions are in danger due to the blurring of ontological boundaries, and the reflection of this issue on the law as well as on the justice can reach serious dimensions. In this study, the connection between the question of justice and the subject will be dealt with on an ethical and political basis. Our study aims to evaluate the criticisms emerging within the post-anthropological philosophies by investigating the possibility of contributing to the solutions of the law and justice problems, and to make a philosophical contribution to the understanding of justice, which is an important problem of our age. In addition, the study argues that in the post-humanist age, it is necessary to redefine humanity with elements such as artificial intelligence, robotics, and the human genome, and to spend time thinking about the effects of this situation on law and justice. It also tries to put forward the belief that the science of law, which is one of the life practices that we have to reinvent, should improve its attitude towards artificial intelligence and artificial life, with justifications and with reference to transhumanist studies. As a result, this study argues that the activities of science and technology should be reviewed and established in terms of compliance and acceptability with the requirements and ethical values in the world of law to ensure that future generations live humanely, and that integrity of justice is not damaged.

Keywords: History of Philosophy, Post-Anthropological Philosophies, Post-Human Jurisprudence, Biotechnological Entities, Cyborg, Cognitive Hybridization, Expanded Mind, Justice.

Giriş: Teknolojiyle Bütünleşen Bedenler¹

İnsan zihninin sınırlarını ve kapasitesini çoktan aşmış olan sentetik varoluşun artık bir bedene gereksinim duymadığı ve modern küresel rasyonalite düşüncesinin sunduğu meta anlatıların, yerini mini irrasyonalitelere ikame ettiği bir dönemde olduğumuzu hatırd tutacak olursak önemli bir tarihsel başkalaşımın ortasında yaşamakta olduğumuz şüpheye yer bırakmayacak şekilde aşikâr görünüyor. Yapay insanın tasvir edildiği ve organik insan tasavvurunun sonuna gelindiği 21. yüzyılda biyoteknoloji ve nöro-farmakoloji gibi teknoloji bazlı müdahalelerle gerçekleşen insan doğasının uğrayabileceği değişiklikler, insan yetiştirme metaforunda ifadesini bulurken bu durum çağdaş kuramcılarının sıklıkla vurguladığı ciddi bir sorun olarak belirmektedir.

Öyle ki günümüz dünyasında bedenleri teknoloji ile bütünleşmiş, insanın muadili olarak lanse edilen siborg veya yarı robot-yarı insan gibi biyoteknolojik varlıkların 21. yüzyılın parçası olacağı düşünülmekte olup yapay zekâ ve siberetik uygulamaların yakın zamanda hem doğrudan hem de dolaylı olarak hukuk alanına sirayet edeceğini söylemek mümkün.² Özellikle de bu varlıkların “ötekileştirilme” sorunuyla yüz yüze gelmesi ve “öteki” kılınmalarına dair itirazları genellikle hak, özgürlük ve eşitlik talepleri şeklinde gündeme gelebilmektedir. Söz konusu durumun neticesinde genetik yapısı biyoteknolojik uygulamalarla farklılaşanlara yönelik bir ayırım gözetmek, ayrıcalık göstermek veya onları dışlamak şeklinde tarif edebileceğimiz bir “ötekileştirme” ve kimlik sorunu söz konusu olabilecektir. Ortaya çıkacak olan yeni posthümanist durumla beraber avantajlı ve dezavantajlı konumda olacak öznelerin eşitsizlik ve adaletsizlik söylemleri yakın zamanda yaygınlık kazanacak ve bu husus hassas bir sorun olarak belirecektir.

Entelektüel anlamda pek çok sahada çağımıza yön veren yeni ve çok önemli gelişmelerin (nanoteknoloji, yapay zekâ, yapay yaşam, hücre sel otomasyon³, genişleyen evren, bulanık mantık, süper cisimler vb. ilerlemeler) hukuk alanı ve adaletle olan etkileşimi oldukça merak uyandırıcı görülmektedir. Çünkü neredeyse gezegenimizdeki tüm canlıların

¹ Bu çalışma “Post-Antropolojik Felsefelerde Adaletin İmkânı” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./ This article is extracted from doctorate dissertation entitled “The Possibility of Justice in Post-Anthropological Philosophies” (PhD Dissertation, Ankara University, Ankara/Turkey, 2020).

² Kafasına yerleştirilmiş bir antene sahip ilk kişi olması ve hükümetçe yasal anlamda bir cyborg olarak tanınan Neil Harbisson, 2004 yılından beri uluslararası medya tarafından da dünyanın ilk siborgu olarak tanınmaktadır. Ayrıca Moon Ribas, ayaklarına takılan çevrimiçi sismik sensörler yoluyla titreşimleri algılayarak depremleri hisseden ve 2007 yılından bu yana uluslararası medya tarafından dünyanın ilk siborg kadını olarak lanse edilmektedir. Bk. *Cyborg Foundation* (Erişim 28 Nisan 2021).

³ Hücre sel otomasyon doğadaki süreçleri simüle etmek için kullanılır.

yaşamını bu gelişmeler doğrudan etkileyebilmektedir. Bu bakımdan insanın gerek varoluşunun boyutu ve temsil ettiği insani değerinkeskiliğine gerekse adaletle olan bağına ilişkin derinlemesine bir felsefi ve etik sorgulamaya gerek duyulduğu kanaatindeyiz.

Bilimsel ve teknolojik uygulamaların kapitalist sermayenin hizmetinde olduğuna dair artık herkesçe ileri sürülen iddialar, biyolojik seleksiyona beşerî müdahalenin dahil olması ile birleştirildiğinde insanın bedeniyle birlikte aklının etkileyici mimarisinin de değiştirilip dönüştürülmesi gündeme gelecek ve böylelikle insanı insan yapan değerlerde tahribattan söz edilebilecektir. Bir başka deyişle, kâr odaklı bilim ve ticaret ortaklığının egemen olması ve bunların politikayla karşılıklı etkileşim halinde olması büyük bir güce dönüşebilmekte ve bahsi geçen gücün insanlık üzerindeki olumsuz etkileri sıklıkla eleştirilmektedir. Foster'ın de belirttiği üzere insanlık ya bilime nüfuz eden egemen ideolojiden ayrılarak ekolojik sorunlar adına gerek doğanın gerekse insanın uyum içinde olduğu ve kapitalist menfaatlara hizmet etmeyen eşitlikçi bir toplumsal yaşam arayışı içinde olacak yahut tüm canlılarla beraber yıkıcı bir ekolojik ve toplumsal krizle yüzleşecektir.⁴

Çağımıza dair en kaygı verici sorunlardan biri kuşkusuz ontolojik sınırların bulanıklaşmasıyla insan tanımlarının/tasvirlerinin tehlike altında olması ve bu hususun adaletle olduğu kadar hukuka yansımalarının da ciddi boyutlara varabilmesidir. İnsanın biyoteknolojik müdahalelerle almış olduğu yeni hâl sadece etik alanını değil politik ve hukuki zemini de kapsayacak biçimde tartışılması gereken bir durumdur. Özne ile adalet ilişkisinin ortaya çıkışında modernliğin insanı bilgi nesnesine dönüştürmesi ve insanlığı üzerinde çalışılan bir nesneye indirgemesi adalet sorunsalının felsefi dönüşümüyle de yakından bağlantılı olduğu için bu çalışmada adalet sorunsalının özneyle olan bağlantısı etik ve politik bir zeminde ele alınacaktır. Çalışmamız sözü edilen sorunlara hukuk ve adalet düzleminde katkı sunma imkânını araştırarak post-antropolojik felsefeler bünyesinde beliren eleştirileri değerlendirmeyi ve çağımızın önemli sorunu olan adalet anlayışına felsefi bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

1. Post-human Hukuk Dönemi

Nietzsche ve Nietzsche sonrası postyapısalcı ve postmodern düşünce hattını kapsayan post-antropolojik felsefeler, "insan özne"nin eleştirisini muhteva eden aynı zamanda yeni insan telakkilerini ve insan olmayan özneleri de merkeze alarak ekolojiden

4 John Bellamy Foster, *Emperyalizmin Yeniden Keşfi*, çev. Çiğdem Çıdamlı (İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005), 284-285.

kozmozolojiye, teknolojiye, biyolojiye, etikten hukuka, sosyolojiden politikaya kadar geniş bir söylemi barındıran felsefi tutumları içermektedir. Bu anlamda post-antropolojik felsefeler verili insanı konu edinirken imal edilmiş insanı da kapsayan, farklı disiplinleri içine alan, bütüncül ve kapsamlı bir çerçeveye sahip olmanın ötesinde modernizmin rasyonalizasyon anlatısına meydan okuyan felsefi tutumların (antihümanizm⁵, posthümanizm⁶, metahümanizm⁷, transhümanizm vd.) karmaşık bir tertibi olarak da tanımlanabilir.

Tıpkı antropoloji disiplini gibi geleneksel araştırma nesnesi olarak insana ve insanlığa odaklanan post-antropolojinin esas ayırt edici özelliği insan dışı aktörlerin araştırmaya eklenmesine dayanır. Bu bakımdan post-antropolojik felsefelerin panoramasını tanımlayacak olursak bir dizi ilginç fenomeni (biyo-teknoloji, nano-teknoloji, nöro-farmakoloji, yapay zekâ teknolojileri vd.) içerdiğini ve bu içeriğe bağlı olarak yeni insan tasavvurlarının (teknolojideki devrimlerin gerek tıbbi ve askeri gerekse sanal ve biyo-teknik olsun ortaya koyduğu yeni varlığın)⁸ post-antropolojik felsefelerde oldukça önemli bir kavram olan “post-human”⁹ adını aldığını ifade edebiliriz.

Posthuman veya post-human; bilim kurgu, fütüroloji, çağdaş sanat ve felsefe alanlarında ortaya çıkan ve kelimenin tam anlamıyla insan olmanın ötesini karşılayan bir kavramdır. Aynı zamanda genetik veya biyoteknolojik müdahale yoluyla insanlardan evrilebilecek varsayımsal/spekülatif bir türün üyesi olarak nitelenebilir. Bu kavram etik ve adalet, dil ve türler arası iletişim, sosyal sistemler ve disiplinler arası entelektüel konuları ele almaktadır.

5 Antihümanizm, felsefi antropoloji projesine karşı çıkan bazı düşünürlerce kullanılan bir terimdir. Nietzsche'nin 19. yüzyılda Tanrı'nın ölümünü ilan ettiği gibi anti-hümanizm de 20. yüzyıllardaki insan'ın ölümünü ilan etmektedir. Sosyal teori ve felsefede anti-hümanizm (ya da antihümanizm), geleneksel hümanizm ile insanlık ve insan durumu hakkındaki geleneksel fikirleri eleştiren bir teoridir. Antihümanizmin odağında “insan doğası”, “insan” veya “insanlık” kavramlarının tarihsel olarak göreceli veya metafiziksel olarak reddedilmesi gerektiği görüşü vardır. Bk. J. Childers ve G. Hentzi (ed.), *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism* (New York: Columbia University Press, 1995) 100, 140-141.

6 Posthümanizm, insanlığın teknolojik gelişmeler veya evrimsel süreçle dönüştürülebileceği, aşılabileceği veya ortadan kaldırılabilirliği fikri; bu inancı yansıtan sanatsal, bilimsel veya felsefi uygulamadır. Bk. *Oxford Dictionary*, “Posthumanism” (Erişim 25 Nisan 2021).

7 Metahümanizm, hümanizmin özgür iradesi, özerkliği ve anthropo'nin rasyonalitesinden dolayı üstünlüğü gibi bazı temel öncüllerinin bir eleştirisidir. Bk. Jaime del Val and Stefan Lorenz Sorgner, *A Metahumanist Manifesto* (Erişim 25 Nisan 2021).

8 Tüm bu uygulamalar aynı zamanda insan organizmasını radikal bir şekilde dönüştürmek için teknolojinin kullanılmasını savunan ve nihai hedefi “post-human” olma durumunu destekleyen transhümanizm hareketini yakından ilgilendirmektedir.

9 Bir önceki aşama varlığı “transhuman”dır. Nasıl ki transhümanizm posthümanizme geçiş aşamasında ara dönemi temsil ediyorsa “transhuman” da “posthuman”a geçiş aşamasında ara varlığı temsil etmekte olup bu ara varlık biyo-biyonik bir varlıktır. Bk. Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 7. Ayrıca transhümanistler, kendimizi “post-human” olma noktasına kadar geliştireceğimize inanmaktadırlar. Bk. Shayma Abukar, *Transhumanism: Biotechnology and its Role in the Singularity* (Erişim 25 Nisan 2021).

Post-human etrafında yeni alanların şekillenmesi felsefede olduğu gibi birçok disiplin için de yeni çalışma alanları olarak tebarüz etmekte olup post-antropolojik felsefelerin odağına insan olmayan aktörler ve yapay insan söylemleri de dahil edilerek insan tanımlarına dair skalayı genişletmektedir. Bu durum insana dair sınırların ortadan kalkması ve “yeni bir hukuk” yaklaşımının toplum yaşamına izdüşümü olarak yorumlanabilir.

Siyasal ve teknolojik açmazları inceleyerek hukuka ve adalete yönelik tartışmaları bilhassa toplumsal anlamda adalete ilişkin genel kaygı derecesini dikkate alarak *post-human*'ı, antroposen bir hat üzerinde değerlendirecek olursak söz konusu bu çağı Stiegler, dünya üzerindeki insan varlığının tüm sistemleri tahrip ettiği entropik bir karakter olarak niteler.¹⁰ Bu noktada açık olan şu ki “hem kendisi hem de gezegenin sonunu kendi eliyle getiren modern öznenin artık kontrolü dışında dönen ve tüm metafizikleri, ideolojileri (faşizm, komünizm, liberalizm vb.) Tanrı'yı yıkıp geçen bir dünyada etik bir zemin nasıl mümkün olacaktır?” sorusu ve benzeri sorular *post-human*'ın yüzleşmek zorunda olduğu ciddi problemlerdir. Söz gelimi, insanların genetik yapılarının üçüncü şahıslar vasıtası ile önceden belirlenmesine müsaade etmek, insanın kimliğine yönelik bir saldırı olarak değerlendirilebilmekte¹¹ olup söz konusu husus hukukun alanını fazlasıyla meşgul edecek problemler arasına girmektedir.

Bu bakımdan insan ile hayvan ya da insan ile makine gibi türlerin sentezinin neden olduğu etik dışı uygulamaların adalet ve hukuk alanına izdüşümleri post-antropolojik felsefelerin sıklıkla gündemindedir. Söz gelimi bilgi teknolojileri ve biyo-teknoloji iş birliğinin türümüzü karşı karşıya bırakacağı zorluklardan biri de milyonlarca insanın iş dışına itilmesidir. Hükümetlerin dijital hakimiyeti, beraberinde özgürlüklerin kısıtlanmasını ve eşitsizliklerin artarak çoğalmasına neden olacaktır. Sözü edilen durumun neden olacağı hukuki sorunların yanı sıra işsizliği de beraberinde getirecek olması insanların kendilerini önemsiz ve gereksiz bir konumda bulmalarıyla sonuçlanacak olup büyük bir sosyo-ekonomik açmaza ve ruhsal sorunlara da sebebiyet verecektir.

Post-antropolojik felsefelerin insan durumunu yeniden tanımlamaya yönelik çağdaş girişimin bir sonucu olarak gelişen farklı bakış açılarının ve hareketlerin devam eden bir süreci olduğunu varsayacak olursak yeni insan tasavvurlarının singularity, posthümanizm ve transhümanizm hareketleriyle olan yakın bağını ortaya koymakta fayda vardır. İnsan

10 Bernard Stiegler, “Antroposenden Çıkmak”, *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan*, Sayı: 93 (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2019), 190.

11 İ. Seyalioğlu vd. “Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açından Yaklaşım”, *Adli Tıp Dergisi* 21/2 (2007), 31-45.

varlığının ekonomik ve siyasi ilişkiler ağı ve küresel nedensel bağlantıların kördüğümü içinde incelendiği post-antropolojik felsefelerin adalet ve hukuk hattında deneyimlenen değişimi ve dönüşümü daha net ortaya koyabilmek adına bu düşüncelerin genel muhteviyatına yer verilmesi konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Post-antropolojik felsefelerin bünyesinde yer alan transhümanizm fikriyatının biyoteknolojik varlıklarla olan ilişkisi dikkate alınacak olursa transhümanizmin insan ırkının, özellikle bilim ve teknoloji yoluyla, mevcut fiziksel ve zihinsel sınırlamalarının ötesine geçebileceği inancı yahut teorisi olarak tanımlandığı ifade edilebilir.¹² Felsefi bir yaklaşım olarak transhümanizm anlayışı, bu yönüyle insan olmanın ötesine giden yeni bir anlayışa kapı aralamaktadır.¹³ Politikacılar ve akademisyenlerin yanı sıra teknoloji şirketleri gibi bir çok platformda transhümanizm hareketinin popülerliği artmakta olup bu durum insanlığın yakın gelecekte hızla “transhümanite”ye dönüşeceğinin güçlü sinyalleri olarak okunabilir.

Transhümanizm görüşünü aşırıya çekerek ele alan eleştirmenler, teknolojilerin varoluşsal riskleri tetikleme olasılığına işaret ederek daha güçlü teknolojilerin şefkatsizlik, katı yüreklilik ve egoizm gibi mevcut karakter kusurlarının etkisini de büyütebileceği ihtimali üzerinde dururlar. Buna göre insanlar, gelişmiş teknolojinin bir sonucu olarak daha akıllı ve daha güçlü hale gelebilir ancak aynı zamanda daha anlayışlı veya daha iyi kalpli olacaklarının bir garantisi yoktur.¹⁴ Ayrıca tehlikeli yeni hastalıkların patlak vermesi hususu çok daha ürkütücü ihtimalleri örneğin, genetik manipülasyon ile ilgili sorunları gündeme taşımaktadır. Kötü olasılıklar arasında yer alan bir diğer konu mahremiyet kaybıdır. Devlet veya şirketler tarafından daha fazla gözetim ve büyük veri analizinin olması gibi durumlarda daha fazla manipülasyona maruz kalacak olmamız olasıdır. Bu ihtimallerden hareketle belirtilmelidir ki insanı mükemmelleştirmeyi hedefleyen biyoteknoloji veya genetik mühendislik uygulamaları ne derece ileri seviyede olursa olsun insanın özünde yer alan temel duygulara sahip olma konusunda eksik kalacağı benziyor.

12 Bk. “Transhumanism”, *Oxford Dictionary*, (Erişim 25 Nisan 2021).

13 Max More’un “Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy” çalışmasında bugünkü anlamına kavuşan transhümanizm kavramı bahsi geçen eserde “zeki yaşam formu evriminin, şu anki insan formunun ve insan sınırlamalarının ötesine bilim ve teknoloji yoluyla geçmesini ve hızlanması arayışında bir yaşam felsefesi” olarak tanımlanmaktadır. Bk. Max More, “Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy,” *Extropy* (Erişim 25 Nisan 2021).

14 Bk. Future Fandom, “Transhumanism Criticisms” (Erişim 28 Nisan 2021).

Açıkça belirtmek gerekirse bu dönemde *post-human*'ın doğa içindeki konumunu nasıl tanımladığı değişiklik arz etmektedir. *Post-human* söylemi, insan durumunu yeniden tanımlamaya yönelik çağdaş girişimin bir sonucu olarak gelişen farklı bakış açıları ve hareketlerin devam eden bir sürecidir. Bu bakımdan posthümanizm, yeni ortaya çıkan teknolojiler bağlamında insan olmanın ne anlama geldiğine dair felsefi görüşleri yeniden düzenleme girişimi olduğu kadar felsefe tarihinin de belli bir okumasıdır.

Braidotti söz konusu dönem için yeni meta anlatıların baskın olmaya başladığını ve bahsi geçen anlatıların bize oldukça tanıdık geldiğinin altını çizer. Sözü edilen anlatılar bir yönüyle insanlığın ilerlemesinin tarihsel bakımdan dominant hali olarak beliren pazar ekonomilerinin kaçınılmazlığı olurken diğer yönüyle “bencil gen”¹⁵ (the selfish gene) ve yeni evrimsel biyoloji ve psikoloji kisvesiyle iş gören biyolojik özcülük meselesidir.¹⁶ Pazar ekonomilerinin baskın olması ve biyolojik özcülük argümanlarının yanı sıra biyoloji biliminin, statükonun korunması adına kullanılması endişe verici bir duruma sebebiyet vermekte olup söz konusu husus hukuk alanında önemli bir yeri iştigal etmektedir.

Tüm bu değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere biyolojik insanın sahip olduğu hak ve özgürlüklerin sentetik/hibrit/melez/yapay/kurgusal varlıklar için de geçerli olması gerektiği yönündeki post-antropolojik felsefelerin tartıştığı argümanlar aynı zamanda politika ve hukuk etkileşimiyle yakından ilgilidir. Nitekim varlık, siborg veya robotik varlıkların gündeme gelmesiyle adeta boyut değiştirmekte ve insan dışındaki varlıkların hak talepleri sorunu ortaya çıkmaktadır.

“Makinelerin kendi kararlarını kendilerinin vermesine olanak verilmesi durumunda insan türünün kaderi artık makinelerin eline mi geçecektir?” sorusu son derece önemli bir meseledir. Bu durum biyo-politika çağının antropolojisini fazlasıyla meşgul eden bir sorun haline dönüşmektedir. Bu noktada Çeçen’in haklı ifadesine yer verecek olursak, mantıksal olduğu kadar duygusal yönleri olan bir kavram olarak adalet, her insanda doğuştan var olan ve giderek gelişen bir duygu olarak salt insana özgü bir niteliktir.¹⁷ Dolayısıyla adil karar vermek adına hukukun veya adaletin sağlayıcısı olarak bu niteliklerden yoksun robotların hakkaniyetli bir yargılama yapıp yapmayacağı da merak konusudur.

15 Richard Dawkins tarafından evrim üzerine yayımlanan kitapta Dawkins, bencil gen kavramıyla evrimin etkilerinin genler üzerinde en mükemmel biçimde görülebileceğini savunur. Bk. Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

16 Rosi Braidotti, “Feminist Post-Postmodernizmin Eleştirel Bir Kartografyası”, *Cogito: Feminizm* Sayı: 58, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 225.

17 Anıl Çeçen, *Adalet Kaoramu* (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1993), 22.

Yapay zekâ veya robotların hukuk alında aktif rol üstlenmelerinin hukuk sahasında oluşturacağı olumlu ve olumsuz etkilerin yanı sıra bir diğer kritik mesele siborg veya robotların vatandaşlık hakları sorunudur. Nitekim Avrupa Birliğince 2017 yılında robotlara kimlik verilmesi karara bağlandı. Böylelikle gelecekte robot olduğunu gizleyebilecek androidlerin ve siborgların aramızda olacağına kesin gözüyle bakabiliriz.¹⁸ Siborgların cinselliği, çoğaltımı ve bireyselleşmesi belirginleştikçe türlerin ve cinsel yönelimlerin ötesine geçecek toplumların mümkün olabileceğini belirten Donna Haraway ise *Siborg Manifestosu*'nda insan ve robot (makine) arasındaki ayrımların muğlaklığına dikkat çeker.¹⁹ "İnsanın ölümü" sonrasında ve post-human bir figür olarak tanımlayacağımız siborg kavramını Haraway, "bir makine-organizma melezi, kurguya yakın olduğu kadar toplumsal gerçeğe de ait bir yaratı" şeklinde ifade ederken aslında siborg yoluyla akıl-beden, insan-hayvan, kadın-erkek şeklinde hapsediğimiz ikiciliklerden çıkmamıza olanak sağlar.²⁰

Kurzweil'e göre makineler kimliğimizin bir parçası ve makinelere karşı "biz" diye bir şey yok çünkü bu ikisinin bir karışımı olacağız ve elbette biyolojik olmayan bölüm baskın gelecektir.²¹ Dolayısıyla geleceğin toplumunda avantajlı ve dezavantajlı olarak kategorize edilebilecek öznelerin hak talepleri ve eşitlik istemleri hukuka yansıyan konular arasına girecektir. Ayrıca biyolojik insanın biyoteknoloji/moleküler-biyoloji/nöro-farmakoloji/nano-teknoloji/genetik mühendisliği gibi yeni güçler ile bütünleşmesi sonucunda insan şeklinin değişikliğe uğraması söz konusu olurken esas mesele sadece insan şeklinin uğrayacağı olası durumla sınırlı değildir, insan özünün de ciddi bir değişim ve dönüşüme tabi olacak olmasıdır.

Ortaya çıkan yeni insan söylemi belki de ne Nietzsche'nin üst insanı ne de Marx ya da Stalin'in düşlediği kitlelerin köleleştirilmesi uğruna putlaştırılan "yeni insan" ya da "tam insan"ı değildir. Bu, daha ziyade bilimsel ve teknolojik ilerlemeler yoluyla kendi elimizle inşa ettiğimiz ve gezegene egemen olma arzusu uğruna türümüzün kısa vadede yok olup tükeneceğine dair bir söylemle eş tutulan bir posthumanity durumudur. Bu bakımdan geleceğin toplumunda gerek ayrı bir toplumsal sınıf oluşturmaya aday siborgların gerekse

18 Can Batukan, *Robo-tizm: Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Üzerine* (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2017), 25.

19 Donna Haraway, *A Cyborg Manifesto Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, (Minnesota: University of Minnesota Press, 2016), 6-60.

20 Donna Haraway, *Başka Yer*, çev. Güçsal Pusar (İstanbul: Metis Yayınları, 2010), 46.

21 Andy Walker vd., *Süper İnsan Teknoloji İnsanlığı Yeniden Tanımlıyor*, çev. Su Evren (İstanbul: Siyah Kitap, 2019), 274.

androidlerin değişik modelleri olan yarı robot yarı insan şeklinde insanla bütünleşmiş varlıklar, genetik olarak yükseltilmiş insanlar ve normal insanlardan oluşan sınıfların varlığı göz önünde bulundurulursa transhümanizm ve posthümanizmin edimselleşeceği bir toplumu ve bu toplumun hukuk sahasında ciddi değişim ve dönüşümleri kapsayacağını tahayyül edebiliriz.

Böylesi bir toplumda “Biyolojik zihinlerimizle makine zihinlere adaleti ve etiği öğretmemiz mümkün mü?” sorusu muğlaklığını korumaktadır. Biyoteknoloji uygulamalarındaki hız ve artış, ekonomik ve sosyal eşitsizliklerdeki²² artışla birleşerek post-antropolojik felsefelerin odağı olan yeni insan metaforunun yok edici etkilerinin beraberinde getirdiği krizi derinleştirmekte ve adaletle ilgili problemleri gün yüzüne çıkarmaktadır. Nitekim son yıllarda yasa koyucunun terapötik klonlama,²³ reproduktif klonlama,²⁴ taşıyıcı annelik, ötenazi uygulamalarını yürürlüğe koyması yahut yasaklaması gibi girişimler, hukuk sahasını fazlasıyla meşgul etmektedir. Çünkü biyo-teknolojiler²⁵ “döllenme, embriyo gelişimi, doğum, cinsellik, yaşlanma ve ölüm üzerine etki ederek özne konumundaki kişiyi oluşturan ve bireyselleştirme sürecine dahil olan hayati normlarda saklı koşulları değiştirir.”²⁶ Tüm bu koşullar hukuka sirayet eden kritik mevzular olarak yüzleşmemiz gereken konular arasındadır.

Açıkça belirtmek gerekirse döllenmenin bu derece alt üst oluşu hukuka ve adalete dair ciddi açmazlara sebebiyet vermektedir. Söz gelimi ana rahminde teşhis yöntemi tedaviye yönelik bir amaç taşıdığı için iyi olarak nitelendirilebilirken başka bir durumda kötünün somutlaşması olarak algılanacaktır. Tıpkı Nazi öjenizminde olduğu gibi ırkçı seleksiyona açılan bir kapı olarak görülecektir.²⁷ Sözü edilen söylemler kısaca değerlendirilecek olursa biyolojik seleksiyona insan elinin karışması insanın özüne yapılan

22 Bu hususta Aristoteles’in insanları eşitsizliğin daima istikrarsızlık getireceği konusundaki uyarısını hatırlatmakta yarar vardır. Bk. Timothy Synder, *Tiranlık Üzerine Yirminci Yüzyıldan Yirmi Ders*, çev. Zeynep Enez (İstanbul: Olvido Kitap, 2019), 11.

23 Tedavi amaçlı klonlama. Bk. Seyalioğlu vd., “Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açıdan Yaklaşım”, *Adli Tıp Dergisi* 21/2 (2007).

24 Üretim amaçlı olup tam ve sağ bir insanın üretilmesi hedeflenir. Bk. Seyalioğlu vd., “Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açıdan Yaklaşım”.

25 Lewis’e göre söz konusu bu yeni insani gelişme teknolojileri, insan olmanın ne demek olduğunu denememiz ve anlamamız için bize meydan okuyor. Pragmatizme dayanan bir felsefe olan Postfenomenoloji, insanı geliştirme konularını temel alarak incelemek için çok uygundur. Postfenomenolojiyi insani gelişme tartışmalarına dahil etmek hem transhümanistlerin hem de biyo-muhafazakarların eksikliklerini ele alabilir ve temel sorunları anlama yeteneğimizi geliştirir. Bk. Lewis, “Hello Anthropocene, Goodbye Humanity: Reframing Transhumanism Through Postphenomenology”, *Glimpse* 19 (2018), 80.

26 Dominique Lecourt, *İnsan Post İnsan*, çev. Hande Turan Abadan (Ankara: Epos Yayınları, 2005), 85.

27 Lecourt, *İnsan Post İnsan*, s. 85.

ciddi ve yok edici etkilere sahip bir müdahale olmasının yanı sıra adaletsizliği ve eşitsizliği ortaya çıkaracak durumlar olarak da hukuk biliminde değerlendirilmelidir. Hukukun tarafsız ve bağımsız olduğu yönündeki köklü inanış postmodern düşünceyle birlikte şimdilerde yerini hukukun sorgulanması gerektiğine dair eleştirilere bırakmıştır. Dolayısıyla eşitlik, özgürlük ve insan hakları bünyesindeki hukuki kutsal söylemlerin yapıbozuma uğratılması gerektiğini söylemek mümkündür. Bu durum hukukun ideolojikliği hususu olarak postmodern dönemin tartışmaları arasında yerini almaktadır.

Teknolojik ivmenin artmasıyla birlikte yasaların teknolojiye uyum sağlaması adına değişmesi gerektiği yönünde geniş bir fikir birliği söz konusu edilmekle beraber hukuk tarihinde dili, ırkı, rengi, cinsiyeti, milleti ve dini inancı gibi etmenlerin neden olduğu önyargıların neticesinde verilen kararların adaletsizliğine dair birçok örnek mevcut. Kimliğe ilişkin faktörlerin yapay zekâ algoritmaları sayesinde minimize edilmesiyle verilecek kararlarda adaletin tarafsızlığı sağlanabilecektir.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus hukuki ihtilaflara neden olan kimlik ve farklılık tartışmalarında adaletin tesisinin robohakimler aracılığıyla giderilebileceği bir paradigma değişikliğidir. Söz gelimi insanlar gibi hatalara düşmeyerek tüm kararların aynı yüksek hukuki standardı uygulayabilen yapay zekâ sistemleri olarak robohakimler gündeme gelmektedir. Bu yolla uzun ertelemelerin ve yüksek maliyetlerin neden olduğu hatta kimi zaman adaletsizliklere sebep olan hukuki süreçlerin robohakimler yoluyla otomatikleştirileceği bir dönem dillendirilmektedir. Robohakimlerin bütün insanları yasa önünde eşit yargılamasının mümkün olabileceğinin yanı sıra herkese aynı ve eşit tutumlar sergileyeceği robohakimler, hukukun bütünüyle önyargısız ve şeffaf bir şekilde uygulanabilmesine olanak tanıyacak şekilde programlanacaktır. Böylelikle istenerek ya da istenmeyerek de olsa insani önyargılar (açlık, yorgunluk gibi faktörler) robohakimler aracılığıyla son bulabilecektir. Ayrıca insan hakimlerin önemli bir noksanlığı da vakanın bütün inceliklerini irdeleyecek yeterli zamanlarının olamayışı karşısında robohakimlerin bir yazılımdan çok daha fazlası olmalarından ötürü bütün beklemedeki davaları seri bir biçimde olmasa da eşzamanlı inceleyerek rahatlıkla kopyalanabilir ve dava sürecinde kendine ait bir robohakime sahip olabilir. Kısacası son teknolojikli adli tıp tekniklerinden cinayetlere kadar

pek çok alanda yeterli teknik bilgiyle donatılmış robohakimler, insan hakimlerden çok daha üstün yapıda sınırsız belleğe ve öğrenme kapasitesine sahip olabilecektir.²⁸

Bütün bu gelişmelerin ışığında ifade etmek gerekirse önyargıdan münezzeh, yetkinlikte sınır tanımayan ve şeffaf olan böylesi yazılımlar eşliğinde etkili ve adil bir yargılamanın olabileceğine dair inanç her geçen gün artmakta olup bu durumun kimlik ve farklılık meselesinde adaletin imkânına dair sorgulamalarda da etkili bir güzergâh olacağı yönünde kanaatler mevcut olabilmektedir. Post-antropolojik felsefeler, insanı içinde yaşadığı farklılıklar kapsamında ele alarak insanı insan kılan özelliklerin çeşitliliğiyle onu yorumlayarak öznelere evrensel ortak kimliklerinin artık mümkün olmadığını savunmakta olup çoğulcu kimlik politikalarını yeğlemektedir. Bu açıdan post-antropolojik fikriyatta adalet, farklılıkların eşit temsil edilmesi bakımından çoğulculuk ve çeşitlilik anlayışlarına dayanmaktadır.

2. Bilişsel Melezleşme

Biyolojik melezleşmenin yanı sıra bilişsel melezleşmenin (hibridizasyonun) tartışıldığı önermeler de hem insan doğasına hem de hukuk alanına ilişkin yürütülen tartışmalara farklı bir boyut katmaktadır. Nitekim, "The Extended Mind" (Genişletilmiş Zihin veya Yayılan Zihin) teziyle adından söz ettiren Andy Clark, *Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?* adlı makalesinde kendi bedeninde elektronik olarak hiçbir müdahalenin bulunmadığını, vücudunda silikon çip²⁹, "retinal implant"³⁰, "kohlear implant"³¹ ya da kalp pilinin bulunmadığını hatta gözlük dahi kullanmadığını ne var ki günden güne daha çok siborg haline geldiğini ve sadece kendisinin değil bizlerin de siborglaştığını belirtir.³² Melezleşmenin (hibridizasyonun) oldukça normal olduğunu

28 Max Tegmark, *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*, çev. Ekin Can Göksoy (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019), 142-143.

29 Örneğin, "Silikon beyin çipi" düşünce deneyini ele alacak olursak beyninizdeki nöronların zihinsel kapasitelerinizi (örneğin hafızanızı) bozduğunu ve etkilediğini düşünelim, böylece doktorlar doğal nöronlarınızın bir kısmını silikon çiplerle değiştirmeye başlarlar. Bu silikon yongaları, değiştirdikleri nöronların aynı işlevlerini yerine getirmek için programlanmıştır. "Yapay nöronlar" olarak çalışırlar. Aşırı bir durumda, bu değiştirme işleminin biyolojik beyninizin hiçbir parçası kalmayana kadar devam ettiğini hayal edebiliriz. Filozoflar, bu durum devam ederken zihinsel yaşamınıza ne olacağı hakkında farklı görüşlere sahiptir. Rol fonksiyonistleri, çipler gerçekten değiştirdikleri nöronlarla aynı işlevleri yerine getirdikleri sürece, zihinsel yaşamınızın etkilenmeyeceğini söyler. Bk. Karina Vold, "The What and Where of Mental States: On What is Distinctive about the Extended Mind Thesis", *Minds Online* (Erişim 10 Haziran 2020).

30 Tavuk karası hastalığından ötürü görme duyusunu sonradan yitiren insanların görme seviyesini yükselterek görüş imkânını kısmen sunan biyomedikal bir implant türüdür.

31 İşitme kaybı olanlara sesin modifiye edilerek iletilmesine olanak sağlayan bir nöroprotezdır.

32 Andy Clark, "Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?", *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*, ed. John Brockman (Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2014), 46.

vurgulayan Clark'a göre toplama hesabı yaparken bile kalemler gibi "şeffaf (transparent) teknolojileri" rutin olarak kullanmaktayız ve bu durum biyolojik ve biyolojik olmayan elementlerin kombinasyonlarını değiştirdiğimizin ifadesidir.³³ Clark'ın dikkat çektiği husus bilişsel bir melezleşmeye doğru bir eğilim içinde olduğumuz ve günümüzde bilişsel teknolojilerin kullanımının, erişiminin ve dönüştürücü güçlerinin giderek artmış olmasıdır. İnsanın ne tür araçlara gereksinim duyduğu ve onları kullanma şeklinin zihnimizi dolayısıyla da insan doğasını değiştirdiğini hesaba katacak olursak *extended mind* tezine biraz daha yakından göz atmakta fayda vardır.

Andy Clark ve David Chalmers tarafından yayınlanan "The Extended Mind" (Genişletilmiş Zihin veya Yayılan Zihin) tezi "zihin nerede" sorusuna cevap vermektedir. Genişletilmiş bir zihin ve aktif bir dışsallığı savunmasıyla dikkat çeken bahsi geçen düşünürlerin nezdinde bilişsel süreçler tamamen kafanın içine hapsolmemiştir. Esas savları, dış dünyanın zihnin bir parçası olduğudur.³⁴ Genişletilmiş zihin tezi, insan zihnini oluşturan bilişsel süreçlerin bireyin fiziksel ve sosyokültürel ortamının uygun kısımlarını içerecek şekilde bireyin sınırlarının ötesine ulaşabileceğini iddia eder.

Bu tezin savunucuları, insanın oldukça tanıdık olan zihinsel durumlarının bile kısmen insan kafasının dışında bulunan yapılar ve süreçler tarafından gerçekleştirilebileceğini savunmaktadırlar.³⁵ Öznenin bilişsel süreçleri ve zihinsel durumları kısmen varlıklar (entities) tarafından oluşturulabilir bu varlıklar bilişsel süreçleri yönlendirmede doğru rolü oynadıklarında, öznenin dışındadır.³⁶ Bu bakımdan genişletilmiş zihin tezi (EM), mantalitenin sadece beyinde hatta cildin sınırları içinde yer alması gerekmediği iddiasında bulunur.³⁷ Yani biyolojik olmayan kaynaklar, insan beyninde çalışan süreçlere uygun şekilde bağlanırsa, kendi başlarına gerçekten bilişsel olarak sayılan daha büyük devrelerin parçalarını oluşturabilirler.³⁸

Genişletilmiş zihin tezinin ortaya koymuş olduğu sav kısaca değerlendirilecek olursa, zihnimizin işleyişinin, biyolojik-olmayan dış kaynaklarla iş birliği yapan ve organize etme yeteneğine sahip bir yapıda olduğu görülür. Bu noktada geleceğimizin kapısında duran

33 Lynne Rudder Baker, "Persons and the Extended-Mind Thesis", *Zygon: Journal of Religion and Science*, forthcoming, (Erişim 10 Haziran 2020).

34 Andy Clark vd., "The Extended Mind", *Analysis* 58/1 (1998), 8.

35 Julian Kiverstein vd., *Oxfordbibliographies*, "The Extended Mind Thesis", (Erişim 07 Haziran 2020).

36 David Chalmers, *Extended Cognition and Extended Consciousness* (Erişim 10 Haziran 2020).

37 Baker, "Persons and the Extended-Mind Thesis", 1.

38 Chalmers, *Extended Cognition and Extended Consciousness*, 3.

“tekillik” (singularity) kuramını vurgulamakta fayda vardır. Teknolojik tekillik (singularity): Gelecekte yapay zekânın insan zekâsının ötesine geçerek medeniyeti ve insan doğasını radikal bir biçimde değiştireceğine inanılan hipotezsel nokta olarak tanımlanmaktadır.³⁹ Biyoteknoloji, süper uzun ömürlülüğe ulaşmanın yanı sıra, kendimizi “post-human” olma noktasına kadar geliştirmemize de yardımcı olabilir ve bu da daha sonra tekilliğe yol açabilir.⁴⁰

Bizlerin donuk makinelerden, insani niteliklere sahip fakat insandan daha kusursuz makinelere geçiş aşamasında bulunduğumuzu ve tekillik evresinin ilk aşamalarında bulunduğumuzu bildiren Kurzweil, içinde bulunduğumuz yüzyılın ilk yarısında oluşturulacak biyolojik olmayan bir zekânın⁴¹ zamanımızdaki insan zekâsını aşarak ondan bir milyar kat daha güçlü olacağını haber verir. Dünyasını kusursuzlaştırmak adına “insanın yapması gereken son icat, yapacağı ilk üstün zekâlı makinedir” ve bu zekâ insan zekâsının tamamından bir milyar kat daha güçlü olacaktır ve daha sonra her şeyi bu üstün zekânın kendisi yapabilecektir.⁴² Bu durumla birlikte hem gerçekten köklü hem de insanın yeteneklerinde temel ve şiddetli bir dönüşümü temsil edecek bir değişim olacaktır. İnsanlığımızı değil biyolojimizi aşacağımızı söyleyen Kurzweil, tekilliğin “biyolojik düşüncemiz ve varlığımız ile teknolojimizin birleşmesinin” zirve noktasını temsil edeceğini yine “insani olan ile biyolojik köklerimizden ötesine” varan bir dünyayla sonuçlanacağını vurgular.

Bedenin doğaya bağımlı sınırlılığın kurtularak kusursuzlaşma sürecinde üstün bir yapay zekâ üretebildiği takdirde dünyanın da çok kısa sürede bildiğimiz dünya olmaktan çıkabileceğine dikkat çeken Kurzweil’in sözünü ettiği bu dönemin *post-human* açısından esas karakteristiği, hayatının neredeyse tüm evrelerine uzanan bir değişim ve dönüşümü yansıtması ve yaşama anlam yüklediğimiz kavramları da kapsayan bir yapı sergilemesidir. Dolayısıyla Kurzweil gibi transhümanistlere göre tekillik (singularity) döneminde değişim dinamiklerini net bir biçimde gözlemlemenin mümkün olduğu kavramlardan biri de kuşkusuz adalet kavramıdır.

Kurzweil’e göre singularity sürecinde hukuk sisteminin ve buna bağlı politikaların da ekseriyetle eksik kalan yönlerini gidermeleri gerekecektir. “İnsanın bilinç sahibi bir canlı

39 Amnon H. Eden vd. *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment* (Dordrecht: Springer, 2012), 1-2.

40 Abukar, *Transhumanism: Biotechnology and its Role in the Singularity*.

41 Yeni kusursuz makineler üreterek insan dünyasını kusursuzlaştırabilecek olan bir üstün zekâ.

42 Ray Kurzweil, *İnsanlık 2.0*, çev. Mine Şengel (İstanbul: Alfa Yayınları, 2018), 22-23.

olmasına dayandırılan pek çok hukuk ilkesine istinaden ilk hukuki talep 2003 yılında, bilinç sahibi olduğu iddia edilen bir bilgisayarın fişinin çekilmesini engellemek için talepte bulunulmasıyla tartışmaya açılmıştır.”⁴³ Bu örnekten de anlaşılacağı üzere hukuk ilkeleri ve hak taleplerinin muhatabı olan aktörler insan özneleri olmayıp yapay zekâ sahibi bilgisayarlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz bu durum insanı eşsiz kılan ve sadece kendisine mahsus olduğu sanılan hak taleplerinin artık insan dışı aktörleri de kapsadığının açık bir ifadesidir.

Dolayısıyla genişletilmiş zihin teziyle birlikte tekil kuramı da Descartes’in öne sürdüğü zihin-beden ayırımının aksine zihin-beden iş birliği olarak okunabilir ve biyolojik olmayan kaynakların varlığı da hesaba katılarak insan beyninin rolü bu perspektiften yorumlanabilir. Her ne kadar beynin rolü özel ve önemli olsa da her şeyin beyinle sınırlı olmadığını savunan her iki düşünce de esasında beynin biyolojik sınırlarının ötesine vurgu yapar. Ayrıca söz konusu durum beyin-dışı araçları da hesaba katarak biyolojik sınırları geçebileceğini göstermesi bakımından modern insanın aklıyla yani salt beyniyle erişmiş olduğu ayrıcalıklı ve her şeyin efendisi olma konumunu basite indirgeyen bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Bütün bunları bir araya getirdiğimizde diyebiliriz ki büyük bilimsel gelişmelerin meydana geldiği içinde bulunduğumuz zaman diliminde düşünürlerin, antropologların ve eleştirmenlerin yürüttüğü entelektüel tartışmaların odağında yer alan post-human’ın alacağı bu yeni biçimin herhangi bir hukuki ihtilafta ne şekilde muhatap alınacağı hususu, hukuk alanında ciddi değişim ve dönüşümlerin yaşanacağını habercisi niteliğindedir. Söz gelimi bir faciaya neden olabilecek herhangi bir durum karşısında hukuki öznenin insan değil bir robot ya da yapay zekâ olması durumunda yargılama nasıl gerçekleşecektir, cezai işlem uygulanacak mıdır? Uygulanacaksa nasıl uygulanacaktır, bu kapsamda ihtiyaç ve talepler nasıl değerlendirilecektir? İnsan yaşamının yeni pratikleri olarak zuhur eden ve bilimin telkin ettiği ölüm-yaşam, insan bedeni, döllenme, soy zinciri gibi temellere dayanan yeni kavramları hukuken kabul edecek miyiz? Tüm bunlara ilişkin zihinlerde oluşan soru işaretleri nasıl giderilecektir? Görüldüğü üzere bu durumun hukuka ve adalete yansımalarının nasıl olacağı merak konusu olmakla beraber robotun yargılanmasına dair

43 Ezgi Ece Çelik, “Antroposen ve Posthuman İnsan Çağında İnsan Sonrası Olmak”, *Cogito: İnsan Sonrası* 95-96, 151.

akla gelen ilk cezai işlem türü fişinin çekilmesi gibi basit bir ceza yöntemi olabilmektedir. Böylesi bir durumda adaletin gerçekleşmiş olup olmayacağı muğlaklığını korumaktadır.

Özellikle belirtilmelidir ki kimi zaman tehdit ve güç odağı haline gelebilen teknoloji ve ilaç şirketleri, hükümetler ve uluslararası güç unsurları bilimi ve tekniği çıkarları adına kullanırken oluşan tahakkümle ve müdahalelerle gerçekleşen durum insanı insan yapan etkenlerin de ortadan kalmasına neden olmaktadır. Bunun en bariz örneği geçmişte büyük bir kıyımaya neden olan Hiroşima'ya atılan atom bombasıdır. Günümüzde ise Orta Doğu'da ve Afrika'da gözlenen iç savaşların ve gerilimlerin esasında hem silah sektörüne hem de bunun üretimini yapan ülkelerin piyasa ekonomilerine büyük kazanç sağladığı gerçeğini göz önünde bulunduracak olursak bu durumun insan haklarını ne derece ihlal ettiği ortadadır. Dolayısıyla bugün insan hayatını kolaylaştırmak adına kullanılan ve üretilen robotik varlıkların gelecekte hükümetler arasındaki güç yarışında insani kıyımaya neden olacak silahlara dönüşüp dönüşmeyeceği de tartışmalı bir konudur. Özellikle belirtilmelidir ki bugün kullandığımız ulaşım, iletişim, elektronik veya nükleer alanda karşılaşılan birçok yeni teknolojik gelişmenin temel motivasyonu militarize olan savaş ekonomisidir.⁴⁴

Bilimin ve tekniğin egemenci tutumunun gücü elinde bulundurmasını ve insan doğasına ciddi zararlar vermesini siborg veya robot teknolojisi açısından ele alacak olursak türlerin senteziyle beraber insan ırkının evirildiği bu kritik nokta insan doğasının geleceği adına pek de umut verici görülmemektedir. Savaş teknolojilerinin biyolojik silahları da hegemonyasına alması gücüne güç katarken olup biten hadiseler bilginin güçle buluşmasının en büyük resmini ortaya koymaktadır. Nitekim son yıllarda bugüne kadar kutsal görülen hukuksal kavramların uluslararası arenada yaşanmış olan hadiseler karşısında geçerli olmadıklarını gözlemlemek mümkündür. Dolayısıyla hukukun sadece bir güç ilişkisi olarak algılanıp algılanmayacağı hususu tartışılmakta olup söz konusu tüm bu hadiselerin (Hiroşima'ya atılan atom bombası, Holokost, Filistin meselesi, Suriye iç savaşı gibi) güç ilişkileri ile yakından bağını görmemek mümkün değildir. Bu noktada Arendt'in söylemlerine kulak verecek olursak hükümetlerin; yurttaşların bütün hayatı üzerinde egemen güç haline geldiği, kısacası totaliter oldukları her durumda hiçbir geleneksel yararçı hukuk, ahlak ya da sağduyu kategorisinin artık onların eylem dizilerini kabullenmemize, yargılamamıza veya öngörmemize yardımda bulunmadığı ve diğer değer sistemlerinden

44 Örneğin; mikrodalga fırınlar, dronlar, radar teknolojileri, internet vs.

tamamen ayrı bir değerler sistemine göre işlemeye başladıkları söylenebilir.⁴⁵ Dolayısıyla tüm bu yıkıcı durumların ekonomiyle ve kazançla olan bağının gün gibi ortada olduğu tartışmaya açılabilir.

3. İnsan Özünün Tahribi ve Hukuk

Nietzsche tarafından ilan edilen Tanrı'nın ölümü ve sonrasında tutulan yas yerini insanın ölümüne bırakırken ölen insan figürü de yerini günümüzün post-human'ına bırakmaktadır. Sibernetik organizmalar (siborglar), robotlar, yapay insanlar, ceninler, "insan-hayvan kimeraları"⁴⁶, tasarım bebekler, klonlar, "replikanlar" gibi kurgusal varlıklar hatta sürekli bitkisel hayatta olanların bile tam manasıyla insan olup olmadıkları şeklinde gündemde olan sorular ve bu sorularla bağlantılı olarak ele alınan yeni insan tanımları yeni hukuki tartışmalara ve hak arayışlarına zemin hazırlayacağına benziyor.

Bitki ve hayvanları ilgilendiren biyoteknolojinin çeşitli yönleri dikkate alınacak olursa bu alandaki biyoteknolojik faaliyetlerin biyosferin bütünlüğü ve tüm ekosistem üzerinde hem olumlu hem de olumsuz olarak gerçek etkisinin olduğu gerçeğini inkâr etmek mümkün değildir. Bütün bunlar bilimsel, teknolojik, etik, çevresel, politik, dini, kültürel, sosyal ve ekonomik açıdan önemli konulardır.⁴⁷ Odaklanması gereken esas husus bilimsel bilgi ve teknolojinin biyo-dünyaya, insan varoluşunun alanına özel bir dikkat gösterilerek uygulanmasıdır.

Biyoteknoloji konusundaki çalışmalardan elde edilen sonuçlar, insanlığın ortak yararı için kullanılabileceği gibi gücün menfaati doğrultusunda insan özünü tehdit edecek şekilde kişiye, zamana, var olduğu mekân ve coğrafyaya göre kötücül bir güce de dönüşebilir. Bir başka anlatımla bilim ve ticaret ortaklığının egemen olması gibi bir durumda bilimin ekonomi ve politikayla karşılıklı etkileşim halinde olmasının oluşturacağı gücün niteliği oldukça önemlidir. Çünkü günümüzde bilim, araştırma ve şirket menfaatleri iç içe geçmiş durumdadır.

45 Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 3*, çev. İsmail Serin (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 283-284.

46 Kimera biyoteknolojisi tartışmalı olduğu kadar önemli bir konudur. Bilim adamları, embriyonik hücreleri bir türden başka bir türün hücrelerine çeşitli tekniklerle çeşitli gelişim aşamalarında sokarak kimeralar yaratabilirler. Varlık geliştikçe, hücreler birbirine bağlanır ve birlikte büyür. Bilim adamları ayrıca bir hayvandan diğerine dokuları cerrahi olarak aşılıyarak kimeralar da oluşturabilirler. Örneğin, birçok güncel deney, insan beyin hücrelerinin farelere veya diğer primatlara yerleştirilmesini içerir. Bk. Michael Etim, "Human Existence, Biotechnology and the Challenges of Transhumanism", *The International Journal of Engineering and Science* 10/2 (2021), 77-84.

47 Michael Etim, "Human Existence, Biotechnology and the Challenges of Transhumanism".

Tıbbi uygulamalarla laboratuvar ortamında insan ve diğer türlerin dölleniş yoluyla insan yararı için organ üretiminin hukuki ve ahlaki boyutları elbette tartışılmaktadır ancak insan yararına dahi olsa bu tür müdahalelerin ve uygulamaların insan özünü tahrip edeceği de açıktır. Söz gelimi, organ bekleyen hastalara uygun organ üretilmesi ya da tedavisi mümkün olmayan hastalıkların şifresinin çözülmesi bahsi geçen müdahalelerin olumlu tarafını yansıtırken, öjenizm hareketi gibi telafisi mümkün olmayan politik tehlikeler ise olumsuz tarafını yansıtmaktadır. Bu uygulamaların ya da müdahalelerin sınırları, hukukun gücün yanında olup olmamasına ya da müdahalenin etik ve ahlaki boyutunu dikkate alarak göstereceği tavra göre şekillenecektir.

Bu hususta insan bilimlerine eleştiride bulunan Supiot'un söylemleri oldukça etkileyicidir. Supiot'a göre,

İnsan bilimleri, kesin bilimleri taklit ettikleri ve insanı açıklanabilir ve programlanabilir bir nesneye indirgedikleri andan itibaren Batı dogmatizminin kalıntılarından, aydınlatması gereken soruları bilakis ortadan kaldıran, çözülme yolundaki bir bilimsel düşüncenin zavallı izlerinden başka bir şey değildirler. Bunların, beşerî toplumlarını mekanikten ya da biyolojiden ödünç alınan modellere sokmaya çalışmaları boşunadır. Biyolojik organizma kendi normunu kendinde bulurken beşerî toplumunu var eden ve bize bu toplumda bir yerimiz olduğuna dair güvence veren norm dışarda aranmalıdır.⁴⁸

Bu düşünceden hareketle belirtilmelidir ki insan doğasını ya da özünü kısacası geleneksel insanın ekosistem içindeki konumunu basit bir zeminde değerlendirmekten sakınmamız gerektiğine yönelik söylemlerin sıklıkla dillendirildiği post-antropolojik felsefelerde, insanın zekâsından dolayı sahip olduğu iktidarın neden olduğu yıkımlara ilişkin yoğun eleştiriler söz konusudur. Bu durumda uzlaşmaya varılan nokta insanın biçimlenebilir ve değişen bir varlık olduğu olgusudur.

Tüm bunların işaret ettiği üzere "teknolojinin önce bizi insan kılan şeyleri azaltması, sonra da yok etmesi"⁴⁹ gibi adalet de insani vasıflardan olan vicdan vasfını yitirme tehlikesi taşıyor olabilir. Söz gelimi herhangi bir hukuki uyuşmazlık sürecinde, çözüme ilişkin yazılı kuralların eksik kaldığı durumlarda hâkim ilgili yasal boşluğu vicdani kanıya göre doldurma hak ve yetkisine sahiptir. Buna mukabil, vicdandan münezze insan yapımı robotların benzeri bir hukuki uyuşmazlıkta vereceği hükmün, adaleti ne derece

48 Alain Supiot, *Homo Juridicus-Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Bilge Açımız (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 14.

49 Gerd Leonhard, *Teknolojiye Karşı İnsanlık İnsan ile Makinenin Yaklaşan Çatışması* (İstanbul: Siyah Kitap, 2018), 44.

gözetebileceği ya da hakkaniyetli bir karar olup olmayacağı hususu, post-antropolojik felsefelerde sorgulanması gereken ciddi bir sorun olarak belirir. Bu doğrultuda salt kuralların, adaleti ne derece gerçekleştirdiği de sorgulanmalıdır. Vicdani kanaat, hukuk kurallarına eşlik ettiğinde adaletin tesisi çok daha sağlıklı olacaktır. Böylelikle vicdani kanaat ile adalet arasındaki girift bağın varlığı bir kez daha kendini hissettirmektedir.

Bahsi geçen değerlendirmelerin ışığında belirtilmelidir ki genetik mühendisliği gibi alanlarda ortaya çıkan gelişmelerin hayal gücümüzü zorladığı ortadadır. Ancak tüm bunlardan elde edilen bilgilerin hepsi bizim kim veya ne olduğumuza yani insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkin temel varsayımları kökten sarsmaktadır. İnsanı bir hayvanla veya bir makine ile özdeşleştirmek ve onu tamamen dışsal belirleyicilerle açıklamak insanın sonunu getirmekten başka bir şey değildir. Dahası insanın değersizleşmesi gibi doğa da değersizleşmekte ve biyolojik çeşitliliğin de sonu gelmektedir. Öyle ki bu husus canlıların meta olarak görülmesinin bir ifadesi olan Kartezyen yaklaşımın halen egemenliğini sürdürdüğünün izleri olarak da yorumlanabilir. “Bugün hukuk öznesini saf dışı bırakmaya çalışanlar insan varlığını basit bir hesap unsuru olarak ele almayı ve ona hayvan gibi ya da saf bir soyutlama gibi (ki ikisi de aynı kapıya çıkar) davranmayı hedeflemektedir.”⁵⁰

Biyoteknoloji Yüzyılı adlı çalışmasında Jeremy Rifkin’in dünyanın tüm sorunlarını biyoteknoloji ile çözüme hayalinin esasında bir kâbusu barındırdığı⁵¹ söylemini dikkate almakta yarar vardır. İnsan yaşamını iyileştirmesi beklenen ürünleri üretmek için biyolojik süreçlerin, organizmaların veya sistemlerin kullanılması olarak adlandırılan biyoteknoloji her ne kadar insan yaşamını iyileştirmek için yararlı uygulamaları içeriyor olsa da “Janus yüzlü”⁵² olarak tanımlanmıştır. Bu onun iki yönlü olduğu anlamına gelir. Bir yandan, teknoloji yoluyla DNA'nın değiştirilmesiyle genlerin bir organizmadan diğerine taşınabilmesi söz konusu iken öte yandan, sonuçları test edilmemiş ve dikkatle karşılanması gereken nispeten yeni tekniklerin de gerektiği söz konusudur.⁵³ Dolayısıyla hukuktan beklenen sorunları tartışmayı sona erdirmesinin yanı sıra bazı kriterler belirleyerek böylesi hassas konularda çözüm üretmesidir.⁵⁴ Bu noktada belirtmek gerekir ki çalışmamız olası

50 Supiot, *Homo Juridicus-Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*, 12.

51 Jeremy Rifkin, *Biyoteknoloji Yüzyılı*, çev. Celal Kapkın (İstanbul: Evrim Yayınevi, 1998), 16.

52 Janus, bir yüzü sağa diğer yüzü sola bakan iki yüzlü Roma tanrısıdır. Bk. Emet Gürel - Canan Muter, *Psikomitoloji Terimleri: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması* (Erişim 01 Mayıs 2021).

53 Saurabh Bhatia, “History, scope and development of biotechnology”, *Introduction to Pharmaceutical Biotechnology, Volume 1, Basic techniques and concepts* (Erişim 01 Mayıs 2021).

54 Hürol Çankaya, *Devlet ve Tabiat Biyoteknoloji Çağında İnsan Hakları* (İstanbul: Sav Yayınları, 2012), 389.

tehlikelere dikkat çekerek insan türünü tehdit eden sorunları hukuk ve adalet bağlamında gündeme almayı amaçlıyor olduğundan biyoteknoloji uygulamalarının (besin zincirinin bozulması, biyolojik silah yapımı, yanlış aşılama ve gübreleme, tarım ilaçlarının biyolojik silah olarak kullanımı vs.) olası zararlarının insanlık ve ekosistem üzerindeki etkilerini hukuki ve etik zeminde dikkatle tartışılmasında fayda vardır. Biyoteknolojiler karşısında saptanabilecek endişenin olası motiflerini özetle sunacak olursak bazı transhümanizm eleştirmenleri, daha güçlü teknolojinin tıpkı çevresel sorunlarda gözlemlendiği gibi dünyaya zarar verebileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca sosyal refahın da zarar görmesinden endişe duyan eleştirmenler, teknolojik işsizlik veya artan mali eşitsizlikler gibi ciddi problemlere de dikkat çekmektedirler.

Sonuç

Yeni alternatif terimlerin doğmakta olduğu bu paradigma değişikliğini uygarlığımızdaki insanın yalnızca teorik değil aynı zamanda pratik yok oluşu olarak da okuyabiliriz. Aktüel meselelerin odağında bulunan biyoteknoloji uygulamalarının gerek insan doğasına gerekse adalete yönelik tavrı üzerinden temellenen argümanları ontolojik boyutlarıyla irdelemeye çalıştığımız bu çalışmamızın ana savı, insana dair tasavvurların ve adalet kavramının gerçekten değiştiği ve bu değişimin hukuk bilimine de doğrudan ve dolaylı olarak yansıdığıdır.

Sonuç olarak belirtmelidir ki insanlık kendisini adeta öz varlığından dışlama noktasına gelmektedir. Çünkü biyoteknoloji uygulamaları bize doğamızın bozulamaz temelleri olarak algıladığımız ve kabullendiğimiz şeyi değişikliğe uğratma imkânı sunmaktadır. Bütün bunları bir araya getirdiğimizde hem biyoloji hem de teknoloji arasında gerçekleşen evrimsel etkileşim örüntüsünün ve teknolojik motivasyonun bizleri getirdiği nokta güçle özdeşleşmiş durumdadır. Doğacak kuşakların ve gelecek insanlığın insanca yaşaması ve adaletin anlam bütünlüğünün zedelenmemesi için bilim ve teknoloji etkinliği hukuk dünyasındaki gereksinimlere ve etik değerlere uygunluk ve kabul edilebilirlik açısından gözden geçirilmelidir.

Post-human'ın adalet anlayışının nasıl boyut değiştirdiğine ilişkin anlam arayışına katkı sunmayı amaç edinen bu çalışma çağımızda adaletin ne'liğini söylemese dahi adaletsizliğin ne olabileceğine işaret etmektedir. İnsanlığı yok etme potansiyeli taşıyan "bilim-teknoloji-biyoloji" odaklı meselelere yer verdiğimiz bu çalışmada mesele sadece

siborg veya robotların insanlar üzerinde kuracakları bir hakimiyet meselesi olmayıp gücün hangi amaçlarla kullanılacağı, adil, etik ve meşru bir zeminde inşa edilip edilmeyeceği meselesidir.

Çağdaş dönemde beliren sorunlar adalet kavramını doğrudan etkileyebilmektedir. Bu bakımdan yeni koşullara elverişli, yeni yaşam kiplerinin icat edeceği insan, mevcut form ve düzenden ayrılmaya başladığı an adalet anlayışı da sekteye uğrayabilmektedir. Kanaatimizce posthuman için yaşamsal olması gereken esas parametre, kendine ve dünyaya bir anlam katmak ve anlamsızlık içinde boğulmamak adına etiği ve adalet duygusunu yani insani değerleri görmezden gelmemesidir. Bunu sağladığı müddetçe varlığını koruyabilir ve varoluşuna bir anlam kazandırabilir.

Daha kapsamlı ifade etmek gerekirse, yeniden icat etmek durumunda kaldığımız yaşam pratiklerinden biri olan hukuk bilimi yapay zekâ ve yapay yaşamla ilgili tutumunu geliştirmelidir. Yaşamı şimdilik dolaylı olarak kapsamış gibi gözükse de biyoteknoloji tüm değerleri sarsmakla kalmamakta, aynı zamanda insan haklarının problemleri alanlarına yenilerini de eklemekte ve durum hukuk alanına da sirayet etmektedir. Bu nedenle iktisadi temel üzerinde varlığını konumlandıran biyoteknoloji uygulamaları sadece insanı değil tüm canlıları değiştirme potansiyeline sahip olduğu için bu uygulamalara yönelik temkini elden bırakmamak gerekir.

Kaynakça

- Abukar, Shayma. *Transhumanism: Biotechnology and its Role in the Singularity*. Erişim 25 Nisan 2021. <https://www.ukessays.com/essays/sciences/transhumanism-biotechnology-role-3163.php>
- Arendt, Hannah. *Totalitarizmin Kaynakları* 3. çev. İsmail Serin. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Baker, Lynne Rudder. *Persons and the Extended-Mind Thesis*, *Zygon: Journal of Religion and Science*, forthcoming. Erişim 10 Haziran 2020. <http://people.umass.edu/~lrb/files/bak09perM.pdf>
- Batukan, Can. *Robo-tizm Robot, Android, Sayborg ve Yapay Zekâda Ruh Üzerine*. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2017.
- Bhatia, Saurabh. "History, scope and development of biotechnology". *Introduction to Pharmaceutical Biotechnology, Volume 1, Basic techniques and concepts*. Erişim 01 Mayıs 2021. <https://iopscience.iop.org/chapter/978-0-7503-1299-8/bk978-0-7503-1299-8ch1.pdf>
- Braidotti, Rosi. "Feminist Post-Postmodernizmin Eleştirel Bir Kartografyası". *Cogito, Feminizm* 58 (2009).
- Braman, Sandra. "Defining Information Policy". *Journal of Information Policy* 1, (2011), 1-5.
- Braman, Sandra. "Posthuman Law: Information Policy and the Machinic World". *First Monday*. Erişim 7 Nisan 2017. <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/1011/932>
- Chalmers, David. *Extended Cognition and Extended Consciousness*. Erişim 10 Haziran 2020. <http://consc.net/papers/excexc.pdf>
- Childers J. ve G. Hentzi (ed.). *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Clark, Andy. "Doğuştan Yarı İnsan Yarı Makine Canlılar mıyız?". *Yeni Hümanistler İnsandan Evrene Son Bilimsel Tartışmalar*. ed. John Brockman. 46-54. Ankara: Tübitak Popüler Bilim Kitapları, 2014.
- Clark, Andy. vd. "The Extended Mind". *Analysis* 58/ 1 (1998), 7-19.
- Cyborg Foundation. Erişim 28 Nisan 2021. <https://www.cyborgfoundation.com>
- Çankaya, Hürol. *Devlet ve Tabiat Biyoteknoloji Çağında İnsan Hakları*. İstanbul: Sav Yayınları, 2012.
- Çapar, Bengü. "Bilgi Politikası". *IFLA 1995'e doğru Türk Kütüphaneciliği Sempozyumu ve I. Türk Kütüphaneciler Derneği Genel Konferansı Bildirileri*, (1997), 16-20.
- Çeçen, Anıl. *Adalet Kavramı*. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1993.
- Çelik, Ezgi Ece. "Antroposen ve Posthuman İnsan Çağında İnsan Sonrası Olmak". *Cogito: İnsan Sonrası* 95-96, 2019.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsan ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Eden, Amnon H. vd. (ed.). *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Etim, Michael. "Human Existence, Biotechnology and the Challenges of Transhumanism". *The International Journal of Engineering and Science* 10/2 (2021). 77-84.
- Foster, John Bellamy. *Emperyalizmin Yeniden Keşfi*. çev. Çiğdem Çıdamlı. İstanbul: Devin Yayıncılık, 2005.
- Future Fandom. "Transhumanism Criticisms". Erişim 28 Nisan 2021. https://future.fandom.com/wiki/Transhumanism_Criticisms

- Gürel, Emet vd. *Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması*. Erişim 01 Mayıs 2021, <https://web.archive.org/web/20170502125147/https://earsiv.anadolu.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/11421/408/448301.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Haraway, Donna. *A Cyborg Manifesto Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2016.
- Haraway, Donna. *Başka Yer*. çev. Güçsal Pular. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.
- Kiverstein, Julian vd. *Oxfordbibliographies*. "The Extended Mind Thesis". Erişim 07 Haziran 2020. <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0099.xml>
- Kurzweil, Ray. *İnsanlık 2.0*. çev. Mine Şengel. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018.
- Lecourt, Dominique. *İnsan Post İnsan*. çev. Hande Turan Abadan. Ankara: Epos Yayınları, 2005.
- Leonhard, Gerd. *Teknolojiye Karşı İnsanlık İnsan ile Makinenin Yaklaşan Çatışması*. çev. Cihan Akkartal-İlker Akkartal. İstanbul: Siyah Kitap, 2018.
- Lewis, Richard S. "Hello Anthropocene, Goodbye Humanity: Reframing Transhumanism Through Postphenomenology". *Glimpse 19* (2018), 79-87.
- More, Max. "Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy". *Extropy*. Erişim 25 Nisan 2021. <http://fennetic.net/irc/extropy/ext6.pdf>
- Posthumanism. Oxford Dictionary. Erişim 25 Nisan 2021. <https://www.lexico.com/definition/posthumanism>
- Rifkin, Jeremy. *Biyoteknoloji Yüzyılı*. çev. Celal Kapkın. İstanbul: Evrim Yayınevi, 1998.
- Seyalioğlu, İ. vd. "Klonlamaya Genetik, Etik ve Hukuksal Açından Yaklaşım". *Adli Tıp Dergisi* 21/2 (2007), 31-45.
- Stiegler, Bernard. "Antroposenden Çıkmak". *Cogito: Yerküre Krizi, Dönüşen İnsan* 93 (2019).
- Supiot, Alain. *Homo Juridicus-Hukukun Antropolojik İşlevi Üzerine Bir Deneme*. çev. Bilge Açımız. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Synder, Timothy. *Tiranlık Üzerine Yirminci Yüzyıldan Yirmi Ders*. çev. Zeynep Enez. İstanbul: Olvido Kitap, 2019.
- Tegmark, Max. *Yaşam 3.0 Yapay Zekâ Çağında İnsan Olmak*. çev. Ekin Can Göksoy. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2019.
- Transhumanism. Oxford Dictionary. Erişim 25 Nisan 2021. <https://www.lexico.com/definition/transhumanism>
- Val, Jaime del - Stefan Lorenz Sorgner. *A Metahumanist Manifesto*. Erişim 25 Nisan 2021. <https://metabody.eu/wp-content/uploads/2016/02/A-METAHUMANIST-MANIFESTO.pdf>
- Vold, Karina. "The What And Where Of Mental States: On What is Distinctive about the Extended Mind Thesis". *Minds Online*. Erişim 10 Haziran 2020. <https://mindsonline.philosophyofbrains.com/2016/2016-2/the-what-and-where-of-mental-states-on-what-is-distinctive-about-the-extended-mind-thesis/>
- Walker, Andy vd. *Süper İnsan Teknoloji İnsanlığı Yeniden Tanımlıyor*. çev. Su Evren, İstanbul: Siyah Kitap, 2019.

Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi
Analysis of Contemporary Islamic Lawyers' Views on the Legitimacy of Cryptocurrencies

Nuri KAHVECİ

Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Professor, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Kahramanmaraş, Turkey
nurikahveci@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0114-1481>

Yahya BİLGİNER

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Institute of Social Sciences
Kahramanmaraş, Turkey
yahyabilginer@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4724-5684>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 257-285

Atıf / Cite as: Kahveci, Nuri — Bilginer, Yahya. "Çağdaş İslâm Hukukçularının Kripto Paraların Meşruiyetine Dair Görüşlerinin Analizi [*Analysis of Contemporary Islamic Lawyers' Views on the Legitimacy of Cryptocurrencies*]". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty 26 (June 2021), 257-285. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.894874>

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).

Özet

Günümüzde teknolojinin hızla gelişmesi ve yaygınlaşması birçok yenilikleri de beraberinde getirmiştir. Bilişim teknolojisindeki ve internet ağındaki gelişmeler yanında yazılım mühendisliği, merkeziyetsiz oluşumlar, blockchain teknolojisi ve kripto para sistemindeki ilerlemeler, ulusal ve uluslararası alanda çok büyük ilgi görmektedir. Geleneksel ödeme sistemlerine alternatif olarak ortaya çıkan kripto paralar, teknolojinin finansal sistemlere entegre edilmesiyle de baş döndürücü bir ivme kazanmıştır. Ancak merkeziyetsiz bir özelliğe sahip olan kripto paraların güvenliği kriptografik sistemlerle sağlanmasına rağmen bazı devletler bu sistemin işleyişini güvenli bulmayarak bu paraların risklerine karşı kullanıcılarını korumaya yönelik yasal düzenlemeler yapmaktadır. Bunun yanında harcamaların kripto paralar ile gerçekleştirilmesinin yaygınlaşmasıyla birlikte klasik ödeme yöntemlerinin etkisinin azalacağı tezi de ileri sürülmektedir. Makalede bu bağlama ışık tutacak şekilde öncelikle para kavramı, işlevleri ve paranın tarihi gelişim süreci açıklandıktan sonra önemli bir kavram olarak kripto paranın ne olduğu, iktisadî fonksiyonları üzerinde durulacak, bilhassa çağdaş İslâm hukukçularının kripto paraların meşruiyetine dair görüşlerinin analizi yapılacaktır. Ayrıca çalışmada kripto paraların riziko düzeyi, tedavül imkânı ve devletlerin yaptığı yasal düzenlemeler, özellikle de Türkiye'deki en son yapılan mevzuat değişiklikleri ortaya konulacaktır. Günümüzde kripto paraların hâlihazırda bir borsası oluşmuş durumdadır. Kripto para birimlerinin günlük kullanımında, ekonomideki geleneksel paranın rolünü yerine getirebilmektedir. Kripto paralar, e-ticaret işlemlerinin hız kazanmasıyla beraber kullanımı yaygınlık kazanmış, dağıtılmış serbest uçlu şifreli, dijital bir değere sahip, evrensel bir ağda işlem görebilecek bir potansiyele ulaşmıştır. Bundan dolayı para tanımına uyan özdeş yönleri bulunmaktadır. Her ne kadar durum böyle olsa da kripto paraların şu anki mevcut haliyle ilgili İslâm hukuku açısından tartışmalar sürmektedir. İslâm hukukçuları, karşılıklı borç doğuran işlemlerde “belirsizlik, aldatma, hile, bilgisizlik ve faiz” gibi durumların bulunmaması gerektiğini vurgulayarak bunları içeren akitlerin sahih olmadığını söylemişlerdir. Aynı şekilde parasal işlemlerde hukuk normlarının zorunlu kıldığı malın tedavülde olması, yapılan işlemin belirli ya da belirlenebilir olması gibi önemli gayelerin meydana gelmesine de dikkat çekmişlerdir. Bu doğrultuda kripto parayla yapılan işlemlerin ve sözleşmelerin de öncelikle hukukun gayelerine ve akdin lüzum şartlarına uygun olması gerekir. Kripto paraların, fıkhen meşruiyetine yönelik doğru bir sonuca varmak için çağımızın gerçekleriyle de yüzleşmemiz kaçınılmaz olacaktır. İçinde bulunduğumuz zamanda kripto para borsalarında, risklerine rağmen çok geniş bir ağda, çok yüksek hacimlere ulaşan miktarlarda finansal işlemler yapılmaktadır. Fiziksel varlığa sahip olan paralar, nasıl ki tedavülde kullanılıyorsa bu paralarda servet biriktirme aracı olarak ya da para transfer işlemlerinde kullanılmasında fıkhen bir sakınca bulunmamaktadır. Aynı şekilde kripto para madenciliği de fıkhen yasaklanmamıştır. Ancak manipülasyon yapmak ve spekülasyon amacıyla kullanmak yasaklanmıştır. Zaten kripto paralar için mevcut riskler ve tedirginlikler, geleneksel paralar içinde söz konusudur. Önemli olan kripto para ve diğer para türlerinin nasıl ve hangi amaçla kullanıldığıdır. Kripto parayı ister para ister mal veya menfaat, isterse de finansal varlık olarak kabul edelim, geleneksel paralarda olduğu gibi bu paralar fıkhen yasaklanmadığından, risklerinin bertaraf edilmesi ve toplum tarafından tedavül aracı ve kıymet ölçü birimi olarak kabul edilmesi durumunda, aynen kâğıt paralar gibi para olma vasfına kavuşacağını ve paranın bütün işlevlerini yerine getirebileceklerini söyleyebiliriz.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Para, Kripto Para, Blockchain Teknolojisi, Bitcoin.

Summary

Today, the rapid development and widespread use of technology has brought many innovations. In addition to the developments in information technology and internet network, software engineering, decentralized formations, blockchain technology and advances in the cryptocurrency system attract great attention in the national and international arena. Cryptocurrencies, which emerged as an alternative to traditional payment systems, have gained a dizzying momentum with the integration of technology into financial systems. However, although the security of cryptocurrencies, which have a decentralized feature, is ensured by cryptographic systems, some governments do not find the operation of this system safe and make legal regulations to protect their users against the risks. In addition, it is argued that with the widespread use of expenditures with cryptocurrencies, the effect of classical payment methods will decrease. To shed light on this context, after the concept of money, its functions, and its historical development process are explained, the article will focus on what cryptocurrency and its economic functions are, and then, in particular, it will analyse the views of contemporary Islamic jurists on the legitimacy of cryptocurrencies. In addition, the study will reveal the risk level of cryptocurrencies, the possibility of circulation, and the legal regulations made by the states, especially the most recent legislative changes in Turkey. Nowadays, an exchange of cryptocurrencies has already formed. The daily use of cryptocurrencies may fulfil the role of traditional money in the economy. With the acceleration of e-commerce transactions, cryptocurrencies have gained widespread use, and have reached a potential that can be traded in a universal network with a distributed free-end encrypted digital value. Therefore, it has identical aspects that fit the definition of money. Although this is the case, there are still debates about the current state of crypto currencies in terms of Islamic law. Islamic jurists emphasized that there should not be “uncertainty, deception, fraud, ignorance, and interest” in transactions that cause mutual debt and stated that the agreements containing these are not valid. Likewise, they drew attention to the occurrence of important conditions such as the fact that the goods are in circulation, which is required by the legal norms in monetary transactions, and the transaction made is specific or identifiable. Accordingly, transactions and contracts made with cryptocurrency must, first of all, comply with the purposes of the law and the requirements of the contract. It will be inevitable for us to face the realities of our age in order to reach a correct conclusion regarding the legitimacy of crypto coins according to Islamic law. In these days, financial transactions are carried out in cryptocurrency exchanges, in a very wide network despite the risks, reaching very high volumes. Just as the money that has physical assets is used in circulation, there is no harm in using these currencies as a means of accumulating wealth or in money transfer transactions. Likewise, cryptocurrency mining is not prohibited legally. However, it is forbidden to use it for manipulation and speculation. Already existing risks and concerns for cryptocurrencies are in question for traditional currencies, too. The important thing is how and for what purpose cryptocurrency and other types of money are used. Whether we consider cryptocurrencies as money, goods or benefits, or financial assets, as these coins are not legally prohibited just like traditional currencies, if their risks are eliminated and accepted as a means of circulation and a measure of value by the society, we can say that they will be qualified as money just like banknotes and they will fulfil all the functions of traditional money.

Keywords: Islamic Law, Money, Cryptocurrency, Blockchain Technology, Bitcoin.

Giriş

İnsanlık, tarih boyunca teknolojik gelişmelere paralel olarak günlük yaşamın bütün safhalarında büyük değişimler yaşamıştır. Dönemin ihtiyaçlarına uygun olarak üretilen, işlemlerde hız ve kolaylık sağlayan, yenilikçi her ürün ve hizmet toplumda karşılık bulmakta ve süratle yaygınlaşmaktadır. Yapay zekadan kripto paralara kadar dijitalleşmedeki baş döndürücü gelişmeler, parasal işlemleri de dönüştürmekte, mali işlemlerde ödeme ve transfer yapmanın zorluğunu minimize etmeyi hedefleyen yenilikçi alternatif ödeme yöntemleri sunmaktadır.

Kripto paralar; internet aracılığıyla kullanılan, herhangi bir merkezi otorite tarafından veya bir aracıya ihtiyaç duymadan, blokzincir teknolojisi kullanılan algoritma temelli şifreli para birimini ifade etmektedir. Kişiler ya da kurumlar, kripto para birimleriyle tıpkı fiziki varlığa sahip parayla yaptıkları işlemler gibi tedavül imkânı elde etmekte, harcama yapabilmekte ve transfer işlemi gerçekleştirebilmektedir. Piyasada bugün itibariyle yüzlerce kripto para birimi bulunmaktadır. Kripto paraların değeri, tıpkı diğer para birimlerinde veya mallarda olduğu gibi kullanıcılarının onu bir mübadele aracı olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Şimdiye kadar ki en yaygın şifreli para olan bitcoin, transfer ücretini düşürmekte ve kullanım kolaylığı sağlayarak yenilikçi bir sistem ile klasik para kullanım alışkanlıklarını bir kenara koyarak global bir kimlik kazanacağı benzetilmektedir. Bu çalışmada kripto paraların iktisatta, siyasette, ticarete yaptığı değişim ve dönüşüm yönleri ele alınmış, İslâm hukukunda paranın tarihi gelişimi, çağdaş İslâm hukukçularının yaklaşımı, kripto varlıkların para olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve çözüm önerileri açıklanmaya çalışılacaktır.

1. Para Kavramı ve Paranın Fonksiyonları

Para, iktisadî hayatta mal ve emeğin mübadelesine imkân sağlayan bir ödeme aracıdır.¹ Diğer bir ifadeyle para, hukûkî anlamda bireyin ihtiyaçlarının temini için tüketilerek istifade edilen, satın alma işlevini yerine getirmeye yarayan şeydir.² Mal biriktirme gibi fonksiyonları

¹ Halil Seyidoğlu, *Ekonomik Terimler Ansiklopedik Sözlük* (Ankara: Güzem Can Yayınları, 1992), 665; Mahfi Eğilmez, "Ekonomi Sözlüğü", (Erişim 2 Mayıs 2021); Beşir Gözübenli, *Para Kavramına İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler Para Faiz ve İslâm* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1992), 72;

² Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 241; Abdülaziz Bayındır, "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslâm Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar", *İstanbul Üniversite İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 15.

da³ bulunan para, Farsça 'pâre' kelimesinden dilimize girmiştir.⁴ Türkçede para, tedavül imkânı veren, devlet tarafından bastırılıp kıymeti üzerinde yazılı maden ya da kâğıttan elde edilen ödeme aracı ve nakit⁵ anlamında kullanılmaktadır. Dar manada para bir ülkede mübadele aracı olarak kabul edilen ülke parasını, geniş manada ise bunu ve yabancı devlet paralarını ifade eder.⁶

Paranın herkes tarafından kabul edilmesi önemli bir vasfıdır.⁷ Bazı iktisatçılara göre para, karşılığı olan şeyi temsil yoluyla⁸ borçların ifasında kullanılan,⁹ soyut bir ekonomik değer içeren, tasarruf ve hâkimiyet aracı olan mal veya şeydir.¹⁰ Her ne kadar para tekâmül sürecinde bir ödeme aracı ve servet biriktirme aracı olarak kullanılsa da paranın en temel fonksiyonu mübadele aracı olmasıdır. Paranın toplumda bireylerin genelince kabul görmesi kendiliğinden veya kamu otoritesinin zoruyla olabilir.¹¹ Bazı iktisatçılar, bir şeyin para fonksiyonunu yerine getirebilmesi için devletçe basılma zorunluluğunun olmadığı, bankaların hatta sermaye sahiplerinin bile kendi paralarını çıkarabileceklerini ileri sürmektedir.¹² Ödeme aracı fonksiyonunu yerine getiren her şeye para demek mümkün olduğuna göre¹³ kripto sistemiyle oluşturulmuş paraların da bu fonksiyonu yerine getirmesi halinde buna da para demek kaçınılmaz olacaktır.

Paranın devamlı olarak değişen formlarda kullanılması para kavramının belirlenmesini zorlaştırırsa da para kavramıyla mal, emek, sözleşmeler ve borcun ifası maksadıyla toplum tarafından benimsenen, serveti saklama ve eşyaya değer olma vasfına sahip ve mübadele işlevini yerine getiren her türlü araç kastedilmektedir.

³ Sabri Orman, *Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1992), 1.

⁴ Ali Akyıldız, "Para", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/163.

⁵ TDK, *Güncel Türkçe Sözlük*, "Para" (Erişim 25 Ocak 2021).

⁶ Bilal Aybakan, "Nakit", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/324.

⁷ Orman, *Para, Kredi ve Faiz*, 2.

⁸ Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, (Newyork: Routledge Group, 2004), 118.

⁹ Ahmed Hasenî, *İslâm'da Para*, çev. Adem Esen (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 24; Frederich S. Mishkin, *The Economics of Money Banking & Financial Markets*, 6. Edition, (Newyork: Pearson Addison Wesley, 2001), 48.

¹⁰ Hasan Doğan, "İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (Temmuz 2018), 227.

¹¹ Orman, *Para, Kredi ve Faiz*, 2.

¹² Leyla Ateş, "Bitcoin: Sanal Para ve Vergileme", *Vergi Sorunları Dergisi* 37/308 (Mayıs 2014), 132.

¹³ Mehmet Erdoğan, "para" *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1988), 467; Bayındır, "İslâm Toplumunda Madeni Paralar ve Kâğıt Paralar", 15; Rifat Uslu, *İslâm Hukukunda Para Birimleri*, *Journal of Islamic Research* (2014), 29.

1.1. Paranın Tarihi Gelişimi

İnsanlar yaşamlarını devam ettirebilmek için gerekli erzakı toplarken, ticaretin savaştan daha faydalı olduğunu keşfettiği günden beri ticareti kolaylaştıracak arayışlar içine girmiş, yaşadıkları hayat koşullarına bağlı olarak belirledikleri materyalleri para olarak kullanmıştır. Tarihsel süreç içerisinde, insanların para kullanmadıkları dönemler de olmuştur. Ekonomistlerin araştırmalarına göre insanlar paranın icadından evvel iki yöntemden yararlanmışlardır. İlkinde bizzat malın malla değişimine dayanan trampa yöntemi; ikincisinde ise hesap parası dönemi denilen¹⁴ ve toplumdaki herkes tarafından değer ölçüsü olarak kabul edilen değişim aracı yöntemi kullanılmıştır.¹⁵ Trampa yönteminde malın malla değişimi söz konusuysen, hesap parası yöntemi, değiştirilmek istenen mallar elden ele dolaştırılmadan, diğer malların fiyatı mihenk mala kıyas edilerek işlem yapılmasıdır. Bu yöntemin uygulanması; diyelim ki hesap parası olarak kullanılacak bir koyun, eğer bir fildişi veya toprak küple değiştirilecekse bir koyun karşılığında şu kadar fildişi veya şu kadar hurma ya da toprak küp diye bir değer biçme şeklinde uygulanmıştır.¹⁶

Takas ekonomisinde, karşılıklı değişimlerde ihtiyaç duydukları malla değişilen malın değerinin birbirine denk gelmemesi ve her malın bölünebilme vasfının bulunmaması önemli bir zorluktur. Bundan dolayı ürünlerin ve emeğin mübadelesinde müşterek bir değer ölçüsü kullanma zorunluluğu ortaya çıkmıştır.¹⁷ Ayrıca iş bölümündeki gelişmeler, trampanın diğer bir deyişle “aynî mübadele” sisteminin, ihtiyaçları karşılamakta yetersiz kaldığı görülmeye başlanmıştır.¹⁸ Diğer yandan malların saklanması, taşınması, ufak ödemelerdeki zorlukların giderilmesi, özellikle taksitli ödemelerdeki güçlükler ve malın kıymetinin belirlenmesi gibi güçlükler, bireyleri bunları bertaraf edecek arayışlara sevk etmiştir. Böylece aşamalı bir şekilde para denilen nesne ortaya çıkmıştır.¹⁹

Paranın ilk çeşidi mal paradır. Hem hesap parası hem de madeni paralar için kullanılan ve çifte bir değere sahip olan mal-paranın, para olarak bir değeri yanında mal olarak da hakiki

¹⁴ Haseni, *İslâm'da Para*, 18; Feridun Ergin, *Para ve Faiz Teorileri* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1981), 9-11.

¹⁵ İsmail Özsoy, “Fıkıh Doktrininde Para ve Faiz”, *Fıkıh Açısından Finans ve Altın İşlemleri* İkinci Tebliğ (Konya: Konevi Kültür Merkezi, 2012), 99.

¹⁶ Feridun Ergin, *Para Siyaseti* (İstanbul: Sermet Matbaası, 1972), 12; Orman, *Para, Kredi ve Faiz*, 6.

¹⁷ Necmeddin Güney, “İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri”, ed. Cem Korkut, *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale* (Ankara: TDV Yayınları: 2020), 36.

¹⁸ Orman, *Para, Kredi ve Faiz*, 3-5.

¹⁹ Feridun Ergin, *Para Siyaseti*, 23.

bir değeri bulunmaktaydı.²⁰ Bundan sonra ikinci aşama madenî paraya geçiştir. Çeşitli madenlerden elde edilmesi mümkün olan madenî paraların en çok tercih edileni, altın ve gümüşten imal edilen paralar olmuştur.²¹ Paranın icadıyla trampa yöntemindeki hakkaniyete uygun olmayan uygulamalar kısmen de olsa bertaraf edilmiş oldu. Böylece para, emeğin ve eşyanın değerini ölçen ve gelişimin önünü açan bir araç olmuştur.²²

Taşınması ve dayanıklılık yönünden kullanım kolaylığı olan madeni paraların ilkinin, M.Ö. VII. yüzyılda Lidyalılara ait olduğu bilinmektedir.²³ Lidya kralı Gyges, madenleri yumurta şeklinde birbirine eşit külçeler halinde bastırmıştır. Asurlular döneminde hükümdar Sennashareb'in, gümüş külçelerden sikke bastırmasından sonra altın ve gümüşün para olarak kullanılması yaygınlaşmıştır.²⁴ İlk kâğıt para da Çin'de M.S. 806 yılında ortaya çıkmıştır. Önceleri külçeler şeklinde tedavül aracı olan altın ve gümüş, bilahare sikke şeklinde basılarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁵ Sonraları altına bağlı olarak madeni para, banknot ve kâğıt paralar icat edilmiş, kâğıt para zamanla altına bağlı olmaktan da çıkarak çok yaygın bir kullanım alanı bulmuştur.²⁶ Altın veya gümüş gibi madenlerin işletilmesi maksadıyla sarraflara emanet edilmesi karşılığında verilen kanıtlayıcı ve temsili belgelerle ortaya çıkan kâğıt (itibarî) paralar, bir süre sonra mal ya da emeğin karşılığında alışverişlerde kullanılmaya başlanmıştır.²⁷ İtibarî para birimi değerini mer'î hukuktan yani kamu otoritesinden almaktadır. Yoksa kâğıt paralar, altın veya gümüşten elde edilen paralar gibi bizatihi bir değere sahip değildir. Diğer bir para türü ise kaydî paradır. Kaydî paralar, mevduat veya banka parası olarak ifade edilir. Bu para türünün para arzında kâğıt para karşılıkları ve fiziki varlığı bulunmayıp çek vasıtasıyla para transferi işlevi görürler. Kaydî paralar, bankalarca kredi verilmesi yoluyla da oluşturulabilirler.²⁸

Kullanılmasında ve taşınmasındaki güçlükler nedeniyle altın ya da gümüş gibi kıymetli madenlerin değerini temsilen basılan kaydî paralar, hesaplar arası kayıt suretiyle transfer kolaylığı sağlaması nedeniyle kullanımı yaygınlaşmıştır. Ancak günümüzde dijital

²⁰ Orman, *Para, Kredi ve Faiz*, 10.

²¹ Orman, *Para, Kredi ve Faiz*, 6.

²² İşbank, "Paranın İcadı ve Gelişimi" (Erişim 6 Şubat 2021).

²³ TCMB, "Kağıt Paranın Tarihiçesi" (Erişim 17 Şubat 2021); Darphane, "Paranın Tarihi"(Erişim 3 Mayıs 2021).

²⁴ Ergin, *Para Siyaseti*, 24-25.

²⁵ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1986), 2/210.

²⁶ TCMB, "Kağıt Paranın Tarihiçesi" (Erişim 3 Mayıs 2021).

²⁷ Cem Korkut, "İslâm İktisadında Para ve Para Kavramı Politikası Uygulaması", ed. Cem Korkut, *İslâm İktisadında Para -Bakırdan Dijitale-* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 5.

²⁸ Ergin, *Para ve Faiz Teorileri*, 25-27; Güney, "İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri", 37.

teknolojinin gelişmesiyle para anlayışlarının da değişmesi sonucunda elektronik ortamlarda, manyetik datalarda depolanabilen ve her türlü ekonomik işlemlerde kullanılabilen nakit paraların dijital ortama aktarılmasıyla dijital para sistemi elde edilmiştir.²⁹ Paradaki soyutlaşmanın hızlı bir şekilde devam etmesiyle merkezizetsiz ancak değerleri dijital formlarda saklanabilen ve takas edilebilen herhangi bir somut özelliği bulunmayan ve kağıt parayı temsil etmeyen, dijital paranın bir türevi olan “sanal para” oluşturulmuştur. En son gelinen noktada revaçta olan kriptolojik, merkezizetsiz, açık kaynak kodlu transfer işlemlerinde herhangi bir aracı işletmeye ihtiyaç duymadan hızlı, güvenilir bir tedavül ve transfer imkânına sahip, sanal ve dijital paralardan farklı olarak blockchain teknolojisi kullanılarak elde edilen ve kendilerinden menkul bir kıymete sahip olup arz ve talep durumuna göre değeri oluşan “kripto para” üretilmiştir.³⁰ İlk başlarda paranın hammaddesiyle ilgili tartışmalar yaşanırken³¹ nihayetinde günümüzde tedavül ve değer saklama aracı olan para, elden ele dolaşan fiziksel bir varlığa sahip bir emtia olmaktan çıkarak dijital verilerde elde edilen sanal ve kriptolojik bir mübadele aracı niteliğine dönüşmüştür.

2. İslâm Hukukunda Para ve Paranın Tarihi Gelişimi

İslâm hukukçuları parayı “kişinin zimmetinde borç olarak bulunan, tedavül imkânına sahip olan, bir malın bedeli konumunda bulunan, borcun ifası için toplum tarafından kabul edilen, mübadele aracı fonksiyonuna sahip, kamu otoritesince desteklenen şey” olarak tarif etmişlerdir.³² İslâmî açıdan bir şeyin para olarak kabul edilmesi için nasla sabit olması gerekmez. Paranın fonksiyonlarını yerine getiren her şey, İslâmî açıdan para sayılabilir.³³ Önemli olan eşyaya değer biçmesidir.³⁴

Cahiliye döneminde Araplara has bir para birimi yoktu. Yakın devletlerle ticaret bağlarından kaynaklı, Şam’dan Rum altını, İran’dan Fas gümüşü ve Yemen’den Himyer dirhemi sirkülasyonu oluyordu. İslâmiyet geldiğinde Rum altını ve Fas gümüşüyle alışveriş yapılmaya devam edilmiştir. Peygamberimiz yeni bir düzenlemenin iktisâdî hayatı olumsuz etkileyeceği düşüncesinden hareketle İslâmî para bastırmamış, Kureyş’in uygulamakta

²⁹ Umut Evlimoğlu & U. Tolga Gümüş, “İtibari Paranın Kullanımdan Kaldırılmasına Yönelik Teorik Bir Değerlendirme”, *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2018), 171.

³⁰ Fatih Kaplanhan, “Para Sistemlerindeki Dönüşümün Dünü Bugünü ve Geleceği”, ed. Cem Korkut, *İslâm İktisadında Para -Bakırdan Dijitale-* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 112-114.

³¹ Hasenî, *İslâm’da Para*, 19.

³² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1986), 9; Hasenî, *İslâm’da Para*, 23.

³³ Gözübenli, *Para Kavramına İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler Para Faiz ve İslâm*, 78.

³⁴ Hamdi Döndüren, *İslâm’da Para Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1987), 206.

olduğu para sistemini devam ettirmiştir. Aynı durum Halifeler döneminde de devam etmiş ve onlar da para bastırmayıp Kureyş'in para sistemini kullanmayı sürdürmüşlerdir.³⁵

İslâm Hukukunda para denildiğinde ilk olarak “dirhem”, “dinar” ve “dânîk” kastedilmektedir. Çünkü para ile ilgili olan İslâmî hükümler bunlar üzerine bina edilmiştir. Bunlardan saf altın olan madeni paraya dinar, gümüşten olana ise dirhem deniliyordu.³⁶ Gerek fıkıh gerekse tarih kitaplarında kaydedildiğine göre, Emevî halifelerinin beşincisi olan Abdülmelik b. Mervan, ilk resmî İslâm parasını bastırmıştır.³⁷ Halk tarafından da kabul gören bu paralar uzun zaman tedavülde kalmıştır.³⁸ Sosyal hayatta düzenin bozulması, iktisadî hayattaki düzenin bozulmasını da beraberinde getirmiştir. Bunun sonucu olarak kamu harcamalarını karşılamak için altın ve gümüş haricinde bakır veya tunç karışımından “mağşuş para” elde edilmiştir.³⁹ Abdülmelik b. Mervân'ın para sisteminde getirdiği diğer yenilik, altın ve gümüşe nazaran hakiki değerleri olmayan ancak itibârî bir değer ihtiva eden, küçük ödemelerde kullanılan felsleri bastırmasıdır. En eski İslâmî fels hicrî 87'de basılan bakır sikkedir. Felsler itibârî bir değere sahip olup tedavülde kaldıkları sürece para olarak kıymet ifade ederler.⁴⁰

İslâm devletlerinde madeni paradan kâğıt paraya geçiş 17.yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamıştır. Kâğıttan elde edilen bu paralar, üstündeki itibârî değeri haricinde hiçbir gerçek kıymeti bulunmamaktadır.⁴¹ Osmanlı'nın Klâsik Dönemde altın ve gümüş gibi kıymetli madenlerden kesilmiş, bizzat kendisinde bir ekonomik kıymet bulunan meskûkât nev'inden paralar tedavüldeyken, ilki 1840 yılında Abdülmecid zamanında “kâime-i mutebere” basılmıştır. ⁴² Mübadele aracı olarak mal ve emeğe değer kılması bakımından kâğıt paralar da para olarak kabul edilmiştir.⁴³ İlk zamanlarda kâğıt para, altın ve gümüşten sikke paraları mevduat olarak verencilere, sarraflarca veya bu işle uğraşanlar tarafından çıkarılan kâğıt çeklerdi. Bu çekler taşıma, kaybolma ya da çalınma durumlarından kaynaklanabilecek birçok zorluk bertaraf edilmiştir. Böylece zamanımızdaki çekler geçmişteki kâğıt çekler gibi altın ve

³⁵ Hasenî, *İslâm'da Para*, 57-66.

³⁶ Hasenî, *İslâm'da Para*, 79; Gözübenli, “Para Kavramına İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler”, 70-71.

³⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, (İstanbul: y.y.,1976), 337.

³⁸ Uslu, “Para Birimleri”, 37-38.

³⁹ Hasenî, *İslâm'da Para*, 67.

⁴⁰ Mehmet Erkal, *Madeni Para Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1987), 167-168.

⁴¹ Ahmet Tabakoğlu, *İslâm'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme* (İstanbul: İSAV Yayınları, 1987), 82.

⁴² İrem Karakoç, “Osmanlı Devletinde Kâğıt Paraya Geçiş Sürecinde Evrak-ı Nakdiyyenin Yeri”, *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (Ocak 2021), 3.

⁴³ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, 331.

gümüşün yerine geçen kâğıt parayı vazifesini yüklenmiştir.⁴⁴ Kullanım kolaylığı sağlaması ve daha güvenli bir koruma imkânı vermesinden dolayı fiziksel bir özellik taşımayan kaydî para yani itibarî paraların kullanımı yaygınlaşmaya başlamıştır. Zamanla mal paradan madenî ve kâğıt paraya, kâğıt paradan kripto paraya kadar paranın gelişiminde ortaya çıkan önemli aşamalar yaşanmıştır.

3. Kripto Para Kavramı

Crypto ile currency kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşturulan “cryptocurrency” deyiimi, kriptografik bir sistemle güvenliği sağlanan şifreli,⁴⁵ kişiler tarafından kıymet addedilen şeyin dijital temsilidir.⁴⁶ Kripto paralar fiziki varlığa sahip paranın yerine kullanılma kabiliyetine sahip olduğu gibi, alım satım, kiralama, fonlama, dijital mâlî değer aktarımı imkânları da sunmaktadır. Kripto para sisteminde mali edimler, bir finans biriminin aracılığına ihtiyaç duymadan diğer tarafa iletilebilmektedir.⁴⁷ Algoritma tabanlı şifreleme sayesinde network sistemiyle her bir düğüm herkes için aynı anlamı ifade edecek şekilde oluşturulan akıllı kontratlar, herhangi bir organizasyonu ve denetimi de gerekli kılmamaktadır.⁴⁸

Kripto paraları kıymetli ve geçerli kılan şey, sembolik olarak değer saklama ve değişim aracı olma gibi özellikler taşıyor olmalarıdır. Bu özelliklerini koruyan ve onları kıt kaynak statüsü kazandıran ise taklit edilememe ve sınırlı sayıda belirli kurallara bağlı olarak arz edilmeleridir.⁴⁹ Şifrelenmiş bu para birimlerinin küçük maliyet ile para aktarımını mümkün kılması, finansal işlemlerde takas, mahsuplaşma ve teminat sorununu çözmesi, akıllı sözleşmelerin sağladığı güvenlik sayesinde⁵⁰ finansal işletmelere gereksinimlerini daha verimli şekilde çözme kolaylığı sağlaması, güvenilir algoritmaya sahip olması, kripto para birimlerinin kullanım ağının genişlemesini yaygınlaştırmaktadır.

⁴⁴ Hasenî, *İslâm'da Para*, 102-104.

⁴⁵ Mahfi Eğilmez, “Kripto Paralar Bitcoin ve Blockchain” (Erişim 3 Mayıs 2021).

⁴⁶ European Banking Authority, “EBA Opinion on virtual currencies 4 July 2014” (Erişim 20 Aralık 2020), 48.

⁴⁷ Satoshi Nakamoto, “Bitcoin: A Peer to Peer Electronic Cash System” (Erişim 3 Mayıs 2021); Ahmet Gürbüz, “Para Çeşitleri ve Gelecek Yüzyılda Paranın Yeri” (Erişim 17 Şubat 2021).

⁴⁸ Harish Natarajan and Others, *Distributed Ledger Technology and Blockchain* (Washington: World Bank Group, 2017), 29.

⁴⁹ Hasan Alpago, “Bitcoin’den Selfcoin’e Kripto Para”, *Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* 3/2 (Mayıs 2018), 413.

⁵⁰ Andrea Pinna-Wiebe Ruttenberg, “Distributed Ledger Technologies in Securities Post-Trading”, *European Central Bank. ECB Occasional Paper* 172 (April 2016), 3.

Kripto paraların en popüler olanı ve en küçük birimine “satoshi” adı verilen bitcoin, sekiz basamağa kadar bölünebilmektedir. Bitcoinin, hedeflenen 21 milyona ulaşması halinde 2140 yılında yenisi üretilmeyecek şekilde tasarlanmış⁵¹ olması bu paralarda sahtecilik yapılmasını da engellemiştir. Kripto para birimlerinin arz kısıntısı, finansal bir stratejik araç olarak kullanılabilmesine fırsat sağlamaktadır.⁵² Kripto paraya sahip olabilmek, satın almak, borcun ifasında kullanmak, hediye olarak kabul ya da e-mining madencilik yoluyla mümkündür.⁵³ Dağıtılmış defter teknolojisi, devletler, şirketler, özel veya kamu kişilerine kontrolü mümkün kılan, şeffaf bir veri sağlamaktadır. Herkese açık paylaşımlı kullanım kolaylığı veren bu data'lara verilebilecek en güzel örnek ripple'dir.⁵⁴ Ripple, yerleşik ödeme sistemlerinden temel olarak eş anlı global para ödeme/transer ağıdır.⁵⁵ Ripple sınır ötesi ticari işlemlerde, bankalar arası çapraz kur mahsuplaşmalarında ve ödeme sistemlerinde kullanılabilir. Sistem, yaygın bir kullanım ağına sahip olmasından⁵⁶ dolayı geleneksel bankacılığa nazaran maliyet düşüklüğü sağlaması yanında etkin, şeffaf ve hızlı bir yapıya da sahiptir.

Kripto para, e-trading işlemlerinin hız kazanmasıyla beraber kullanımı yaygınlık kazanmış ve dağıtılmış serbest uçlu şifreli bir değere sahip evrensel bir ağda işlem görebilecek bir potansiyele ulaşmıştır. Stuart Haber ve Scott Stornetta, kaleme aldıkları makalelerde ıslak imzaya ihtiyaç duymadan belgelerin girdilerini algoritmik işleme tâbi tutarak “hashes”lerini elde edip basit ama hızlı bir şekilde çıkarmak suretiyle güvenilir, şifreli, değişmez, verimli bilgi ve veri aktarımının sağlanmış olacağını söylemişlerdir.⁵⁷ Satoshi Nakamoto 2008’de yazdığı makalede⁵⁸ ise kripto paraların merkezsiz bir yapıda olduğunu, dijital imza ve taraflar arası ağın olması halinde herhangi bir finansal kuruluşa ihtiyaç olmadan kripto paranın direkt olarak karşı tarafa gönderilebilmesinin mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹ Teoride böyle olmasıyla birlikte kripto para birimlerinin, yeni bir para birimi⁶⁰ olmalarından kaynaklı dijital

⁵¹ Leah Mcgrath Goodman, “The Face Behind Bitcoin” (Erişim 17 Ocak 2021).

⁵² Abdurrahman Çetin, “İslâmi Esaslara Uygun Kripto Para Önerisi: İslâmi Coin” *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/22 (Ocak 2020), 67.

⁵³ EBA, “Opinion on Virtual Currencies”, 14.

⁵⁴ Mark Walport, “Beyond Block Chain”, *Government Office for Science* (2015), 18.

⁵⁵ Serkan Doğantekin & Ahmet Usta, “Blockchain 101 Digitalage”, *Bankalararası Kart Merkezi* (Eylül 2017), 72-73.

⁵⁶ Natarajan, “Distributed Ledger Technology and Blockcain”, IX.

⁵⁷ Arvind Narayanan & Jeremy Clark, “Bitcoin’s Academic Pedigree” *Commumication of ACM* 60/12 (December 2017), 5.

⁵⁸ Nakamoto, “Bitcoin: A Peer to Peer Electronic Cash System” (Erişim 27 Mart 2021).

⁵⁹ Çetin, “Kripto Para Önerisi”, 66.

⁶⁰ Abdurrahman Çarkacıoğlu (SPK), “Kripto-Para Bitcoin” (Erişim: 2 Ocak 2021).

kodlama konusundaki veri eksiklikleri ve insanların zihinlerinde oluşturduğu şüpheler nedeniyle yeterince tedavül imkanı kazanamamıştır. Ancak bu olumsuz varsayımlar, kripto paraların güvenilirliği sağlandıkça azalacak ve alternatif⁶¹ bir para birimi olarak para anlayışlarını farklı ve entelektüel bir şekle dönüştüreceği benzetilmektedir.

3.1. Kripto Paraların Tedavül İmkânı

Çağımızda artık parasal işlemlerde kripto para sistemlerinin iktisâdî araç olarak işlevselliği artmaya başlamıştır. Finansal işlemlerde kullanılacak araçların geliştirilmesi, devletler tarafından ihtiyaç duyulan yasal düzenleme yapılması halinde, dünya ticaret ağının gelişmesine, ithalat ve ihracat miktarının artmasına çok önemli bir katkı sağlayacaktır.⁶² Günümüzde bazı firmalar ve kişilerce borcun ifasında bir vasıta olarak kabulünün artması, yasa koyucuların ve düzenleyici kuruluşların bu alanda regülasyon yapmasını zorunlu kılmaktadır.⁶³ Son yıllarda yaşanan teknolojik gelişmeler, kredi kartı ve banka ile yapılan alışveriş biçimini etkileyerek akıllı telefonlar üzerinden e-alışverişin popülerleşmesini sağlamıştır.⁶⁴

Önümüzdeki yıllarda kripto paranın kağıt paraya göre çok daha fazla yaygınlaşacağı tezi ileri sürülmektedir. Zira İngiltere Rscoin adını verdiği milli kripto parasını ve Estonya devleti ise Escoin adı verilen kripto parasını ihraç etme faaliyetlerine başlamıştır.⁶⁵ Üyeleri Estonya, İngiltere, İsrail, Yeni Zelanda ve Güney Kore olan, "Dijital 5" olarak ifade edilen ülkeler, kripto paralarla finansal işlem yapmaktadırlar.⁶⁶ ABD, Almanya, Fransa ve özellikle de Kanada'da bitcoinle işlemler yaygın bir şekilde yapılmaktadır. Bilhassa Japonya ve İrlanda'da da bitcoinle işlem yapılan ATM'ler bulunmaktadır. Bu yönde ilk ATM Kanada'da kullanılmıştır. Hatta Türkiye'de on tane bitcoin ATM'si aktif şekilde faaliyet göstermektedir.⁶⁷ COVID-19 krizinin endüstri üzerindeki olumsuz etkilerini daha aza indirmek için yenilikçi finansal etkileşim biçimi olan kripto paraların kullanılmasına ve kripto paraların iktisâdî hayatı daha da canlandırması yönünde girişimler olmuştur.⁶⁸ Bu yeni ödeme işlemlerinde

⁶¹ Hasan Alpago, "Bitcoin'den Selfcoin'e Kripto Para", *Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* 3/2 (Mayıs 2018), 413.

⁶² Roberto Azevêdo, "World Trade Statistical Review 2019", *World Trade Organization* (May 2019), 18-21.

⁶³ Çetin, "Kripto Para Önerisi", 64.

⁶⁴ Aslı Civelek, *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1.

⁶⁵ "Kripto Para Gerçeği", *Newtech dergisi* (Mart 2018), 38-40.

⁶⁶ Walport, "Distributed Ledger Technology", 7.

⁶⁷ Uzmancoin, "Bitcoin atm Lokasyonları" (Erişim 3 Mayıs 2021).

⁶⁸ Bctr, "Dünya Geneline Bitcoin ATM Sayısı" (Erişim 3 Mayıs 2021).

bankaların broker fonksiyonu ve transfer maliyetinin bir hayli azalması,⁶⁹ bu paraların tedavül imkânının artmasını sağlayacaktır. Kripto para teknolojisinde algoritmik yöntemin kullanılmasından dolayı verilerin değiştirilemeyecek şekilde kaydedilmiş olması kripto paralar bakımından kullanıcılarına önemli avantajlar sağlamış ve tedavül imkanını hızlandırmıştır. Zaten günümüzde kripto paraların hâlihazırda bir borsası oluşmuş durumdadır. Yakın gelecekte muhtemelen ülkelerin blok zincir teknolojisinin altyapısını kullanarak dijital para birimlerini kontrol etmelerini gündeme taşıyacak adımlar atılacaktır. Bu çerçeveden bakıldığında merkez bankalarının blockchain teknolojisine dayalı kendi dijital paralarını çıkarma girişimlerini ve bunun küresel para sistemindeki olası etkilerini uzak sayılmayacak bir gelecekte görmemiz kuvvetle muhtemeldir.⁷⁰ Kripto para birimleri günlük kullanımda, ekonomideki geleneksel paranın rolünü yerine getirebilmektedir. Bundan dolayı para tanımına uyan özdeş yönleri bulunmaktadır. İslâm hukuku açısından yapılan tartışmalarla birlikte, İslâm iktisâdı yönündeki muhtemel risklerinin bertaraf edilmesiyle kripto paraların meşruluk kazanacağı söylenebilir.

3.2. Kripto Paraların Kanunilik Yönü ve Yasal Düzenlemeler

Ülkeler, kripto para birimlerinin kullanım alanının gelişmesi ile mevcut para politikalarını yeniden gözden geçirmiş ve bu paraların güvenilirliğini sağlamaya yönelik yeni hukukî düzenlemeler yapmıştır. Almanya, Fransa, Belçika, Hollanda, Çin, Hindistan, Singapur ve Endonezya risklerinden ve hukuka uygun olmayan⁷¹ yönlerinden dolayı kullanımı konusunda uyarılarda bulunmuşlardır. 2014'te Fransa Maliye Bakanlığı kripto para ile yapılan işlemlerden elde edilen kazançtan vergi verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bazı ülkeler mevcut düzenlemelerin yorumlanması yoluna gitmiştir. Almanya'da kripto paralar "hesap birimi" kategorisine giren ve döviz birimleri gibi finansal araç şeklinde nitelendirilerek⁷² bu paraların ülkede alışveriş amaçlı çok yönlü takas platformlarında kullanılabilir bölgesel para işlevine sahip bir özelliği bulunduğu belirtilmiştir.⁷³ Hollanda 2013'teki bildiride, kripto paraların yasal ödeme aracı olarak kabul edilemeyeceğini

⁶⁹ Çetin, "Kripto Para Önerisi", 68.

⁷⁰ Şerif Dilek, "Blockchain Teknolojisi ve Bitcoin", *SETA Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı* 231 (Şubat 2018), 27.

⁷¹ Betül Üzer, *Sanal Para Birimleri* (Ankara: TCMB, Uzmanlık Yeterlilik Tezi, 2017), 100-101.

⁷² Seth Litwack, "Bitcoin: Currency or Fool's Gold: A Comparative Analysis of the Legal Classification of Bitcoin", *Temple Int'l*, 323-324.

⁷³ Matt Clinch, "Bitcoin Recognized by Germany as Private Money" (Erişim 1 Mayıs 2021).

açıklamıştır.⁷⁴ Yine aynı yılda Finlandiya, Norveç ve Kanada bu paralardan vergi ödenmesi gerektiği yönünde yasal düzenlemeler yapmıştır.⁷⁵ ABD 2013'te kripto para birimlerinden elde edilen kazançların normal gelir ya da sermaye kazancı olarak vergilendirileceğini belirtmiş ancak bunların para birimi özelliği içermediği yönünde düzenlemeler ve açıklamalar yapmıştır.⁷⁶ Japonya'da ise 2017'de bitcoinin kullanımını düzenleyen kanunun yürürlüğe girmesiyle bitcoin, resmi bir ödeme yöntemi olarak kabul edilmeye başlanmıştır.⁷⁷ Tayland kripto parayla takas işlemlerine izin vermemiştir.⁷⁸ Endonezya bitcoin işlemlerinin bazı yasalarına uygun olmadığını belirtmiştir.⁷⁹ Kripto varlıkları "sanal emtia" olarak tanımlayan ve kullanımını açıkça yasaklamayan Çin, 2013'te bitcoinin kullanılmaması konusunda uyarıda bulunmuş,⁸⁰ 2016'da kendi kripto parasını ihraç etmek⁸¹ maksadıyla yasal düzenlemeler yapmıştır.

Türkiye, 6493 Sayılı Elektronik Para Kuruluşları Hakkında Kanun'daki tanıma göre kripto paraları e-para olarak nitelendirmemiştir. BDDK 2013 tarihindeki açıklamasında kripto paralara karşı uyarılarda bulunmuştur.⁸² 16 Nisan 2021 tarihli 31456 sayılı Resmi Gazete yayınlanan "Ödemelerde Kripto Varlıkların Kullanılmasına Dair Yönetmelik"te kripto varlıkların ödemelerde doğrudan veya dolaylı şekilde kullanılması, ödeme ve elektronik para kuruluşlarının, kripto varlıklara ilişkin alım satım, saklama, transfer veya ihraç hizmeti sunan platformlara veya bu platformlardan yapılacak fon aktarımlarına aracılık etmesi de yasaklanmıştır.⁸³

Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası (TCMB) Başkanı, "Enflasyon Raporu 2021-II" başlıklı online bilgilendirme toplantısında,⁸⁴ kripto varlık ekosistemine herhangi bir yasağın söz konusu olmadığını belirtmiştir. Kripto varlıklar, TCMB'nin 30 Nisan'da yürürlüğe girecek "Ödemelerde Kripto Varlıkların Kullanılmamasına Dair Yönetmelik" kapsamında, kripto

⁷⁴ P.C.L Beest, "Bitcoin: explaining variations in regulatory approaches", *Political Science International Relations and Organizations* (July 2017), 15.

⁷⁵ Litwack, "Bitcoin: Currency or Fool's Gold", 327; Tan W. C. David, "Bitcoin Transactions: The New Frontier of Income Tax Evasion in Thailand", *Ramkhamhaeng Law Journal*, 8/1 (2019), 155.

⁷⁶ IRS, "Notice 2014-21" (Erişim 1 Mayıs 2021).

⁷⁷ Garrent Keirns, "Japan's Bitcoin Law Goes Into Effect Tomorrow" (Erişim 2 Mayıs 2021).

⁷⁸ The Guardian, "Thai Bitcoin Exchange Suspends Trading" (Erişim 2 Mayıs 2021).

⁷⁹ Joon Wong, "Indonesia Central Bank Warns Against Bitcoin Use" (Erişim 2 Mayıs 2021).

⁸⁰ Alex Hern, "Bitcoin Price Tumbles After Warning from Chinese Central Bank" (Erişim 2 Mayıs 2021).

⁸¹ Bloomberg, "China is Developing Its Own Digital Currency" (Erişim 2 Mayıs 2021).

⁸² BDDK, "Basın Açıklaması" (Erişim 5 Ocak 2021).

⁸³ Özkeser-Sezgi, "Ödemelerde Kripto Varlıkların Kullanılmasına Dair Yönetmelik" (Erişim 12 Mayıs 2021)

⁸⁴ Yazete, "Merkez Bankası Enflasyon Tahmini" (Erişim 12 Mayıs 2021).

varlıkların ödemeler alanında yol açabileceği muhtemel sorunların önüne geçmek maksadıyla bu alandaki çalışmalar belirli bir olgunluğa erişinceye kadar ödeme amaçlı kullanılamayacaktır.⁸⁵ Resmi Gazete’de 1 Mayıs 2021 tarih ve 3941 sayılı Cumhurbaşkanlığı kararıyla "kripto varlık hizmet sağlayıcıları", “Suç Gelirlerinin Aklanmasının ve Terörün Finansmanının Önlenmesine Dair Tedbirler Hakkında Yönetmelik”e dahil edilerek kripto para platformları, suç gelirlerinin aklanması ve terörün finansmanının önlenmesi için alınan önlemlerden sorumlu tutulacaktır. Ayrıca TBMM Araştırma Hizmetleri Başkanlığı’nın hazırladığı Dijital, Sanal ve Kripto Para Sistemleri raporunda kripto paraların, yüksek oynaklık nedeniyle güvenilir ödeme aracı olmadığı belirtilmiştir.⁸⁶

Kripto paralara şüpheyle bakmak doğru bir görüş olabilir. Ancak bu paraların kullanımı yaygınlık kazandıkça daha doğru bir ifadeyle toplum tarafından tedavül imkânı verildikçe, devletler tarafından gereken yasal düzenlemeler yapıldıkça ve riskleri bertaraf edildikçe bu paraların kullanımında aleyhte görüş beyan edenlerin görüşlerinde bir yumuşama, kripto paralar lehine bir genişleme olacaktır. Henüz birçok ülkede yasal düzenlemelerin yapılmamış olması bir eksiklik olarak görülse de bu eksiklik kripto paraları hukuka aykırı kılmayacağı gibi fikhen de gayri meşru yapmaz.⁸⁷ Kaldı ki kripto para sisteminin herhangi bir kamu otoritesinin gözetiminden ve denetiminden bağımsız olması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır. Hatta bunu kripto paranın üstünlüğü olarak görenler de bulunmaktadır.⁸⁸ Zira böyle bir bağımsızlık ve serbest kullanım alanı bu paraların doğası gereğidir.

3.3. Kripto Paraların Riziko Düzeyi

Blockchain teknolojisine dayalı kripto para sisteminde, kapalı kutu çalışan kodun arka kapı barındırmasından kaynaklı riskler ve buna bağlı olarak kriptolojik mahrem bilgilere ulaşılabilme riski bulunmaktadır.⁸⁹ Böyle olunca da algoritma temelli oluşturulan bu anahtarların herhangi bir nedenle art niyetli kişilerin eline geçmesi⁹⁰ durumunda, önlenemez

⁸⁵ Koinbülten, “Yasak Söz Konusu Değil” (Erişim 2 Mayıs 2021).

⁸⁶ Cnnturk, “Bitcoin Alım Satım Yapanlar” (Erişim 3 Mayıs 2021).

⁸⁷ Seracettin Yıldız, *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paraların Fikhi Hükmü ile İlgili Tartışmalar* (Konya: NEÜ Yayınları, 2020), 242.

⁸⁸ Eğilmez, “Kripto Paralar Bitcoin” (Erişim 7 Mayıs 2021).

⁸⁹ Emre Ceran & Mehmet Sabir Kiraz & Osman Uzunkol, “RSA Şifreleme Sistemlerinin Kleptografik Arka Kapıları İçin Güvenlik ve Karmaşıklık Analizi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2017), 631, 642.

⁹⁰ Walport, “Beyond Block Chain”, 12.

ve geri alınamaz riskler barındırmaktadır. Bu durum kripto paraların en önemli dezavantajlarını oluşturmaktadır. Ayrıca buna benzer diğer bir dezavantajı da dijital cüzdanların veya kripto para borsası hizmeti veren kuruluşlardaki müşterilerin hesaplarının 2018’de Japonya’da olduğu gibi hacklenmesi⁹¹ ya da bu borsaların Türkiye’de 2021’de olduğu gibi bizzat şirket kurucuları tarafından müşterilerin hesaplarının boşaltılması suretiyle çok büyük miktarda vurgun yapılması⁹² bu paraların riziko düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Kripto paralar, işleyişinde dolandırıcılık girişimlerine karşı kamu otoritelerince yatırımcılarına herhangi bir garanti sağlanmaması, bu paraların kumara benzetilmesi, terörün desteklenmesinde ve kara para aklanmasında kullanılması gibi nedenlerden dolayı eleştirilmektedir. Kripto para kurunda gerçekleşen anlık hareketler sebebiyle oynak bir yapısının olması,⁹³ herhangi bir lisanslama zorunluluğu olmaksızın güvenilir ve finansal alanda yetkinliği olmayan kişiler tarafından da çıkartılabiliyor olması ve bunların herhangi sanal denetimlerinin olmaması⁹⁴ kripto para kullanımını dezavantajlı konuma taşıyan diğer hususlardır.

3.4. İslâm Hukukunda Kripto Paraların Para veya Mal Sayılıp Sayılamayacağı

İslâm hukukunda bir şeye para diyebilmek için bazı şartları taşıması gerekmektedir. Bu kapsamda kripto paraların bu şartları taşıyıp taşımadığı tespit edilmelidir. Hz. Peygamber’in mevcut olmayan ya da henüz mülk olarak edinilmeyen malın alışverişini yasaklamasından⁹⁵ hareketle İslâm hukukunda akdin sıhhati açısından malın mevcut olması yönünde bir anlayışa varılmıştır.⁹⁶ Mecelle’nin, “*Tab-ı insanî mâil olup vakt-i hacet için iddihar olunabilen şeydir ki, menkûle ve gayri menkûle şamil olur*”⁹⁷ maddesinde de malın fiziki bir varlığı bulunması gerektiği belirtilmiştir. Fiziksel varlığı olmadığından menfaatler ve haklar mal kapsamı dışında değerlendirilmektedir.⁹⁸ Malın fiilen ihraz edilmemiş olması mütekavvim

⁹¹ Techinside, “Coincheck hesaplarından 530 Milyon” (Erişim 3 Mayıs 2021).

⁹² TRTHaber, “Thodexin kurucusu 2 milyar” (Erişim 3 Mayıs 2021).

⁹³ Çetin, “Kripto Para Önerisi”, 75.

⁹⁴ Armağan Ebru Yüksel Bozkurt, “Elektronik Para, Sanal Para, Bitcoin ve Linden Doları'na Hukûkî Bir Bakış”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 2/73 (2015), 197.

⁹⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’uş-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsr (b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), “Zekât”, 24/58.

⁹⁶ İsmail Bilgili, “İslâm Hukukunda Ma’dum'un Satışı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 213-219.

⁹⁷ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1308/1891), m.126.

⁹⁸ Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, 2/238.

olmadığı anlamına gelmekle beraber müstakil bir varlığa erişmeyen şeyler için de aynı şey söz konusudur. Sözelimi bir hayvanın göğsünde bulunan süt sağılmadığı ve müstakil olarak somut bir varlığa erişmediği sürece mütekavvim mal olarak görülmediğinden satım akdinde hukûkî işleme tâbi tutulmamaktadır.⁹⁹ Buna göre kripto paralar mütekavvim mal olarak değerlendirilemeyecektir. Ancak kripto paralar şer'î olarak yasaklanmadığından dolayı mütekavvim mal olarak kabul eden İslâm hukukçuları da bulunmaktadır. Faraz Adam bitcoinin her ne kadar semen özelliği taşımasa da mütekavvim mal olarak değerlendirilebileceğini söylemiştir.¹⁰⁰ Filistin Yüksek Fetva Kurulu ise, fiziki bir varlığa sahip olmaması, garar içermesi, kumara benzemesi, haksız kazanca ve sebepsiz zenginleşmeye yol açması gibi nedenlerle kripto varlıkların şer'î yönden para sayılamayacağını vurgulamıştır.¹⁰¹

Kripto sisteminde veriler kendilerine özgü araç ve cihazlarda muhafaza edilebilir olduğundan maldan elde edilen menfaate benzemektedir. Kiralanan malın menfaati o şeyin kendisinden ayrı nasıl düşünüleliyorsa blockchain teknolojisi içindeki kripto paralar da blockchain teknolojisinden ayrı düşünülemez. Bilgisayar yazılımı tabanına sahip olan kripto para yazılımları, insan hayatına sağladıkları kolaylıklardan dolayı menfaat olarak kabul edilerek hukukî zeminde değerlendirilebilecektir.

Sanal para olarak adlandırılan kripto paraların nesnel gerçekliklerinin olmaması ma'dum oldukları şeklinde yorumlanmasına neden olabilmektedir. Bilgisayar yazılımları, programları ve internet aracılığı ile elde edilen veriler somut varlıklar olmadıklarından bu verilerin hukukî açıdan eşya-mal niteliğinde olmadıkları söylenebilir. Ancak bilgisayar yazılımları ve programları bir veri taşıyıcısına yüklenmeleri halinde eşya niteliği kazanabilecek ve fikri hak konusunu oluşturabileceklerdir.¹⁰²

İslâm'a göre akde konu olan bir malın, anlaşmazlığa sebebiyet vermeyecek derecede belirli ya da belirlenebilir olması gerekir. Malın üzerinde vuku bulabilecek şüphelerin giderilmesi açısından malın vasfı, miktarı, ağırlığı ve niteliği gibi hususlarda tarafların ittifak halinde olmaları gerekmektedir.¹⁰³ Kripto varlıkların henüz istikrarlı bir niteliğe kavuşmamış olması, kumara benzetilmesi ve birçok risk barındırması sebebiyle sanal ortamda soyut olarak

⁹⁹ Hasan Hacak, "Mal", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınlar,2003), 27/461.

¹⁰⁰ Adam, "Bitcoin: Shariah Compliant?", *Afinance* (Erişim 2 Mayıs 2021)

¹⁰¹ Dar-alifta, "Daru Al-İfta' Al-Falasteeniyya" (Erişim 18 Şubat 2021).

¹⁰² Rona Serozan, *Eşya Hukuku 1* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 2014), 72-73.

¹⁰³ Abdülkerim Zeydan, *Şer'î'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müesseset'ür- Risâle, 1999), 415.

varlığını sürdüren kripto paralar ile ilgili olarak tarafların yaptıkları alım satım ve diğer işlemlerin, maldan elde edilen menfaate benzediğini¹⁰⁴ söyleyebiliriz.

4. Çağdaş İslâm Hukukçularının Görüşlerinin Analizi

Kripto paraların ortaya çıkışıyla birlikte geleneksel yöntemlerden farklılaşmış veri tabanı yapısıyla¹⁰⁵ günlük yaşamda ve ticari faaliyetlerde, gerçek veya sanal ürün ve hizmetlerde ödeme aracı olarak birçok firma tarafından kullanılmaları ve borsada işlem görmeleri nedeniyle gittikçe büyüyen bir pazar hacmine ulaşmaları dikkate alındığında fikhî boyutuyla da ele alınması gerekir.

Mali mübadelelerin geçerli olabilmesi için karşılıklı rızâya dayanması ve haksızlıkla yenilmemesini emreden ayet¹⁰⁶ doğrultusunda fâkihler her şeyden evvel kripto para işlemlerinde “garar, gabn, tağrir, hile, cehl ve faiz” gibi durumların bulunmaması gerektiğini vurgulayarak¹⁰⁷ bunları içeren akitlerin sahih olmadığını söylemişlerdir.¹⁰⁸ Aynı şekilde parasal işlemlerde hukuk normlarının zorunlu kıldığı, malın tedavülde olması, yapılan işlemin belirli ya da belirlenebilir olması, o malın sübutu ve malın korunması yönündeki önemli gayelerin¹⁰⁹ meydana gelmesine hassasiyet gösterilmelidir. Bu doğrultuda kripto paraların da vurgulanan sözleşmelerin hukuken gayelerine uygun olarak lüzum şartlarını taşıması öncelikli şartlarındanır.

Filistin Yüksek Fetva Kurulu, kripto paraların garar içermesi, fiyatlarda ani dalgalanmalar barındırması, fiziki olmayan varlık olması, kumara benzemesi, haksız kazanca ve sebepsiz zenginleşmeye yol açması ve herhangi bir kamu otoritesince onaylanmamış olmaları gibi nedenlerle paranın sahip olması gereken şer’î açıdan bir kısım özelliği taşımadıklarından dolayı para olarak sayılamayacağına karar vermiştir. Bu bağlamda şer’î açıdan bilinen ve genel kabul gören semenlerden farklılık arz ettiğini ifade ederek kripto para kullanımı ve alım-satımını haram olarak görmüşlerdir.¹¹⁰ Filistin Yüksek Fetva kurulunun kripto paraların kullanımıyla ilgili sakıncalarından dolayı haram görme gerekçelerine benzer

¹⁰⁴ Civelek, “Kripto Paralar”, 59.

¹⁰⁵ Ateş, *Bitcoin: Sanal Para ve Vergileme*, 133.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/29.

¹⁰⁷ Orhan Çeker, *İslâm Hukuku’nda Akidler* (İstanbul: AHİ Yayınları, 2015), 102-106; Yunus Apaydın, “Fesad”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/417.

¹⁰⁸ Vehbe Zühaylî, *el-Fıkhü'l İslâmî ve Edilletühü* (Daru'l-Fikir Dimeşk, 1989), 300.

¹⁰⁹ Muhammed Tahir Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 250.

¹¹⁰ Dar-alifta, “Daru Al-İfta’ Al-Falasteeniyya” (Erişim 18 Şubat 2021).

bir açıklama Mısır Fetva Sekreterliğinden gelmiştir. Mısır Fetva Sekreterliği başta bitcoin olmak üzere kripto para birimleri konusunda ekonomistlere ve taraflara atıfta bulunduktan sonra aldatma ve garar ihtiva etmelerinden dolayı para birimleriyle alım satım ve kiralama yoluyla işlem yapılmasının kanunen yasak olduğunu söylemiştir. Yine benzer bir açıklamayı yapan Şevki İbrahim Allâm, kripto paraların ekonomik düzeni bozmasından dolayı şimdilik fıkhen tedavül imkanına sahip olmadığını¹¹¹ belirtmiştir.

Kripto paralara olumsuz yaklaşanların görüşlerini oldukça yumuşatan Müftü Faraz Adam, yaptığı çalışmasında kripto paraların barındırdığı birçok riski sıraladıktan sonra bu paraların en yaygını olan bitcoinin İslâm ekonomisinin ilkeleriyle bağdaşmadığını ancak bundan elde edilecek kârın hukuka ve şeriata uygun bir hale getirmenin mümkün olabileceğini vurgulamıştır.¹¹²

Konuyu İslâm borçlar hukukuyla ilişkilendirerek açıklayan Abdülvehhab el-Akîl, kripto paralarla ilgili çalışmasında,¹¹³ geleneksel paraların günümüze kadarki sürecini değerlendirdikten sonra bitcoin ve türevlerini, paranın fonksiyonunu yerine getirme özelliğinden dolayı itibarî para kapsamında değerlendirmiştir. Ayrıca blockchain madenciliğini cuâleye (ödül sözü verme) benzeterek meşruluğunu vurgulamış ve bitcoin madenciliği karşılığında alınan paranın da İslâm'a uygun olduğunu ifade etmiştir.

Kripto paralarla ilgili görüşünü makâsidü'ş-şerîa mihverinde açıklayan Muhyiddin el-Karadağî,¹¹⁴ İslâm ekonomisinin temelini değişime, üretime, tüketime ve yardımlaşmaya dayandığını belirtmiştir. Bitcoin ve benzerlerinin bu ilkelere zarar verdiğini, kripto para birimlerinin kullanımının, insanların mallarının haram yollardan elde edilmesi süreci olduğunu ifade etmiştir. Bu tür paraları kullananların az bir kısmının kâr elde ettiğini, çoğunun ise zarar ettiğini bu durumun toplumsal ve ekonomik bakımdan sorunlara yol açtığını, dolayısıyla kripto para kullanımının caiz olmadığını belirtmiştir. Hayreddin Karaman, kripto para ticareti yaparak al-sat işlemleriyle kâr elde etmenin İslâm hukukuna uygun olmadığını ifade ederek kripto paraların merkezi bir kuruluşunun olmamasının, fiyatının çok değişken olmasının ve haksız kazanç aracı kılınmasının bu paraların cevazına

¹¹¹ Şevki İbrahim Allâm, "Tedâvül Umleti'l-Bitkoin ve Teâmül bihâ", (Erişim 4 Ocak 2021).

¹¹² Mufti Faraz Adam, "Bitcoin: Shariah Compliant?", (Erişim 4 Ocak 2021).

¹¹³ Akîl, Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhab. "el-Ahkâmu'l-Fıkhiyyetü'l-Muteallika bi'l-Amelâti'l-Elektruniyye" (Erişim 27 Mart 2021).

¹¹⁴ Ali Al-Quradaghi, "الحكم الرقمية للعمالء الشرعي الإلكترونية" (Erişim 2 Mayıs 2021).

engel oluşturduğunu belirtmiştir.¹¹⁵ Orhan Çeker “Kripto paralar para olma vasfını kazanabilmiş değil. Bu vasfı kazanması için; bir devletin bu parayı kabul yani tekeffül etmesi, bir mal veya hizmetin karşılığı olması yani bir mal veya hizmeti ifade etmesi gerekir. Bu para bir mal veya hizmeti ifade ediyor mu? Yok. Öyleyse bu para neyin karşılığıdır? Hiç. Bu yüzden bu para caiz görünmemektedir.”¹¹⁶ ifadesini kullanmıştır.

T. C. Din İşleri Yüksek Kurulu; kendisine yöneltilen “Kripto paraların yatırım maksatlı alınması caiz midir?” sorusuna karşılık paranın, bir kamu otoritesince bastırılan ve ülkede tedavül aracı olarak kullanılan, fiziki varlığa sahip, kâğıt ya da metal nesne olduğunu¹¹⁷ belirtmiştir. Yine kripto paraların dini hükmüyle ilgili sorulan diğer bir sorunun cevabında, kullanıcılar tarafından tedavül veya değer ölçüsü olarak genel kabul gören, kaynağı yönüyle kullanıcılarına güven veren, sürüm aşamalarında belirsizlik ve aldatma içermeyen, tarafların haksız zenginleşmelerine sebep olmayan her türlü paranın kullanımına izin verilebileceğini açıklamıştır. İslâm hukukunun genel prensipleri çerçevesinde kripto paralara kuşkuyla yaklaşmak isabetli olabilir. Fakat kripto paranın, servet biriktirme ve mübadele aracı fonksiyonuna sahip olması halinde günlük hayatta tedavül imkânına kavuşması mümkün olabilecektir. Kamu otoritelerinin kıymetli emtialara endeksli kripto para birimlerini piyasaya sürmeleri, yakın zamanda bu paraların tedavülde yaygınlık kazanacağını göstergeleridir. Kripto para hakkında dile getirilen sakıncalarının giderilmesi, özellikle belirsizliğinin minimize edilmesi halinde bu paraların yasal yünden para olarak kabul edilmesinde bir mahsur görülmeyeceği yönündeki fetvaların,¹¹⁸ Hasan Doğan’ın “kripto paraların sakıncaları giderildikten sonra para olarak işlem yapılabilmesinin imkân dâhilince olacağını”¹¹⁹ belirten açıklamalarıyla paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz.

Kripto para birimlerinin İslâm Hukuku açısından değerlendirilmesi ile ilgili Süleyman Kaya, “Kripto para birimlerinin kullanımının fıkhi açıdan meşru olduğunu, caiz oluşunu engelleyen ciddi bir problemin gözükmediğini, İslâm hukuku çerçevesinde dini ve hukukî işlemlere tâbi olacağını ve İslâm ekonomisi kapsamında işlem göreceğini”¹²⁰ ifade etmiştir.

¹¹⁵ Hayrettin Karaman (Yeni Şafak), “Sanal Para (Bitcoin, Bitpara)” (Erişim 20 Aralık 2020).

¹¹⁶ Orhan Çeker, “Kripto Paralar”, Facebook (25 Şubat 2021).

¹¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Din İşleri Yüksek Kurulu Dijital Kripto Paraların Kullanımı” (Erişim 16 Ocak 2021).

¹¹⁸ Alpaslan Alkış, “İslâm Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para”, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İİBF Dergisi 8/2 (Aralık 2018), 80-81.

¹¹⁹ Doğan, “Blockchain Şifreleme Teknolojisi”, 247-248.

¹²⁰ Yazıcı, Kripto Paralarla İlgili Fetvalar, 260.

Blossom Finance Şeriat Danışmanı Muhammed Ebu Bakar, kripto para ile sahtecilik işlemlerinin yapılmasının kolay olmadığını, bitcoinin sadece bir yerde muhafaza edildiğini, başkasının hesabına kendi şifresi ile aktarma yapılmadığı sürece paranın hesapta kalmaya devam edeceğini, kripto para iş ve işlemlerinin yürütüldüğü sisteminin altyapısında kontrol mekanizmasının bu şekilde oluştuğunu dolayısı ile doğrulanabilir ve kontrol edilebilir olduğunu özellikle belirtmiştir. Kaldı ki bankalar, kripto para birimleriyle yapılan işlemlerin değerlerinden yüzlerce kat fazla kâğıt para ihracını dijital ortam üzerinden gerçekleştirmektedirler.¹²¹ Kripto paraların yasal olmayan işlerde kullanılarak illegal para kazanmaya sebep olabilmesi muhtemeldir. Ancak bu sorun, kripto paraların mahiyetiyle doğrudan ilgili bir durum olarak görülmemesi gerekir. Kripto paraların meşru ticaret veya yatırım aracı gibi asli görevi dışında kullanılması, kripto paraları değil, bu paraların yasa dışı kullanımından kaynaklı bir sorumluluk yükleyebilir. Yasal olmayan yollarda kullanıldığı gerekçesi ile kripto paraları caiz görmeyenler muhtemelen kripto paraların sistemsal altyapısını oluşturan blockchain teknolojisini çok iyi bilmediklerinden dolayı bu paraları ilk etapta meşru görmemişlerdir.¹²² İslâm hukuku açısından kullanılmasında sakınca görmeyenler yanında, kripto paraların tahmin edilemeyen anî dalgalanmaları sebebiyle ağırlıklı görüşün bu ürünleri riskli bulduğunu,¹²³ bu paraların kullanımıyla ilgili fikhîen lehte ve aleyhte görüşler olduğunu, eğer bu paralara yatırım yapmanın bir fırsat alanı oluşturduğu düşüncesiyle hareket edilecekse ihtiyatlı işlem yapılması gerektiğini ifade edenler de¹²⁴ olmuştur.

Malezya gibi birçok katılım finans yapılanmalarına danışmanlık yapan Bakar, kripto paraların kullanımıyla ilgili olumlu görüşte bulunurken öncelikle kripto para teknolojisiyle elde edilen paraların, dini vecibelerin yerine getirilmesinde de sakınca olmadığını vurgulamıştır. Kripto paraların kullanımının İslâm hukukunda meşru olduğunu söyleyen Bakar, her parada olduğu gibi bu paralardaki ani dalgalanmaların haram olduğunu söylemek için yeterli olmayacağını ifade etmektedir.¹²⁵ Şifreli para birimlerinin kullanımını fikhîen

¹²¹ Muhammad Ebû Bakar, "Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency, and Blockchain" (Erişim 23 Aralık 2020).

¹²² Süleyman Kaya, "Kripto Paralar ve Fikhi Açıdan Değerlendirilmesi", *İSAFEM* (26 Ocak 2018), 13.

¹²³ Alkış, "Kripto Para", 77-78.

¹²⁴ Çetin, "Kripto Para Önerisi", 68-70.

¹²⁵ Yazıcı, *Kripto Paralarla İlgili Fetvalar*, 257.

onaylayan Endonezya, 2018’de vatandaşları için kripto para varlıklarının ticaretini yasal hale getirdiğini belirtmiştir.¹²⁶

Burada kripto paraların, fıkhen meşrutiyetine yönelik doğru bir sonuca varmak için çağımızın gerçekleriyle de yüzleşmemiz kaçınılmaz olacaktır. İçinde bulunduğumuz zamanda kripto para borsalarında, risklerine rağmen çok geniş bir ağda, çok yüksek işlem hacmine ulaşan finansal işlemler yapılmaktadır. Fiziksel varlığa sahip olan paralar, nasıl ki tedavülde kullanılıyorsa bu paralar da servet biriktirme aracı olarak ya da para nakil işlemlerinde kullanılmasında fıkhen bir sakınca bulunmamaktadır. Aynı şekilde kripto para madenciliği de fıkhen yasaklanmamıştır. Ancak manipülasyon yapmak ve spekülasyon amacıyla kullanmak yasaklanmıştır. Zaten kripto paralar için mevcut riskler ve tedirginlikler, geleneksel paralar için de söz konusudur. Önemli olan kripto para ve diğer para türlerinin nasıl ve hangi amaçla kullanıldığıdır. Kripto parayı ister para ister mal veya menfaat, isterse de finansal varlık olarak kabul edelim, geleneksel paralarda olduğu gibi bu paralar fıkhen yasaklanmadığından, zenginlik hesabına katılarak zekât veya hac gibi dini vecibelerin yerine getirilmesi gerekir.¹²⁷ Aksi bir durumda kripto paraların gelirinden zekât verilmez ise İslâm dininin temel vecibeleri gözetilmemiş olacaktır. Öyleyse bu paraların gelirinden şartları olduğu nispette dini vecibelerin yerine getirilmesi gerekir.¹²⁸ Kaldı ki bu yönde İngiltere’de bir Türk camisi kripto para birimleri ile sadaka kabul etmeye başlamıştır.¹²⁹ Bu konuda en erken uygulamalardan sayılabilecek açıklama Ramadan Cami Yönetim Kurulundan gelen ve *“Toplanacak zekâtın, camide gerekli tadilat yapmada, fakir insanların ihtiyaçlarını karşılamada kullanılacağını”* belirten, *“Müslümanlar zekât vecibelerini web sitemizden bitcoin ve ethereum olarak yapabilirler”* şeklindeki duyurudur. Bahsedilen camii danışmanı Zayd al-Khair, *“herhangi bir para birimi kendiliğinden helal ya da haram olamaz. Önemli olan paraların hangi yönde kullanıldığıdır.”* ifade ederek caiz bir yolda kullanılan paranın helal olduğunu belirtmiştir.¹³⁰

¹²⁶ Coinkolik, “Endonezya’nın Gündeminde Devlet Destekli Kripto Para” (Erişim 3 Mayıs 2021).

¹²⁷ Kaya, “Kripto Para Birimleri” 17-18.

¹²⁸ Hamide Selçuk & Fatma Nur Çiydem, “Kripto Paralar ve Blockchain Teknolojisinin Kullanım Alanları”, *Uluslararası İslâm Ekonomisi Finans ve Etik Kongresi*, ed. Hüseyin Ergün vd. (İstanbul: Pazıl Matbaa, 2019), 19.

¹²⁹ Donanımhaber (Erişim 19 Şubat 2021).

¹³⁰ Hürriyet Gazetesi (Erişim 19 Şubat 2021).

Sonuç

Geleneksel ödeme sistemlerine alternatif olarak ortaya çıkan ve teknolojinin finansal sistemle birleşmesi sonucunda yaygınlık kazanan bitcoin, kripto paranın ilk örneğidir. Kripto paraların en önemli özelliği kullanıcılarına düşük maliyetle süratli transfer avantajları sağlamasıdır. Fıkıh alimlerinin kripto paralarla ilgili müspet ve menfi yaklaşımın yanında bu paralar hakkında ihtiyatlı olmanın daha isabetli bir davranış olacağı yaklaşımı da mevcuttur. Menfi görüşte olanlar, kripto paraların para olmadığı gibi mal olma şartlarını da yerine getirmediğini vurgulamaktadırlar. Müspet görüşte olanların bazılarına göre kripto paralar dijital bir değerdir, diğerlerine göre ise paradır. Kripto paralar, bir dijital değer ifade etmektedir. Ancak şimdilik yaygınlık kazanamamış olmasından dolayı fiziki varlığa sahip para veya değerler gibi bir işleve sahip olmadığını söyleyebiliriz.

Fetva kurulları ve İslâm hukukçularının ekseriyeti kripto para kullanımının caiz olmadığını belirtmiş ancak caiz olduğunu söyleyenler de çıkmıştır. Kullanımına cevaz verenler de kripto sisteminin barındırdığı riskler nedeniyle temkinli davranılmasının en uygun tavır olacağını vurgulamışlardır.

Kripto paraların şu an yaygınlaşmasını engelleyen en önemli faktör, yasal alt yapı eksikliğinin olması ve fiziki bir varlığa dayanmaması gibi bazı belirsizliklerinin bulunmasıdır. Ancak devletlerin, kripto paraların mübadele aracı ve değer ölçüsü olarak kabul edilmesi yönünde hukukî düzenlemeler yapma eğilimine girdiklerini de görmekteyiz. Ülkemizde de bu yönde çalışmalar yapıldığına dair haberler, yakın zamanda kripto paraların kullanımıyla ilgili yeni yasal düzenlemeler yapılabileceğinin işaretleridir. İslâm hukukunda, alım-satım, kiralama işlemlerinde kişilerin karşılıklı rızaya dayanmaları beklenmektedir. Hakkaniyete uymayan kazanç yollarının bertaraf edilmesi yanında belirsizlik, sebepsiz zenginleşme ve aldatmadan uzak durmaları dinî ve hukuki bir zorunluluktur.

Tarih boyunca bir şeyin para olarak vasıflandırılabilmesi için, insanların genel kabulüne dayanan ve bir mübadele aracı olarak kullanılan, servet saklama ve bir değer ölçüsü olan vasfını kazanması gerekir. Bir şeyin para vasfını kazanmasında bir devlet otoritesi tarafından kabul edilmesinin şart olmadığını söyleyebiliriz. Zira tarihsel süreçte kamu otoritesinin bulunmadığı toplumlarda para işlevini gerçekleştiren birçok mal, madde, emek veya şey para olarak tedavül etmiştir. Ancak hukukî bir altyapının olması ve devlet güvencesinin bulunması halinde insanların menfaati olacağı da ortadadır.

Her parada olduğu gibi kripto paralar da birtakım risklerle birlikte teorik planda toplum tarafından tedavül aracı ve kıymet ölçü birimi olarak kabul edilmesi durumunda aynen kâğıt paralar gibi para olma vasfına kavuşurlar ve paranın bütün özelliğini yerine getirirler. Zaten her geçen gün toplum hayatına, kurum ve kuruluşların portföyüne, yeni ödeme, kiralama, fonlama, tasarruf ve transfer enstrümanlarının girmesi mümkündür. İslâm hukukunda, birtakım riskler ve sakıncalar nedeniyle, kripto paraların tümünden meşru olmadığı yönünde genellemeci bir tavır içerisine girerek bir hüküm verilmemelidir. Her parada olduğu gibi kripto paralarda da bazı olumsuz durumlar tabii ki göz ardı edilemez. Fakat bu paraların da sakıncalarının giderilmesine çalışılmalı en azından olumsuz yönleri sebebiyle hiç yokmuş gibi de davranılmamalıdır. Zira yakın zamanda bu eksikliklerin giderilmesi ve hukukî altyapının oluşturulmasıyla tedavül edilebilir hale getirilebilir.

İslâm hukuku (fıkıh ilmi), bireyin, hayatının bütün alanlarını kapsayan ve her faaliyeti ile ilgilenen bir ilim dalıdır. Bu faaliyetlerden biri de hiç şüphesiz kişinin iktisadi hayatında önemli bir yere sahip olan paradır. Bu nedenle İslâm hukukunda paranın mahiyet ve fonksiyonlarının doğru anlaşılabilmesi için devlet merkezli anlayışın ötesine çıkılarak geniş bir perspektiften bakılması gerekir. İktisatçılar gibi İslâm hukukçuları da kripto paralara temkinli yaklaşılması gerektiği sonucuna varmışlardır. Bu noktada riskleri şer'î sakıncaları bertaraf edilmesi halinde kripto paraların hem değer saklama hem de alım-satım ve kiralama işlemlerinde ödeme aracı olarak kullanılabileceğini söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Abu-Bakar, Mufti Muhammad. "2017 Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency and Blockchain". Erişim 23 Aralık 2020. <https://İslâmicbankers.files.wordpress.com/2019/02/2017-shariah-analysis-of-bitcoincryptocurrency-blockchain.pdf>
- Adam, Mufti Faraz. "Bitcoin: Shariah Compliant". Erişim 4 Ocak 2021. <https://afinanceorg.files.wordpress.com/2017/08/research-paper-onbitcoin-mufti-faraz-adam.pdf>
- Al-Quradaghi, Ali. "الالكترونية الرقمية للعمالت الشرعي الحكم: حول فتوى ". Erişim 2 Mayıs 2021. <http://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2018/05/Bitcoin-ali.quradaghi.pdf>
- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1308/1891.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. İstanbul: y.y.,1976.
- Âkil, Abdullah b. Muhammed b. Abdülvehhab. "el-Ahkâmu'l- Fıkhiyyetü'l-Muteallika bi'l-Amelâti'l-Elektruniyy, el-Memleketu'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye Vezâretü't-Ta'lîm el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l Medîneti'l-Münevver". Erişim 27 Mart 2021. <https://iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2018/01/Bitcoin4.pdf>
- Akyıldız, Ali. "Para". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/163. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Allâm, Şevki İbrahim. "Tedâvül Umleti'l-Bitkoin ve Teâmül bihâ", Erişim 4 Ocak 2021. <http://www.dar-alifta.org/ar/ViewFatwa.aspx?sec=fatwa&ID=14139>
- Alkış, Alpaslan. "İslâm Hukuku Açısından Bitcoin ve Kripto Para". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2018), 69-90.
- Alpago, Hasan. "Bitcoin'den Selfcoin'e Kripto Para". *Uluslararası Bilimsel Araştırma Dergisi* 3/2 (Mayıs 2018), 411-428.
- Aşur, Muhammed Tahir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ateş, Leyla. "Bitcoin: Sanal Para ve Vergileme". *Vergi Sorunları Dergisi* 308 (2014), 131-141.
- Apaydın, Yunus. "Fesad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/421. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Aybakan, Bilal. "Nakit", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Azevedo, Roberto. "World Trade Statistical Review". World Trade Organization. (May 2019), 1-178.
- Bayındır, Abdüllaziz. "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslâm Toplumunda Madeni Paralar ve Kâğıt Paralar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2000), 15-36.
- BDDK, Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu. "Bitcoin Hakkında Basın Açıklaması". Erişim 5 Ocak 2021. https://www.bddk.org.tr/websitesi/turkce/Duyurular/Basin_Aciklamalari/12574bitcoi_n_hk_basin_aciklamasi.pdf
- Beest, P.C.L. "Bitcoin: explaining variations in regulatory approaches". *Political Science International Relations and Organizations* (July 2017).
- Bctr. "Dünya Geneline Bitcoin ATM Sayısı". Erişim 3 Mayıs 2021. <https://bctr.org/dunya-genelindeki-bitcoin-atm-sayisi-10-000i-asti-18673/>
- Bilgili, İsmail. "İslâm Hukukunda Ma'dum'un Satışı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 211-238.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi.1986.
- Bloomberg. "China is Developing Its Own Digital Currency". Erişim: 2 Mayıs 2021. <https://www.bloomberg.com/news/articles/2017-02-23/pboc-is-going-digital-as-mobile-payments-boom-transforms-economy>

- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'uş-Şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsr. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Ceran, Emre & Kiraz Mehmet, Sabir & Uzunkol, Osman. "RSA Şifreleme Sistemlerinin Kleptografik Arka Kapıları İçin Güvenlik ve Karmaşıklık Analizi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi* 2/21 (2017), 631-643 .
- Clinch, Matt. "Bitcoin Recognized by Germany as 'Private Money'". Erişim 1 Mayıs 2021. <http://www.cnn.com/id/100971898>
- Civelek, Aslı. *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Coinkolik. "Bitcoin Şeriata Uygun Mu Btc İle Zekat Verilebilir Mi". Erişim 21 Şubat 2021. <https://www.coinkolik.com/bitcoin-seriata-uygun-mu-btc-ile-zekat-verilebilir-mi/>
- Çeker, Orhan. *İslâm Hukuku'nda Akidler*. İstanbul: A.H.İ. Yayınları, 2015.
- Çeker, Orhan. "Kripto Paralar". Facebook. 25 Şubat 2021,05:50. Erişim 27 Şubat 2021. https://tr-tr.facebook.com/profdrorhanceker/posts/2558701754436302?_tn=-R
- Çetin, Abdurrahman. "İslâmi Esaslara Uygun Kripto Para Önerisi: İslâmî Coin (ISCOIN)". *Finansal Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi* 12/22 (Ocak 2020), 63-89.
- Coinkolik. "Endonezya'nın Gündeminde Devlet Destekli". Erişim 3 Mayıs 2021. <https://www.coinkolik.com/endonezyanin-gundeminde-devlet-destekli-bir-kripto-para-borsasi-var/>
- Cnnturk. "Bitcoin Alım Satım Yapanlar". Erişim 3 Mayıs 2021. <https://www.cnnturk.com/ekonomi/turkiye/bitcoin-alim-satimi-yapanlar-dikkat-sistem-degisiyor?page=12>
- Daru Al-Ifta' Al-Falasteeniyya. Erişim 18 Şubat 2021. <http://darifta.org/news/shownew.php>
- Dar Al-Ifta Al-Misriyyah. بالبنكو؟ Erişim 1 Şubat 2021. <https://www.dar-alifta.org/Foreign/default.aspx>
- Darphane, T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı. "Paranın Tarihi". Erişim 16 Şubat 2021. <https://www.darphane.gov.tr/paranin-tarihi>
- David, Tan W. C. "Bitcoin Transactions: The New Frontier of Income Tax Evasion in Thailand". *Ramkhamhaeng Law Journal*, 8/1 (2019).
- DİB. "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı". Erişim 16 Ocak 2021. <https://kurul.diyadin.gov.tr/Duyuru-Detay/Duyurular/596/din-isleri-yuksekkuruludijital-kripto-paraların-kullaniminin->
- Dilek, Şerif. "Blockchain Teknolojisi ve Bitcoin". *Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı* 231 (Şubat 2018), 29-30.
- Doğan, Hasan. "İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Şifreleme Teknolojisi". *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/2 (2018), 225-253
- Doğantekin, Serkan – Usta, Ahmet. "Blockchain 101, Digitalage". *Bankalararası Kart Merkezi*. (2017), 72-73.
- Donanimhaber. "Sadaka ve Zekâtta Kriptopara Dönemi Başlıyor". Erişim 19 Şubat 2021. <https://www.donanimhaber.com/Sadaka-ve-zekatta-kripto-para-donemi-basliyor--99982>
- Döndüren, Hamdi. *İslâm'da Para Kredi Faiz ve Enflasyon İlişkileri*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1987.
- EBA, European Banking Authority. "2014 Opinion on Virtual Currencies" Erişim 20 Aralık 2020. <https://www.eba.europa.eu/sites/default/documents/files/documents/10180/1547217/32b1f7f2-90ec-44a8-9aab-021b35d1f1f7/EBA%2520Opinion%2520on%2520the%2520Commission%25E2%2580%2520>

- [2599s%2520proposal%2520to%2520bring%2520virtual%2520currency%2520entities%2520into%2520the%2520scope%2520of%25204AMLD.pdf?retry=1](https://www.irs.gov/pub/irs-drop/n-14-21.pdf)
- Efe, Ahmet. "İslâm'a Göre Para ve Kredi Politikası". *Yönetim ve Ekonomi Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 25/3 (Ocak 2018), 587-607.
- Eğilmez, Mahfi. "Ekonomi Sözlüğü". Erişim 2 Mayıs 2021. <https://www.mahfiegilmez.com/p/ekonomi-sozlugu.html>
- Eğilmez, Mahfi. "Kripto Paralar Bitcoin ve Blockchain". Erişim 3 Mayıs 2021. <https://www.mahfiegilmez.com/2017/11/kripto-paralar-bitcoin-ve-blockchain.html>
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Ergin, Feridun. *Para Siyaseti*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1972.
- Ergin, Feridun. *Para ve Faiz Teorileri*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1981.
- Erkal, Mehmet. *Madeni Para Banknot ve Kâğıt Para Mübadelesinde Faiz*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1987.
- Evlimoğlu, Umut – Gümüş, U. Tolga. "İtibari Paranın Kullanımdan Kaldırılmasına Yönelik Teorik Bir Değerlendirme". *LAÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 9/2 (2018), 167-183.
- Goodman, Leah Mcgrath. (Newsweek Global). "The Face Behind Bitcoin". Erişim 17 Ocak 2021. <https://www.newsweek.com/2014/03/14/face-behind-bitcoin-247957.html>
- Gözübenli, Beşir. *Para Kavramına İslâmî Yaklaşım Üzerine Bazı Düşünceler*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1987.
- Güney, Necmeddin. "İslâm Hukukunda Para Kavramına ve Paranın Yeri". ed. Cem Korkut. *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. Ankara: TDV Yayınları: 2020.
- Gürbüz, Ahmet. "Para Çeşitleri ve Gelecek Yüzyılda Paranın Yeri". Erişim 17 Şubat 2021. <http://www.muhasabetr.com/yazarlarimiz/ahmet/039/>
- Hern, Alex. "Bitcoin Price Tumbles After Warning from Chinese Central Bank". Erişim 2 Mayıs 2021. <https://www.theguardian.com/technology/2013/dec/05/bitcoin-price-tumbles-chinese-central-bank-warning>
- Hacak, Hasan. "Mal". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/461. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Haseni, Ahmed. *İslâm'da Para*. çev. Adem Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Kaya, Süleyman. "Kripto Paralar ve Fıkhi Açından Değerlendirilmesi". *İSAFEM* (Ocak 2018), 1-18.
- İşbank. "Paranın İcadı ve Gelişimi". Erişim 6 Şubat 2021. <https://www.isbank.com.tr/blog/paranin-icadi-ve-gelisimi>
- IRS. "Notice 2014-21". Erişim 1 Mayıs 2021. <https://www.irs.gov/pub/irs-drop/n-14-21.pdf>
- Kaplanhan, Fatih. "Para Sistemlerindeki Dönüşümün Dünü Bugünü ve Geleceği". ed. Cem Korkut. *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Karakoç, İrem. "Osmanlı Devletinde Kâğıt Paraya Geçiş Sürecinde Evrak-ı Nakdiyyenin Yeri". *Yıldırım Beyazıt Hukuk Dergisi* 1 (Ocak 2021), 1-54.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 2 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1986.
- Karaman, Hayreddin. (Yeni Şafak). "Sanal Para (Bitcoin, Bitpara)". Erişim 20 Aralık 2020. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/sanal-para-bitcoin-bitpara-2041314>
- Keirns, Garrent. "Japan's Bitcoin Law Goes Into Effect Tomorrow". Erişim 2 Mayıs 2021. <http://www.coindesk.com/japan-bitcoin-law-effect-tomorrow/>
- Koinbülten. "Yasak Söz Konusu Değil". Erişim 2 Mayıs 2021. <https://koinbulteni.com/tcmb-kripto-para-yasak-soz-konusu-degil-99868.html>

- Korkut, Cem. *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale İslâm İktisadında Para ve Para Kavramı Politikası Uygulaması*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Litwack, Seth. "Bitcoin: Currency or Fool's Gold: A Comparative Analysis of the Legal Classification of Bitcoin". *Temp. Int'l & Comp. LJ* 29 (2015), 309-348.
- Macheel, Tanaya. "French Government Outlines New Regulations for Bitcoin Market Transparency". Erişim 1 Mayıs 2021. <http://www.coindesk.com/french-government-outlines-new-regulations-bitcoin-market-transparency/>
- Mishkin, Frederich S. *The Economics of Money Banking & Financial Markets*. Newyork: Pearson Addison Wesley, 2001.
- Nakamoto, Satoshi. "Bitcoin: A Peer to Peer Eloquent Cash System" Erişim 27 Mart 2021. <https://bitcoin.org/bitcoin.pdf>
- Narayanan, Arvind & Clark, Jeremy. "Bitcoin's Academic Pedigree". *Communication of ACM*. 60/12 (2017), 36-45.
- Natarajan, Harish vd. "Smart Contracts". *Distributed Ledger Technology and Blockchain*. 1 (2017), 29-33.
- Orman, Sabri. *Modern İktisat Literatüründe Para, Kredi ve Faiz*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1987.
- Özkeser-Sezgi. "Ödemelerde Kripto Varlıkların Kullanılmasına Dair Yönetmelik". Erişim 12 Mayıs 2021. <https://www.ozkeser-sezgi.com/odemelerde-kripto-varliklarin-kullanilmasina-dair-yonetmelik>
- Özsoy, İsmail. "Fıkıh Açısından Finans ve Altın İşlemleri Fıkıh Doktrinde Para ve Faiz". *Fıkıh Açısından Finans ve Altın İşlemleri -Tebliğ ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı*. 75-132. Konya: Konevi Kültür Merkezi, 2012.
- Pinna, Andrea—Ruttenberg, Wiebe. "Distributed ledger Technologies and their specifications". ECB Occasional Paper 172 (April 2016), 8-19.
- Selçuk, Hamide—Çiydem, Fatma Nur. "Kripto Paralar ve Blockchain Teknolojisinin Kullanım Alanları". *Uluslararası İslâm Ekonomisi Finans ve Etik Kongresi*. ed. Hüseyin Ergün vd. 12-24. İstanbul: Pazıl Matbaa, 2019.
- Serozan, Rona. *Eşya Hukuku I*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2014.
- Seyidoğlu, Halil. *Ekonomik Terimler Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Güzem Can Yayınları, 1992.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. Newyork: Routledge Group, 2004.
- SPK, Sermaye Piyasası Kurulu Araştırma Dairesi Araştırma Raporu. "Kripto-Para Bitcoin". Erişim 12 Ocak 2021. <https://www.spk.gov.tr/SiteApps/Yayin/YayinGoster/1130>
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm'da Para Politikası Hakkında Bir Deneme*. İstanbul: İSAV Yayınları, 1987.
- TCMB, Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası. "Kâğıt Paranın Tarihçesi". Erişim 17 Şubat 2021. [TCMB_ORTAOKUL_KITAPCIK_DijitalSpr.pdf](https://www.tcmb.gov.tr/kagit-para/kagit-para-tarihcesi)
- TDK. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 25 Ocak 2021. <http://www.sozluk.gov.tr>
- Techinside. "Coincheck hesaplarından 530 Milyon". Erişim 3 Mayıs 2021. <https://www.techinside.com/coincheck-hesaplarindan-530-milyon-dolarlik-kripto-para-calindi/>
- The Guardian. "Thai Bitcoin Exchange Suspends Trading". Erişim 2 Mayıs 2021. <https://www.theguardian.com/technology/2013/jul/31/thai-bitcoin-exchange-suspend-trading>
- TRTHaber. "Thodexin kurucusu 2 milyar". Erişim 3 Mayıs 2021. <https://www.trthaber.com/haber/ekonomi/thodexin-kurucusu-2-milyar-dolarlik-vurgun-sorusturmasi-574973.html>

- Uslu, Rifat. "İslâm Hukukunda Para Birimleri". *Journal of Islamic Research* 25/1 (2014), 28-38.
- Uzmancoin. "Bitcoin atm Lokasyonları". Erişim 3 Mayıs 2021. <https://uzmancoin.com/bitcoin-atm-lokasyonlar/>
- Üzer, Betül. *Sanal Para Birimleri*. Ankara: TCMB, Uzmanlık Yeterlilik Tezi, 2017.
- Waldport, Mark. "Distributed Ledger Technology: Beyond Block Chain". *Government Office for Science* (December 2015).
- Wong, Joon. "Indonesia Central Bank Warns Against Bitcoin Use". Erişim: 2 Mayıs 2021. <http://www.coindesk.com/indonesia-central-bank-warns-bitcoin-use/>
- Yazete. "Merkez Bankası Enflasyon Tahmini". Erişim 12 Mayıs 2021. <http://www.yazete.com/ekonomi/merkez-bankasi-2021-sonu-enflasyon-tahminini-yuzde-122ye-yukseltti-843930.html>
- Yazıcı, Abdurrahman. *Kripto Paralarla İlgili Fetvalar ve Fıkhi Hükmü*. Konya, NEÜ Yayınları, 2020.
- Yıldız, Seracettin. *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paraların Fıkhi Hükmü ile İlgili Tartışmalar, İslâmî Finans ve Finansal Teknolojiler (Fintech) Blokzincir-Akıllı Sözleşme-Kripto Paralar*. Konya: NEÜ Yayınları, 2020.
- Yüksel Bozkurt & Armağan, Ebru. "Elektronik Para, Sanal Para, Bitcoin ve Linden Doları'na Hukûkî Bir Bakış". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 2/73 (2015), 173-220.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Medhal li-Dirâseti'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müesseset'ür- Risâle, 1999.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l İslâmî ve Edilletühü*. Dimeşk: Daru'l-Fikir, 1989.

Allah-Kul İlişkisi Bağlamında Yüce Allah'ın Kulu Zikri

The Commemoration of Humankind by Almighty God in the Context of God-Servant Relationship

Sami KILINÇLI

Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Çukurova University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir
Adana, Turkey

kilincisami01@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8232-7474>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 5 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 Sayfa / Pages: 286-311

Atıf / Cite as: Kılınçlı, Sami. "Allah-Kul İlişkisi Bağlamında Yüce Allah'ın Kulu Zikri [The Commemoration of Humankind by Almighty God in the Context of God-Servant Relationship]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 286-311. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.869486>

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).

Özet

Kur'an'da pek çok konu anlatılmakla birlikte en temel meselelerden biri de Allah-kul ilişkisidir. Kur'an'da insanın farklı ibadet ve salih amellerle Allah Teâlâ ile sıcak, canlı ve samimi ile bir ilişki kurduğu anlatılmaktadır. Allah ile ilişkide özel bir yeri olan zikir pek çok âyette emredilmekte ve her an zikir halinde olanlar övülmektedir. Kur'an'da kulun Allah'ı zikri anlatıldığı gibi el-Bakara Sûresi 152 ve el-Ankebût Sûresi 45. âyetlerde Allah'ın kulu zikrinden bahsedilmektedir. Kur'an tefsir ekollerince farklı şekillerde tefsir ve te'vil edilmiştir. Bu ekollerden biri de işârî te'vil anlayışıdır. Bu usûle bağlı müfessirler kalbe, ibadetlere ve nefis tezkiyesine dair anlatılanları seyr-i sülûk çerçevesinde tecrübe ettiklerini, bu tecrübenin bilgide derinleşme meydana getirdiğini, bu şekilde daha derûnî bilgilere ulaştıklarını, tefsirlerinde klasik bilgilerin yanı sıra bu bilgileri de dikkate aldıklarını kaydetmektedirler. Bu açıklamalara karşılık sûfî te'villerin sıhhati ve bağlayıcılığı gibi hususlar tarih boyunca tartışılmış, işârî yorumların kabul edilmesi için bazı kriterler oluşturulmuştur. Allah'ın kulunu zikri konusu müfessirlerin tefsir metotlarına ve temel konulardaki algı farklılıklarına göre farklı yorumlara sahne olmuştur. el-Bakara Sûresi 152. âyetteki "Siz beni zikredin ki ben de sizi zikredeyim" cümlesindeki Allah'ın kulunu zikri İbn Abbas (öl. 68/687-88), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Kurtubî (öl. 671/1273), Elmalılı (1872-1942) ve Seyyid Kutup (1906-1966) gibi müfessirlerce âyetin mantukuna ve hadislerde anlatılan bilgilere uygun şekilde Allah'ın zâkir kulunu zikrettiği şeklinde açıklanmıştır. Aynı ifade Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Taberî (öl. 310/923), Vâhidî (öl. 468/1076) ve İbn Âşûr (1879-1973) gibi müfessirler tarafından tenzih temelli Allah tasavvurunun da etkisiyle Allah'ın kulunu sevap, rahmet ve mağfiretle zikri olarak açıklanmıştır. Bu yorumun Allah'ın kulunu zikrinin anlam dairesine girmekle birlikte âyet ve hadislerde anlatılan asıl bilgiyi gölgelediği, Allah ile kulu arasındaki sıcak ve canlı ilişkiyi mesafeli ve soğuk bir hale geldiği konusunda da ihtilafın bulunduğu; İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Mukâtil (öl. 150/767), Taberî, Sülemî (öl. 412/1022), Kuşeyrî, İbn Kesîr (öl. 774/1373) ve Bikâî (öl. 885/1480) gibi müfessirlerin Allah'ın kulunu zikri olarak açıkladıkları görülmektedir. Aynı ifadeyi Ferrâ (öl. 207/822), Zemahşerî, Begavî (öl.516/1122), Râzî, İbn Âşûr, (1883-1971), Merâgî (öl. 1883-1952) ve Mevdûdî (1903-1979) gibi âlimler kulun Allah'ı zikri şekilde açıklamıştır. Âyet dikkatli bir şekilde ele alındığında âyette namazın önemi ve insanı kötülüklerden arındırdığı anlatıldıktan sonra "وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ" buyrularak kulun namaz ve ibadeti ile Allah'ın kulu zikri arasında bir kıyaslama yapıldığı, Allah Teâlâ'nın "Ey kullarım! Sizin namaz kılıp ibadet etmeniz önemli olmakla birlikte asıl kendi katımda sizi zikretmem daha değerlidir" buyurduğu görülmektedir. Ancak bağlama yeterince dikkat edilmemesi, kelâmî algıların etkisi ve modern dönemde bazı tefsirlerde etkisi görülen akılcılık ve tasavvufi yaklaşımlara eleştiri gibi hususların âyetin asıl anlamının görülmesini engellediği, dolayısıyla âyet ve hadislerde anlatılan ve ulaşılması gerekli hedef olan gösterilen sıcak ve canlı Allah kul ilişkisinin eksik anlaşılmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sıhhat ve bağlayıcılığı konusunda tartışmaların bulunduğu işârî yorumların naslarda anlatılan bilgilerle aynı doğrultuda olduğu ve konuya dair derinlikli bilgiler ihtiva ettiği de görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Allah-Kul İlişkisi, Sûfî, Zikir, Namaz.

Summary

Although many issues are explained in the Quran, one of the most fundamental issues is the relationship between God and the servant. It is explained in Koran that human beings make warm, vivid, and intimate contact with Almighty Allah through different prayers and good deeds. Commemorating, having a special role in the relationship with Allah, is ordered in many suras, and the ones commemorating Allah at any moment are praised. As the commemoration of Allah by His servants is told in Koran, the commemoration of humankind by Allah is told in al-Baqarah verse 152 and al-'Ankaboot verse 45. There are different tafsirs and ta'wils by tafsir ecoles. One of these ecoles is the understanding of al-Ishari Ta'wils. The commentators who are devoted to this method state that they experience the narrations about the heart, worship, and exculpation of desires within the framework of seyr-i suluk (spiritual journey), and this experience gives rise to deepening in knowledge, and in this manner, they reach deeper knowledge, and they pay attention to this information as well as classical information in the tafsirs. In response to these explanations, such issues as accuracy and binding feature of Sufi Ta'wils have been discussed throughout history and some criteria on acceptance of Ishari comments are constituted. The issue of commemoration of humankind by Allah has witnessed different interpretations changing according to tafsir methods of interpreters and differences in the perceptions in basic issues. The commemoration of humankind by Allah that is explained in al-Baqarah verse 152, which states that "You remember me so that I remember you" was commented by interpreters as Ibn Abbas (d. 68/687-88), al-Qushayri (d. 465/1072), al-Qurtubi (d. 671/1273), Elmalılı (1872-1942) and Sayyid Qutb (1906-1966) as Allah commemorates the ones who commemorate Him, in compliance with the logic of the verse and the information given in hadiths. The very same expression was interpreted by commentators such as Hasan al-Basrî (d. 110/728), al-Tabari (d. 310/923), al-Wahidi (d. 468/1076), and Ibn Ashur (1879-1973) as that Allah's commemoration of humankind is with good deeds, mercy, and forgiveness with the effect of tanzih-based concept of Allah. Although this interpretation refers to Allah's remembrance of his servants, there is also a disagreement about the fact that it obscures the actual knowledge described in verses and hadiths, and that the warm and lively relationship between Allah and his servants has become distant and cold. Such commentators as Ibn Abbas, Hasan al-Basrî, Mukatil (d. 150/767), al-Tabari, al-Sulemi (d. 412/1022), al-Qushayri, Ibn Kashîr (d. 774/1373) and al-Biqâî (d. 885/1480) explained this as a commemoration of humankind by Allah. The same expression was explained by scholars as al-Farra (d. 207/822), al-Zamahsari, al-Bagavi (d. 516/1122), al-Razi, Ibn Ashur, (1883-1971), al-Marâgî (d. 1883-1952), and al-Mawdudi (1903-1979) as the commemoration of Allah by His servants. In the verse, the importance of prayer and how it cleanses people from bad deeds is explained. Then, by saying "وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ", a comparison is made between the prayer and worship of the servant and the commemoration of the servant by Allah. Allah ordains, "O my servants! Although it is important that you pray and worship, it is more valuable that I commemorate you in my own sight". However, it is understood that issues such as insufficient attention to the context, the effect of theological perceptions, rationalism, and criticism of Sufistic approaches seen in some commentaries in the modern period obscure the real meaning of the verse. Therefore, it causes a lack of understanding of the warm and lively relationship between Allah and the servant, which is described in verses and hadiths and is a necessary goal. Furthermore, it is observed that al-Ishari interpretations on which there have been disputes regarding their health and bindingness are within the same direction with the judgments made in verses and contain deep information on the issue.

Keywords: Tafsir, God-Servant Relationship, Sufi, Dhikr, Salaah.

Giriş

Kur'an'da Allah, insan, melekler, şeytan, cennet, cehennem, iyi ve kötü davranışlar ve sonuçları gibi konular anlatılmakla birlikte bütün bu konularla da irtibatlı olan temel konu Allah-insan ilişkisi, insanın kemâle veya esfel-i sâfilîne yolculuğudur.

Allah'ın yarattığı her varlık özel olmakla birlikte Kur'an'da Allah'ın yeryüzündeki halifesi olma gayesiyle bizzat kendi elleriyle yarattığını, ruhundan üfleyip, isimleri öğrettiğini beyan ettiği insanın özel bir değeri olduğu anlaşılmaktadır.¹

Kur'an'da anlatılan Rab, velâyet, tevhid, şirk, kalb, ibadet ve zikir kavramlarının Allah-insan ilişkisinin temel konuları olduğu söylenebilir. Allah-kul ilişkisi âyet ve hadislerde canlı, dinamik ve kesintisiz bir ilişki olarak anlatılmaktadır. Allah'ın kullarına yakın olduğu ve dua edene icabet edeceğinin açıklandığı el-Bakara Sûresi 168. âyette de bu dinamik ilişki açıklanmaktadır.

Hadislerde namazda Fatiha Sûresini okuyan kuluna Allah'ın karşılık verdiği;² zâkir kulunu kendisinin de zikredeceği, kulun zikirle Allah'a yaklaşacağı;³ Allah'ın bir kulunu sevdiğinde Cebrail'e, Cebrail'in de gök halkına bildirdiği ve en sonunda yeryüzündeki bütün varlıkların kalplerinde o kula karşı sevgi oluştuğu⁴ nakledilmektedir. Aynı şekilde Allah'ı zikreden cemaati Allah'ın rahmetinin ve meleklerin kuşattığı, Allah'ın da onlardan bahsettiği;⁵ zikreden kuluyla beraber olduğu;⁶ farz ve nafilerle kurbiyet kesb eden kulunun velisi, gören gözü ve tutan eli olduğu⁷ gibi hususlar da hadislerde açıklanmaktadır. Allah-kul ilişkisindeki sıcaklık ve yakınlığın hadislerde de anlatıldığı görülmektedir.

el-Bakara Sûresi 152. âyette "Allah Teâlâ kendini zikreden kulunu zikredeceğini" ve el-Ankebût 45. âyette "Allah'ın kulunu zikrinin en büyük, önemli durum" olduğu açıklanmıştır. Bu âyet ve hadislerde de Allah-kul ilişkisindeki canlılık ve sürekliliği en net ve

¹ Sa'd, 38/75; et-Tîn, 95/4; el-Hicr, 15/29; el-Bakara, 2/30; 31; Meryem, 19/67; el-İnsân 76/1. Ayrıca bk. Muhsin Demirci. "Kur'an'da Allah-Kâinat-İnsan İlişkisi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2002/1 (Bahar 2002) sayı: 10, 89-102, s. 92.

² Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Salat" 38.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Bedreddin Çetiner. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Tevhîd" 15; Müslim, "Tevbe" 1; "Zikir" 2.

⁴ Müslim, "Birr" 157.

⁵ Müslim, "Zikir" 11.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Edeb", 53.

⁷ Buhârî, "Rikak" 38.

geniş olarak anlatan kavramın zikir olduğu anlaşılmaktadır. Zikir Kur'an çok yapılması emredilen⁸ ve yapılmasında belli zaman ve mekânının gözetilmediği⁹ bir ibadettir.

Cevherî'ye (öl. 400/1009'dan önce) göre zikir hatırlamak, unutmamak, övmek, şan, şöhrat, itibar ve şeref anlamlarına gelir.¹⁰ "Zikir kelimesiyle bazen insanın elde ettiği bilgileri ezberleyip zihinde hazır tutmasını sağlayan hıfz gibi bir yetenek kastedildiği için bu yönüyle "hıfz" kelimesine benzemektedir. Ancak hıfz kelimesiyle bilginin elde edilmesi, korunması kastedilirken, "zikr" ile bundan farklı olarak bilginin zihinde, kalb veya sözde hazır bulunması kastedilir. Bundan dolayı zikir kalble ve dille olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Her iki anlamda da ya bilginin unutulmaması veya hafızadaki varlığının canlılık ve devamının temin edilmesi kastedilir. Âyetlerde de her iki anlamda da kullanılmaktadır."¹¹ İbnü'l-Cevzî'ye göre (öl. 597/1201) zikir yücelik ve şeref demektir. Erkek çocuk doğuran kadına da müzkir denilmektedir.¹² Bu bilgilerden erkek evladın ailenin şeref, yücelik ve övünç sebep ve kaynağı kabul edildiği; nesebin zikrini/hatırlanmasını devam ettirdiği için erkek çocuğu olan anneye "müzkir", çocuğa da "müzekker" denildiği anlaşılmaktadır.

Zkr fili ve bundan türetilen kelimeler Kur'an'da farklı formlarda 291 defa geçmektedir.¹³ Âyetlerde genellikle kulun Allah'ı zikretmesi, bu konuda gevşeklik göstermemesi emredilmekte, ayaktayken, otururken, yanları üzeri yatarken zikredenler övülmekte ve kalplerin sadece Allah'ı zikirle mutmain olacağı anlatılmaktadır.¹⁴ Vucûh ve nezâir kitaplarında zikrin Kur'an'da salih amel, dille ve kalple zikir, kişinin halini, durumunu hatırlamak, korumak, nasihat, şeref, haber, vahiy, Kur'an, Tevrat, levh-i mahfûz, beyân, tefekkür, beş vakit namaz, Cuma ve ikinci namazı, tevhid ve rasul gibi anlamlara

⁸ el-Ahzâb 33/41.

⁹ Âl-i İmrân 3/191.

¹⁰ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlmil-Malâyîn, 1404/1948), 664-665.

¹¹ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005), "zkr", 184-185; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzabâdî. *Besâiruzevi't-temyîz fi letâîfi'l-kitâbi'lazîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. (Beyrût: el-Mektebtu'l-İlmiyye, ts.), "Zikir", 3/9.

¹² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî. *Nüzhetüa'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkarim Kâzım er-Râdî. (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1404/1978), "zkr", 301-302.

¹³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l Kur'âni'l-Kerîm* (Nemre: Mektebetu Nuveyd İslam, 1385/1965), "zkr", 359-365.

¹⁴ Tâhâ, 42; Âl-i İmrân 3/191. el-A'raf, 205; el-Enfâl, 45; Nûr, 37; el-Ahzâb, 21; el-Cum'a 10; el-Müzzemmil, 8.

geldiği kaydedilmektedir.¹⁵ Zikir kavramının sözlüklerdeki ve Kur'an'daki anlamlarının odak noktasının hatırlamak, unutmamak, bahsetmek, şeref ve yücelik olduğu görülmektedir. Tüm bu anlamlarda Allah'ın şan, şeref ve değerinin yücelten kulun da Allah katındaki şan, şeref ve konumunun da yükseldiği anlaşılmaktadır.

Kur'an'ı tefsir etmenin metotlarından biri de işârî te'vildir. İşârî te'vilin şartları, sıhhat ve bağlayıcılığı tefsir geleneğinde tartışılan meselelerdendir. İşârî tefsir müellifleri yazdıkları eserlerin Arap dili, fıkıh ve hadis gibi ilimlerde derinleşen kemâl ve ma'rifet ehlinin basiretleriyle âyetlerin zâhir anlamalarını açıkladıktan sonra hassas bir şekilde bâtinî/derûnî anlamlarını izah ettiklerini bunlara âyetin esas manası demediklerini açıklamışlardır.¹⁶Sûfîler te'villerini bu şekilde temellendirmekle birlikte işârî te'vilin doğruluğu ve kabul edilme şartları konusunda birçok görüş serdedilmiştir. İbn Teymiyye'ye (öl. 728/1328) göre, "Bâtın ilmi zâhir ilmine aykırı olan ve olmayan olarak iki türdür. Birincisi: Zâhir ilmine, dinin temel ilkelerine ters olan İsmâîlîlerin ve Nusayrîlerin yaptıkları bâtil yorumlardır. İkincisi: Zâhir ilmi çerçevesinde görüş beyan etme mesabesinde olan sûfîlerin "işârât" diye isimlendirdikleri doğru da yanlış da olma ihtimali olan yorumlardır.¹⁷

Zehebî'ye (öl. 1915-1977) göre işârî tefsirin kabul edilebilmesi için yapılan yorumların Arap dilinde kullanılan zâhiri anlamın muktezasıyla uyumlu olması, bu yorumu destekleyecek bir nassın veya başka bir dilsel verinin bulunması gerekir. Bu iki şarta uygun yapılan yorumlar kabul edilebilen bâtinî anlam sayılır. Bu şartlara uymayanlar ise hevâ ve hevese dayanan fâsid bâtinî yorum kabul edilir.¹⁸ Menna' el-Kattân (öl. 1925-1999) ise sûfî te'vilin kabul edilebilmesi için işârî yorumun ayetin manasıyla çelişmemesi, mananın kendi içinde tutarlı olması, lafızda bu manayı çağrıştıran bir işaretin olması, işârî yorumla ayetin zâhiri anlamı arasında bir irtibat ve iltizam olması gerekir. Ancak bu şartlara uyularak yapılan yorum güzel bir istinbat sayılabilir.¹⁹

¹⁵ Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed ed-Demagânî. *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zeffî. (Kâhire: Vezâretü'-Evkâf,1412/1996), 342-347. Benzer bilgiler için bk. Fîruzabâdî. *Besâir*, 3/9-16.İbnü'l-Cevzî. *Nüzhe*, 302-306.

¹⁶ Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî. *Letâifu'l-ışârât*. (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1436/2015), 1/5; Ahmed b. Muhammed b. Acîbe. *el-Bahru'l-Medûd fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, (Kahire: y.y. 1999), 1/49-50.

¹⁷ Takiyyüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye. *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, (b.y. Dâru'l-Vefâ, 2005) 13/125-130.

¹⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2/265-266.

¹⁹ Menna' Halîl el-Kattân. *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000), 348. Ayrıca bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998), 21.

Kur'an'da el-Bakara 152 ve el-Ankebût 45. âyetlerde Allah'ın kulunu zikrinden bahsedilmektedir. Bu çalışmada Allah'ın kulunu zikrinin ne anlama geldiği ne gibi sonuçları olduğu, müfessirlerin hangi görüş ve yorumları öne çıkardıkları ve bu âyetlerin meallerde Türkçe'ye nasıl aktarıldığı gibi hususlar üzerinde durulacaktır. Asıl amacımız işârî/bâtînî yorumun meşruiyet zemini, doğruluk değeri ve bu konudaki tartışmalar olmamakla birlikte konumuz çok sayıda işârî yorumun yapıldığı zikir olduğu için ilgili yorumları naklettikten sonra bunların âyet ve hadislerde anlatılan bilgilerin kapsamına girip girmediği ve tutarlı olup olmadığına da değinilecektir.

1. el-Bakara Sûresi 152. Âyet

el-Bakara Sûresi 152. âyette “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ” buyrulurak kendisini zikreden kulunu Allah'ın da zikredeceği ve Allah'ın kulu zikri, yâd etmesinin kulun kendisini zikretme şartına bağlandığı görülmektedir. Bu âyetteki Allah'ın kulunu zikrinin ne anlama geldiği hususunda müfessirler farklı yorumlar yapmıştır. Bazı müfessirler “أَذْكُرْكُمْ” ifâdesini Allah'ın kulu zikri; bazıları Allah'ın mağfiret, hayır ve sevapla zikri şeklinde açıklamışlardır. Konuyu tefsirlerdeki bu yaklaşım farklılığı üzerinden ele alacağız.

1. 1. “أَذْكُرْكُمْ” İfâdesini Allah'ın Kulu Zikri olarak Açıklayan Müfessirler ve İzahları

İbn Abbas (öl. 68/687-88) “Allah'ın sizi zikri, sizin Allah'ı zikrinizden daha önemlidir” demiştir.²⁰ Taberî (öl. 310/923), İbn Ebû Zemenîn (öl. 399/1008) ve Vâhidî (öl. 468/1076) Süddî'nin (öl. 127/745) “Herhangi bir kul Allah'ı zikrettiğinde muhakkak Allah Teâlâ da onu zikreder. Mü'min Allah'ı zikrettiğinde rahmetiyle, kâfir zikrettiğinde azabıyla zikreder” şeklindeki izahını da nakletmektedir.²¹ Müfessirlerin izahlarından âyetteki zikir konusunun lafza bağlı kalınarak Allah ve kulun birbirini zikri şeklinde açıklandığı gibi, bu zikrin sonuçlarını içerecek şekilde kulun itaatla, Allah'ın da kulunu mağfiret ve sevapla hatırlaması şeklinde açıklandığı da görülmektedir.

Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072) göre “Zikir, zâkirin mezkûrun şuhudunda istiğrak halini yaşaması, mezkûrun varlığında yok olmasıdır ki kişi herhangi bir şekilde kendi varlığını

²⁰ İbn Ebû Hâtim, Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nezâri'l-Bâz, 1417/1997), 2/260-261.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. (Beyrut: Dâru Hicr, ts.), 2/693-696; Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Zemenîn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. (Kâhire: el-Fâzûku'l-Hadîsiyyeli'l-Libâti ve'n-Neşr, 1423/2002), 1/188. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî. *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415/1995), 1/139.

hissetmesin. Bu âyette ‘Siz bizi varlığımızda yok olacak şekilde zikredin ki, biz de sizi zikredelim’ mesajı verilmektedir. Ehl-i ibare/sûfi olmayan âlimlere göre âyetin anlamı ‘Beni itaat ederek zikredin, ben de sizi ikramlarla zikredeyim’ şeklindedir. Ehl-i işaret/sûfilere göre ise âyet, ‘Her türlü hazzı terk ederek zikredin ki, ben de sizi kendinizden fani olduktan sonra kendi hakikatimde ikame edeyim’; ‘Lütuflarım ve ikramlarımla değil benimle iktifa ederek zikredin ki, ben de sizi amellerinize karşılık olmadan sizden razı olarak zikredeyim’; ‘Eğer benim sizi zikrim olmasaydı siz beni zikredemezsiniz. O zaman bunu bilerek zikredin’ gibi anlamlara gelmekte ve kuldan her şeyden ilgi ve alakasını keserek, karşılaştığı her şeyde Allah’ı zikretmesi emredilmekte bu şekilde O’nun da kulunu muhatap olduğu her varlığın yanında zikredeceği açıklanmaktadır.” Bu durum “Kim beni bir toplulukta zikrederse...” hadisinde²² anlatılan haldir. Yine sûfiler bu âyetin “Siz beni tezellül, boyun eğerek, acizliğinizi hissederek zikredin ki, ben de sizi üstün tutarak, kıymet vererek zikredeyim”; “Siz beni sırlarınızı tasfiye ile zikredin ki, ben de sizi bol bol tezkiye lütfederek zikredeyim” gibi anlamlara geldiğini de söylemişlerdir. Âyette zikir emredildikten sonra zikir kabilinden olan şükür de emredilmektedir. “Nankörlük yapmayın” emri şükrü emretmektir ki bu şükür de bir tür zikirdir. Bu durumda âyette zikir emri üç kez emredilmiş olmaktadır. Üç kesrettir. Çok zikir muhabbeti gösterdiği için bu âyetle “Beni sevin ki ben de sizi seveyim” denilmiş olmaktadır.²³

Kuşeyrî’nin konuyu âyetin lafzından farklı yorumlayan müfessirleri eleştirmesi bu tür izahların zikrin gerçek anlamı ve hâlini izah etmekten uzak olduğunu düşündüğünü göstermektedir. Onun açıklamalarında Allah-kul ilişkisinin sıcaklığı aktarıldığı gibi, zikirle ulaşılabilecek manevi haller de anlatılmaktadır. Kuşeyrî’nin zikri “Zâkirin mezkûrun şuhûdunda istiğrak halini yaşaması, sonra mezkûrun varlığında yok olması, taki kişinin herhangi bir şekilde varlığını hissetmemesidir” şeklinde tanımlaması zor bir hal olarak anlaşılabilir. Ancak Allah Teâlâ’nın müşriklere karşı mü’minleri överek, kalplerinin Allah’ın zikriyle mutmain olduğunun açıklandığı²⁴ âyetini düşündüğümüzde ancak Kuşeyrî’nin izah ettiği şekildeki zikrin kalpleri mutmain kılacağı, makalenin girişinde değinilen hadislerde anlatılan hallerin yaşanmasına sebep olacağı anlaşılmaktadır.

²² Buhârî. “Tevhîd” 15; Müslim, “Tevbe” 1; “Zikr” 2.

²³ Kuşeyrî. *Letâifu’l-işârât*. 1/77-78.

²⁴ er-Ra’d 13/28.

Rûzbihân el-Baklî'ye (öl. 606/1209) göre âyet insanlar Allah'ı sırlarıyla, gaflet anlarında, Allah'ı Allah olduğu için tevhidle zikrettiklerinde O da mü'minleri nurların keşfi, rahmetinin inzali ve kendisine kavuşturmakla zikredecektir. Zikredenlerin farklı mertebeleri vardır. Bazıları dil ve ârif bir kalble zikrederek zikrin lezzetine ulaşır. Bazıları ihlaslı amellerle ve kabul edilmiş ibadetlerle zikrederler ta ki kendilerini unuturlar ve kalplerinin kendilerini götürdüğü yere vasil olurlar. Bazıları halleriyle zikredip hayâ denizlerine ulaşarak Mevlalarının onları ezeldeki zikrini ve bu zikrin ebede kadar üzerlerinde kalmasını müşahede ederler. Bu şekilde Allah'ın ezeli ve ebede sirayet eden bu iki önemli zikrini görünce hayâ ederler ve zikirleri gözlerinde değersizleşir.²⁵ Baklî'nin açıklamalarından kulun zikirle ve zikir esnasında en üst rahmete, ilahi lütuf ve alakaya muhatap olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Cüzey'e (öl. 741/1340) göre, "Hadislerde de vârid olduğu üzere Allah'a en fazla yakınlık, mücâlese ve beraberlik zikirde bulunmaktadır. Zikirde genel maksad sevap kazanmak olmakla birlikte özel maksat kurbiyet ve huzurdur. Bu iki makam arasında birçok mesafe vardır. Bazı kullar hicabın arkasında kalırken bazıları kurbiyet elde ederek ahbabların seçkinlerinden olur. Zikrin çeşitleri ve her birinin kendine has bir sonucu vardır. Kelime-i tevhid zikrinin sonucu tevhid-i has; tekbirin sonucu Allah'ı yüceltmek, lâ havle ve hasbunallah'ın sonucu Allah'a tevekkül ve güven; Allah'ın ihsan ve rahmet manası içeren isimlerinin meyvesi şükür, güçlü bir ümit ve muhabbettir. Allah'ın ilimle ilgili isimlerini zikrin meyvesi eşyanın hakikatine muttali olma gibi farklı özel sonuçları vardır. İşin özü bütün zikirlerden elde edilecek en büyük sonuç ve ana hedef gönülden "Allah" diyebilmektir.²⁶

İbn Cüzey'in izahlarında zikrin Allah'a kurbiyet sağlaması yönü açık ve geniş bir şekilde açıklanmaktadır. Bu açıklamalar makalenin girişinde naklettiğimiz ve müfessirlerin de aktardığı hadislerde anlatılan durumlarla tam olarak örtüşmektedir. Müfessirlerin manevî alana ilgileri ziyadeleştikçe nasların zahirinde anlatılan hususlara uygun yorumların çoğaldığı; akli yaklaşımlar arttıkça daha soyut, Allah'ın kulunu bizzat zikretmediği, sevap ve mağfiretle andığı gibi yorumların çoğaldığı görülmektedir.

²⁵ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî. *'Arâ'isü'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/68.

²⁶ Muhammed b. Ahmed b. Cüzey Kelbî. *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*. (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 1/87-89; Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinu't-te'vîl*. tsh. Muhammed Fuad Abdulbâkî (B.Y: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/310-316.

Allah Teâlâ'nın kullarını zikir ve tefekkürle sorumlu tuttuğunu belirten Râzî'ye (öl. 606/1210) göre "Zikir dil, kalb ve organlarla gerçekleştirilir. Dille zikir Allah'ı hamd, tesbih etmek ve kitabını okumaktır. Kalple zikir ise 1. Allah'ın zat ve sıfatlarına delâlet eden delilleri düşünmek ve bu delillerle ilgili oluşan şüpheleri yok etmek için tefekkür etmek. 2. İslam'ı yaşamasını kolaylaştıracağı Allah'ın tekliflerinin keyfiyetini, ahkâmını, emir ve yasaklarını, va'd ve va'idini düşünmek. 3. Allah'ın yarattığı bütün zerrelere tefekkür ederek, her bir zerrenin âlemi kudsî yansıtan cilalanmış bir ayna gibi olmasıdır. Kul bu şekilde zerrelere baktığında bakışının şua'ları celal âlemine ulaşır. Bu nihayeti olmayan bir makamdır. Allah'ın kulunu sevap, medih, rızasını izhar ve ikramda bulunmak gibi durumlarla zikir de bu âyetin anlam dairesine girer. Bu ayette Kul Allah'ı ne kadar güzel, farklı duygu ve hal ile zikrederse Allah'ın da aynı çeşitlilik ve bol mükafatlarla karşılık vereceği va'd edilmektedir.²⁷ Râzî'nin açıklamalarının hem sûfî yorumları hem de diğer müfessirlerin açıklamalarını içerdiği görülmektedir.

Kurtubî'ye göre (öl. 671/1273) "Zikrin aslı zikredilen konusunda kalbin uyanık ve dikkatli olmasıdır. Dille zikre zikir denmesi kalble zikre delâlet etmesindedir. Lisanda zikir çoğaldığında düşünme ve anlamadan daha derin bir hal oluşur. Ayetin anlamı hakkında 'Beni itaatle zikredin, ben de sizi sevap ve mağfiretle zikredeyim'; "Zikir taattir. İtaat etmeyen. İsterse çok Kur'an okusun, tesbih ve tehليل getirsin fark etmez zikretmemiş olur" yorumları nakledilmiştir. Ebû Osman en-Nehdî (öl. 100/718-19) 'Allah'ın bizi zikrettiği saati biliyorum' dediğinde insanlar 'nereden biliyorsun' dediklerinde bu ayeti okuyarak 'Allah Teâlâ böyle buyuruyor' dedi. Ona 'Zikrettiğimiz halde niçin manevî bir lezzet bulmuyoruz' dediklerinde 'Allah'ın sizin herhangi bir organınızı taatiyle süslemesine hamd edin' demiştir. Zunnûn el-Mısri (öl. 245/859 [?]), 'Kim Allah'ı hakikaten zikrederse Allah dışındaki her şeyi unuttur, kalbinde başkası kalmaz. Allah da onu her şeye karşı korur ve o kulu her şeye tercih eder' demiştir. Kalbin zikrinden murad her halükârda zikrin devamlılığının sağlanmasıdır. Hadislerde Peygamberimizin bir dilinden Allah'ın zikrinin ıslaklığı eksik olmamasını tavsiye ettiği²⁸ ve hadis-i kutsîde ise 'Kulum beni zikrettiğinde, zikretmek için dudaklarını kıpırdattığında onunla birlikteyim' buyrulduğu²⁹ açıklanmaktadır.³⁰ Kurtubî'nin

²⁷ Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî. *Mefâtihu'l-gayb*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 4/158-159. Ayrıca bk. Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil. *el-Lübâb fi 'ulûmu'l-kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 3/75-76.

²⁸ İbn Mâce, "Zikir", 53.

²⁹ İbn Mâce, "Edeb", 53.

açıklama ve nakilleri zikrin önemini gösterdiği gibi kendisinin de irfânî yönünün bulunduğunu ve eserinin işârî te'viller açısından da zengin bir kaynak olduğunu göstermektedir.

Elmalılı (1878-1942), “أَذْكُرْكُمْ” ifadesini “ben de sizi anayım” şeklinde meallendirmektedir. Konuyla ilgili işârî tefsirlerdeki temel yorumları naklettikten sonra zikrin herhangi bir karşılığa mukabil olmaksızın olgun aşk ve muhabbetin sonucu olduğunu ve bu hassasiyetle yapıldığında çok güzel sonuçlarının olacağını açıklamaktadır.³¹Elmalılı'nın izahlarında zikrin manevi kazançlarına, Allah-kul ilişkisinin nasıl anlaşılması ve yaşanması gerektiğine dair kıymetli bilgiler verdiği görülmektedir. Aynı şekilde modern dönem müfessirlerinden Seyyid Kutup (1906-1966) âyeti duygusal bir coşkunlukla açıklayarak kâinatın sahibi Yüce Allah'ın kendi zikrini fani, küçücük kulunun zikrine denk saymasının kul için en büyük lütuf olduğunu gibi izahları kaydetmektedir.³² Seyyid Kutub'un açıklamalarından âyetin Müslümanın kalb ve hayatında oluşturmak istediği sonuçları dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

Buraya kadar görüşlerini naklettiğimiz İbn Abbas, Ebû Osman en-Nehdî Süddî, Kuşeyrî, Baklî, İbn Cüzey, Râzî, Kurtubî, Elmalılı ve Seyyid Kutup'un müfessirlerin izahlarının âyetin mantukuna ve hadislerde anlatılan bilgilere uygun olduğu; işârî yorumların da naslarda anlatılan bilgilerle aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.

1.2. “أَذْكُرْكُمْ” İfadesini Allah'ın Kulunu Mağfiret, Hayır ve Sevapla Zikri Olarak Açıklayan Müfessirler ve İzahları

H. Basrî'ye (öl. 110/728) göre âyetin anlamı “Siz beni vacib kıldıklarımla zikredin ki ben de sizi kendime söz verdiklerimle zikredeyim” demektir.³³ Mukâtil b. Süleyman'a (öl. 150/767) göre âyet “Beni itaatle hatırlayın/zikredin ki ben de sizi hayırla zikredeyim”;³⁴Taberî, İbn Ebû Zemenîne ve Vâhidî'ye göre “Beni taat, emir ve yasaklarda zikredin ki ben de sizi rahmet ve mağfiretimle zikredeyim. Allah kendini zikredeni zikreder,

³⁰ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006), 2/459-461.

³¹ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 1/440-442.

³² Seyyid Kutup. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), 1/213-214.

³³ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâîl b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1421/2000), 2/125-126.

³⁴ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/87.

şükredene ziyadeleştirir, inkâr edeni ise cezalandır.” anlamına gelmektedir.³⁵ Zemahşerî’ye (öl. 538/1144) göre âyet “Ben sizi peygamber göndererek hatırladığım gibi sizde beni taatimle zikredin ki ben de sizi sevapla zikredeyim” anlamına gelmektedir.³⁶

Âlûsî’ye (öl. 1270/1854) göre Allah Teâlâ “Kalben ve bedenen beni zikredin” buyurmaktadır. Zikrin ilk adımı hamd, tesbih, tahmid ve Kur’an okumadır. İkinci adımı Rabbani sırlar, ilahî sıfatlar, va’id, va’d ve ilahi tekliflerle ilgili delilleri tefekkürdür. Üçüncü adımı organların haramlardan uzaklaşarak, emirleri istiğrak halinde yerine getirmesidir. Namaz bu üç adımı da kapsadığı için Kur’an’da zikir olarak ve Cuma suresinde de ‘*Zikre koşun*’³⁷ buyrulmuştur. Ehl-i tahkîk/mutasavvıflar ‘Allah’ı zikrin hakikati, O’nun dışındaki her şeyi unutmaktır’ demişlerdir. “أَذْكُرْكُمْ” ifadesi “Ben de sizi sevapla zikredeyim” anlamına gelmektedir. Burada bir kelimenin aynı bağlamda farklı anlamlarda kullanılması anlamına gelen müşâkale sanatı gereğince “أَذْكُرْكُمْ” buyrulmuştur. Konuyla ilgili hadislerde de aynı durum söz konusudur.³⁸

Âyeti ve zikir konusunu tenzih temelli değerlendiren İbn Âşûr (1909-1970) şunları kaydetmektedir. “Biz her işte Allah’ın emir ve yasaklarını düşünmekle, zikirle mükellefiz. Yine Allah’ı hamde, takdise, itaate davet eden her cümlede de dille zikirle mükellefiz. Zikir, Allah’ın zatı ile ilgili değildir. Âyet takdiren ‘Azametimi, sıfatlarımı, övgümü, bu konuda gereken emir ve yasaklarımı zikredin veya nimetlerimi zikredin’ demektir. Bu anlamlar iktizanın delaleti yoluyla anlaşılmalıdır. ‘أَذْكُرْكُمْ’ mecazî bir ifadedir. ‘Sizi dünyada nimetlerimi ziyadeleştirme, yardım, destek olarak; ahirette ise sevap ve dereceleri yükselterek zikredeyim’ anlamına gelir. Hakikî anlamıyla zikir Allah için muhaldir. Zikirden murat zatların ve sıfatların zikri değil, lütufların ve kendilerine gelen iyiliklerin zikridir.³⁹ Tefsirinde “Kulum beni bir toplumda zikrederse...” hadisini de zikreden İbn Âşûr’un kelâmî kaygılarla yaptığı anlaşılabilir yorumların ayette anlatılan sıcak Allah-kul ilişkisini yeteri kadar izah etmediği görülmektedir.

Buraya kadar izahlarını naklettiğimiz müfessirlerin zikrin önemiyle açıklamalarda bulunmalarına ve ilk görüşle ilgili rivayetleri nakletmekle birlikte konuyu Allah’ın kulunu

³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/693-696; İbn Ebî Zemenîn. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîz*. 1/188. Vâhidî. *el-Vecîz*. 1/139.

³⁶ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2008), 1/347.

³⁷ el-Cuma 62/9.

³⁸ Şihâbuddîn es-Seyyîd Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, (Beyrût: Dâru’l-hyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 2/19.

³⁹ Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. (Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1984), 2/50-51.

zikri şeklinde açıklamadıkları görülmektedir. Bu anlam tercihinde Allah kul ilişkisini tenzih üzerinden açıklamalarının etkili söylenebilir.

Bazı müfessirlerin ise konuyla ilgili her iki görüşü nakleden Suyûtî (öl. 911/1505) ve Ebüssuûd'un (öl. 982/1574) açıkça bir görüş tercihinde bulunmadıkları görülmektedir. Taberî'nin naklettiği görüşleri nakleden Suyûtî ek olarak Ebu Hureyre'den (öl. 58/678) "Kul beni zikrettiğinde şükretmiş, unuttuğunda inkâr etmiş olur" sözünü ve İbn Abbas'tan "Allah Teâlâ'nın Hz. Davud'a 'Zalimler beni zikretmesinler, beni zikredeni zikretmek benim sözümdür. Eğer zalim zikrederse o susana kadar onu lanetimle zikrederim' şeklinde vahyettiğini nakletmektedir.⁴⁰ Âyetle ilgili daha önceki müfessirlerin görüşlerini nakleden Ebüssuûd'a göre ayette zikre teşvik bulunmaktadır.⁴¹ Suyûtî'nin tercihte bulunmaması tefsir metodundan kaynaklanmakla birlikte Ebüssuûd'un tercihte bulunamadığı veya böyle bir duruma ihtiyaç hissetmediği de söylenebilir.

Görüşlerini naklettiğimiz Hasan-ı Basrî, Taberî, İbn Ebû Zemenîn, Vâhidî, Âlûsî ve İbn Âşûr'un konuyu Allah'ın kulunu sevap, rahmet ve mağfiretle zikri olarak açıkladıkları görülmektedir. Bu âlimler arasında tâbiûn, rivayet, dirayet ağırlıklı ve modern dönem müfessirlerinin olduğu, ayrıca Âlûsî'nin eserinde işârî yorumların öne çıktığı da görülmektedir.

el-Bakara 152. âyetin lafzına bağlı kalarak "Allah'ın kulunu zikretmesi" olarak açıklamasının hadislerde anlatılan Allah'ın bizzat kulunu zikrettiği, zikreden kulunun adını yanındaki meleklerle söylediği şeklindeki beyanlara uygun olduğu görülmektedir. Allah'ın zâkir kulundan meleklerle bahsetmesi kul için itibar, şan, şeref ve rıza anlamına geldiği gibi Hz. Âdem'e/insanoğluna hilafet görevinin verilmesine "Seni tesbih, hamd ve takdis eden biz melekler varken, niçin ona bu görevi veriyorsun" diyen⁴² meleklerle salih kuluyla övünmesi, kulunun hilafet misyonuna uygun davrandığını açıklanması anlamına geldiği de anlaşılmaktadır.

Zikrin sonuçlarıyla ilgili açıklamalar Hz. Peygamber ve sahabiler için olduğu gibi daha sonraki dönemlerde ihlasla kulluk ve zikir yapanlar için kelimelerle anlatılamayacak kadar bir mutluluk, manevi şan, şeref ve seçilmişlik duygusu kazandırmaktadır. Bu sıcak ve

⁴⁰ Celâleddîn Abdurrahman es-Suyûtî. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezu Hicr, 2003), 2/37-56.

⁴¹ Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Riyâd: Mektebetu Riyâdi'l-Hadîs, ts.) 1/286.

⁴² el-Bakara 2/30. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/409-436.

yakın ilişkinin açıklanmasının bir amacının da müşrik ve Yahudilerin baskısından sıkılan, zaman zaman zorlanan Hz. Peygamber ve sahabilerin Allah tarafından sahiplenilip övüldüklerini göstermek, Allah'ın sevgisiyle müjdelenerek kalplerinin yatıştırılması olduğunu da düşündüğümüzde ayetin lafzına uygun açıklanmasının daha doğru olduğu görülmektedir.

Allah'ın kulunu zikrini ilk dönemden itibaren bazı müfessirlerin kulunu sevap, mükâfat ve rahmetle zikri şeklinde İbn Âşûr'un tespitiyle iktizanın delâleti üzerinden açıkladıkları görülmektedir. Aslında Allah'ın kulunu zikri kaydedilen sevap, mükâfat ve rahmeti zaten içermektedir. Ancak doğrudan Allah'ın zikrinden bahsedilmediği için bu yorum ya manevî tecrübe eksikliğinden veya tenzihci anlayıştan kaynaklanmış olmalıdır. İbn Âşûr bu tenzihci yaklaşımı açıkça ifade ederek Allah'ın zikrinin mecazî olduğunu kaydetmektedir. Kelamî tartışmaları ve mezhebi kabulleri düşündüğümüzde bu yaklaşım doğru kabul edilmektedir. Tenzihci yaklaşım ilk planda daha tutarlı gibi gelse de konuyla ilgili nasları dikkate aldığımızda bu yaklaşımın âyet ve hadislerde anlatılan ve kurulması istenen sıcak, samimi Allah-kul ilişkinin yeteri kadar dikkate almadığı, zikrin kulun düşünce dünyası, kalbi ve hayatı üzerindeki etkisini azalttığı ve mesafeli bir Allah-kul ilişkini yansıttığı söylenilebilir.

Tefsirlerde görülen yorum farklılığının meallere yansıdığı, meallerin çoğunluğunda lafza bağlı çeviri yapıldığı görülmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, Elmalılı Meali (Orijinal), Ömer Nasuhi Bilmen, Süleyman Ateş, Bayraktar Bayraklı, Diyanet İşlerinin eski ve yeni meallerinde, Şaban Piriş, Yaşar Nuri Öztürk ve Diyanet Vakfı meallerinde âyet lafzına bağlı kalınarak çevrilmiştir. Bazı meallerde ise "Allah'ın kulunu af, mağfiret ve mükâfatla zikri" şeklinde anlam verilmiştir.⁴³

2. Ankebût Sûresi 45. Âyet

el-Ankebût Sûresi 45. âyette " أَنْتُمْ مَا أَوْجِي إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ " buyrulurken Hz. Peygamber'den Kur'an okuyup, namaz kılması, namazın insanı hayasızlık ve münkerden alıkoyacağı açıklanarak en önemli olan hususun Allah'ın zikri olduğu beyan edilmektedir. Âyette geçen " وَالَّذِكْرُ لِلَّهِ أَكْبَرُ " ifadesi

⁴³ Bk. Kuranmeali.com, "Türkçe Kur'an Mealleri" (Erişim 15 Ekim 2020).

tefsirlerde “Allah’ın kulu zikri” ve “Kulun Allah’ı zikri” olarak farklı şekillerde açıklanmıştır.

2.1. “وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ” İfadesini Allah’ın Kulu Zikri Olarak Açıklayan Müfessirler ve İzahları

İbn Abbas’tan Allah’ın kulunu zikrinin, kulun Allah’ı zikrinden daha önemli durum olduğu nakledilmektedir.⁴⁴ Mukâtil’e göre “Namaz kıldığında ve Allah’ı zikrettiğinde Allah da seni daha hayırlı bir şekilde zikreder. O’nun seni zikretmesi senin onu namazda zikretmeden daha hayırlıdır.”⁴⁵ Zeccâc (öl. 311/923) âyetin iki şekilde anlaşılabileceğini belirttikten sonra ilk görüş olarak “Siz Allah’ı zikrettiğinizde Allah’ın sizi zikretmesi sizin zikrinizden daha büyüktür” demektedir ve ikinci görüş olarak “Zikir, fahşa ve kötülükten sakınmadan daha önemli bir durumdur” anlamını nakletmektedir.⁴⁶

Taberî âyetin beş farklı şekilde açıklandığını kaydetmektedir: 1. “Allah’ın sizi zikri sizin O’nu zikrinizden daha üstündür.” İbn Abbas, Abdullah b. Ebî Rebia’ya (öl. 35/656) bu âyetin anlamını sorduğunda o: “Âyet tesbih, tahmid ve tekbiri anlatıyor” (namazda) dedi. İbn Abbas “Bence âyetin anlamı senin söylediğinden daha farklıdır. Bana göre ‘Siz O’nu zikrettiğiniz zaman, O’nun sizi zikretmesi sizin zikrinizden daha üstündür’ şeklindedir dedi. Diğer bir rivayette bir adam İbn Abbas’a bu âyetin anlamını sorduğunda o: “Oruç ve namazdır” dedi. Adam ben başka biriyle yolculuk yaptım o: “Allah’ın sizi zikri sizin onu zikrinizden daha üstündür” dedi deyince İbn Abbas görüşünden vazgeçerek “Arkadaşın doğru söylemiş” dedi. 2. Sizin Allah’ı zikretmeniz her şeyden daha değerlidir. Selman-ı Fârisî’ye (öl. 36/656 [?]) “En faziletli amel nedir” diye sorulunca o, “Kur’an okumuyor musun en kıymetli şey Allah’ı zikretmektir” dedi. Ümmü’d-Derdâ (öl. 30/650): “Namaz, oruç gibi tüm ibadetleri yapman ve yasaklardan kaçınman zikirdir, bunun da efdali ise tesbih etmektir” dedi. Katâde (öl. 117/735), “Allah’ı zikretmekten daha büyük bir şey yoktur.” dedi. 3. İbn Abbas âyetin anlamının “Sizin Allah’ı zikriniz diğer her şeyden önemlidir. Allah’ın sizi zikri ise sizin onu zikrinizden daha önemlidir” demiştir. 4. Allah’ın namaz kılan kulu zikretmesi namazdan daha önemlidir. 5. Namazda Allah’ı zikir, namazın seni fahşa ve

⁴⁴ Abdurrezak b. Hemmâm es-Sa’ânî, *Tefsîru'l-Kur’ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebu’r-Rüşd, 1410/1989), 2/98.

⁴⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/520.

⁴⁶ Ebûlshâk İbrahim b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur’ân ve i’râbihi*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrût, Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 4/170.

münkerden sakındırmasından daha önemlidir bu görüşleri nakleden Taberî tercih olarak “Âyetin zahirine en uygun olan görüş Allah’ın kulunu zikri şeklindeki birinci görüştür” demektedir.⁴⁷ Taberî’nin dördüncü görüş olarak naklettiği “Allah’ın namaz kılan kulu zikretmesi namazdan daha önemlidir” görüşü kulun Allah’a yönelmesinden ziyade Allah’ın kula yönelme ve ilgisinin daha önemli olduğunu açıklaması yönüyle âyeti farklı bir açıdan açıklamaktadır. Bu yorum kula ibadetini büyük görmemeyi de anlatmaktadır.

İbn Ebû Zemenîn’in nakline göre Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) bu âyeti el-Bakara 152. âyeti okuyarak açıklamıştır.⁴⁸ Sülemî (öl. 412/1021) âyeti şu şekilde açıklamaktadır: “Namaz, ancak münker ve fahşanın namazdan önce terkedilmesiyle tamam olur. Allah’ın kulu zikrinde herhangi bir açıdan eksiklik yoktur. Hâlbuki kulun zikri istek ve beklentileriyle lekelidir. Senin zikrin menfaat amaçlıdır. Allah’ın zikri ise ikram ve lütuftur. Bundan dolayı da daha üstündür. Allah’ın ezeldeki sizi zikri, sizin zikrinizden daha büyük, kadîm ve tamdır.⁴⁹ Kuşeyrî’ye (öl. 465/1072) göre Allah’ın zikri kadîm, insanların zikri muhdes olduğu için Allah’ın zikri daha büyük, önemlidir. Kuşeyrî daha sonra sûfilerden Allah’ın seni zikri senin O’nu zikrinden daha büyüktür. Allah’ın senin saidliğini ilan ederek zikri senin ibadetle zikrinden daha önemlidir. Allah’ın zikri fuhşiyat ve münkerin sultasındaki kulun zikrinden daha değerlidir gibi görüşleri nakletmektedir.⁵⁰ Bu yorumlar Bâkî olanın fani olanı zikrinin her hâlükârda daha üstün olduğunu anlatılıyor. Âyetin başlangıcında namazın insanı münker ve fuhşiyattan uzaklaştırmasına atıf yapıldığı için ancak bu şekilde arınanların gerçek zikre nail olabildikleri anlatılmış olmaktadır.

Baklî’ye (öl. 606/1209) göre namazın hakikati zikrin etkisiyle kalbin manevi âlemde hazır olması ve murâkabe halinin yaşanmasıdır. Namazdaki zikir fahşâ olan gafleti; fikir ise münker olan kötü havâtırları defeder. Bu şekildeki namaz, kulu amellerine güvenmesinden ve Allah’tan uzaklaşmaktan alıkoyar. Bu evsiftaki namaz ariflerin göz aydınlığı olur.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/145-148. Ayrıca bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-azîm*, 9/3067-3068; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî. *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Abdulmansur b. Abdurrahman, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye-Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfi, ts.), 4/285; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 11/553-557; Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî. *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*.thk. Abdurrezzak el-Mecdî. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1431/2010), 3/409; Vâhidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri’l-Kur’âni’l-mecîd*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), 3/421-422.

⁴⁸ İbn Ebû Zemenin. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîz*, 3/348.

⁴⁹ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî es-Sülemî. *Hakâiku’t-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân. (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2001), 2/117.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, 2/458-459.

Rasulullah'ın "Namaz göz aydınlığımdır" hadisinde de bu namaz anlatılmıştır. Baklî bu âyetin tefsirinde Kuşeyrî'nin naklettiği yorumlardan bazılarını da nakletmektedir.⁵¹

İbn Kesîr (öl. 774/1373) ilk görüş olarak "Kulları Allah'ı zikrettiklerinde O'nun kullarını zikretmesi en önemli şeydir" görüşünü nakletmektedir.⁵² Ebû Hayyân (öl. 745/1344) önce Allah'ın kulunu zikriyle ilgili görüşü nakledip kîle diyerek diğer görüşleri vermektedir.⁵³ Seâlibî (öl. 875/1471) sahabe ve tabiin müfessirlerine dayanarak önce Allah'ın kulunu zikriyle ilgili görüşü, sonra kîle diyerek "fahşa ve münkerden uzak durarak namazla birlikte Allah'ı zikretmek en büyüktür" görüşünü ve diğer görüşleri kaydetmektedir. Ayrıca Kuşeyrî'ni *er-Risâle* isimli eserinden de zikirle ilgili uzun bir alıntı nakletmektedir.⁵⁴

Bikâî'ye (öl. 885/1480) göre namazın ruhu ve en büyük maksadı Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmektir ki bu en büyük zikirdir. Zâkir bütün kalbiyle Allah'a yönelerek zikrettiğinde özü nurlanarak kötülüklerden uzak durur ve zikrin meyvesini elde eder. Bu şekilde zikrin kötülükten uzak tutması, namazın uzak tutmasından daha güçlüdür. Allah Teâlâ'nın zikri ise öyle büyük bir durumdur ki el-Bakara 152'de bu anlatılmaktadır. Kul Allah'ı zikrederek namazda Allah'a yöneldiğinde, Rabbi onun en yakını olur, kulunu tavsif edilemeyecek derecelere yükseltir ve tavsif edilemeyecek şekilde kendi nurundan elbiseler giydirir.⁵⁵ Bikâî ayeti önce namazın en büyük zikir olduğu şeklinde açıkladıktan sonra daha önemli bir husus olarak Allah'ın kulunu zikrini zikrin semerelerini de dikkate alarak açıklamaktadır. İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) Kur'an'da zikir olarak da isimlendirilen namazın diğer ibadetlerden daha önemli bir ibadet olduğunu, kulun Allah'ı zikrinin en faziletli amel olduğunu açıkladıktan sonra "Zikrin karşılığı el-Bakara 152'de beyan edildiği gibi Allah'ın kulunu zikirdir". Bu zikir günahlarla lekelenmiş zikirten, köle azat etmekten, düşmanı öldürmekten, dostlara ikramda bulunmak, mal infak etmekten daha hayırlıdır.⁵⁶ Görüşlerini naklettiğimiz İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Mukâtil, Taberî, Sülemî, Kuşeyrî, Baklî, İbn Kesîr, Seâlibî, Ebû Hayyân, Bikâî, İsmâil Hakkı Bursevî gibi müfessirlerin konuyu Allah'ın zikri olarak açıkladıkları görülmektedir. Bu müfessirler arasında sahabe ve

⁵¹ Baklî, *Arâis*, 3/105.

⁵² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/516.

⁵³ Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-Muhît*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 7/150.

⁵⁴ Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-Hisân*, 4/296-297.

⁵⁵ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver* (Kâhire, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.) 14/446-447.

⁵⁶ İsmail Hakkı Bursevî. *Ruhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 6/506. Ayrıca bk. Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, 20/164.

tâbiûndan âlimler olduğu gibi rivayet ağırlıklı ve işârî tefsir müelliflerinin olduğu görülmektedir. İşârî yorumların temellerinin ilk dönem kaynaklarına dayandığı da anlaşılmaktadır.

2.2. “وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ” İfadesini Kulun Allah’ı Zikri Olarak Açıklayan Müfessirler ve İzahları

Ferrâ’ya (öl. 207/822) göre âyet “Allah’ın sizi sevabla zikretmesi sizin zikrinizden daha önemlidir” veya “Namaz insanı fahşa ve münkerden alıkoyar, zikir bu konuda daha etkilidir.” anlamlarına gelmektedir.⁵⁷ “Allah’ın zikri ifadesi tesbih ve tekbir demektir. İbn Abbas’tan Allah’ın zikrinin en önemli durum olduğu da nakledilmiştir.⁵⁸

Zemahşerî’ye göre âyet “Namaz diğer taatlerden daha üstündür.” anlamına gelmektedir. Nitekim el-Cuma suresi 9. âyette namaz “Allah’ın zikrine koşun” buyrulur zikir olarak da isimlendirilmiştir. İbn Abbas’tan diğer görüş de nakledilmiştir.⁵⁹

Begavî (öl. 516/1122) “Allah’ı zikir en büyük taattir” dedikten sonra zikrin faziletini anlatan hadisleri nakletmekte ve “Allah’ın sizi zikri, sizin onu zikrinizden daha üstündür” görüşünü vermektedir.⁶⁰ Râzî (öl. 606/1210) âyeti “Siz babalarınızı onların sıfatlarını düşünerek tüm kalbiniz ve güzel sözlerinizle zikrediyorsunuz. Hâlbuki Allah’ı zikretmek en değerlidir ve O’nu en büyük ta’zim duygusuyla zikretmeniz gerekir.” şeklinde açıklamakta fakat Allah’ın kulu zikrinden bahsetmemektedir.⁶¹

Âyetle ilgili görüşleri nakleden Kurtubî kendi görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: “Bu genel bir ifadedir. Zikir ve bir parçası olan namaz insanı hayâsızlık ve kötülüklerden korur. Zikrin son noktası murâkabe halidir. En iyi zikir faydalı ilimle, Allah’tan başka her şeyden uzaklaşarak bütün kalbiyle tam yönelerek yapılan zikirdir. Allah’ın kulunu zikretmesi hidayet vermesi ve ilmin nurunu vermesidir ki bu da zikrin semeresidir. el-Bakara 2/152. âyette de bu konu anlatılmaktadır.⁶² İbn Cüzey’e göre “Namaz zikrullah diye isimlendirildiği için en büyük taattir, devamlı yapılan zikir belli zamanla sınırlı olmadığı için kötülükten alıkoymada sınırlı zamanda yapılan namazdan daha değerlidir. Hadiste de

⁵⁷ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân* (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1403/1983), 2/317.

⁵⁸ Abdurrezak b. Hemmâm es-Sa’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebu’r-Rüşd, 1410/1989), 2/98.

⁵⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/461; Kâsımî, *Mehâsinu’t-te’vîl*, 13/4753.

⁶⁰ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud el-Begavî. *Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Mahmud Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1409/1988), 997-998.

⁶¹ Fahrudîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî. *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 25/75.

⁶² Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi’l-Kur’ân* 16/369-370.

geçtiği üzere zikrin sevabı her şeyden daha fazladır.⁶³ İbn Âdil de (8/14. yüzyıl) zikirle ilgili hadislerden sonra kîle diyerek Allah'ın kulunu zikriyle ilgili görüşü vermektedir.⁶⁴

Habenneke'ye (öl. 1978) göre Allah'ı fikirle, kalple ve dille zikretmek fahşa ve münkerden alıkoymada çok büyük etkiye sahiptir. Özellikle bu zikir gece ve gündüz sürekli olduğunda daha etkili olur. Fakat bu zikir namazın yerine geçmez. Hz. Peygamber'in yaşantısında ve sözlerinde geçtiği gibi zikir insana yapılan en önemli tavsiyelerdendir.⁶⁵ Habenneke'nin ifadelerinden onun "Allah'ın kulunu zikrinin en önemli husus olduğu" konusuna değinmediği görülmektedir. İbn Âşûr (1879-1973), Allah'ın kulu zikretmesine hiç değinmeden ayetten namazın da bir tür zikir olduğu, kötülükten alıkoymaya için namazın kastedildiğini âyetin Allah'ın emir ve yasaklarının düşünülmesini, tevhide iman edip, şirkten sakınılması gibi anlamları da içerdiğini kaydetmektedir.⁶⁶ Seyyid Kutup da Allah'ın kulunu zikretmesine değinmeden özellikle namazın öneminden bahsetmektedir.⁶⁷ demektedir. Habenneke, İbn Âşûr ve Seyyid Kutup'un Allah'ın kulunu zikrinden bahsetmedikleri görülmektedir.

Elmalılı ve Ö. Nasuhi Bilmen ise ana görüş olarak kulun zikrinin önemi anlatmakta, sonra Allah'ın kulunu zikrinden bahsetmektedir.⁶⁸ Merâğî (1883-1952) Allah Teâlâ'nın sizi rahmetiyle zikretmesi sizin onu itaatinizle zikretmenizden daha önemlidir.⁶⁹ demekte Mevdûdî (1903-1979) ise âyeti namazın önemi üzerinden açıklayarak namazda Allah anıldığında Allah'ın da kulunu anacağını kaydetmektedir.⁷⁰ Hasan Basri Çantay'a göre ise zikrullahtan murat esas umdesi Allah'ı zikir olan namazdır. İbn Abbas'tan bu âyette Allah'ın kulu zikrettiği görüşü de nakledilmiştir.⁷¹ Kur'an Yolu tefsirinde de Allah'ın zikrinden maksadın namaz olduğu açıklanmaktadır.⁷²

⁶³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2/160.

⁶⁴ İbn Âdil, *el-Lübâb*, 15/360-361.

⁶⁵ Abdurrahman Habenneke el-Meydânî, *Meâricu't-tefekkiiri ve dekkâiku't-tedebburi* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002), 15/274-275.

⁶⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrir vet Tenvir*, 20/261.

⁶⁷ Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 8/167.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/242; Ömer Nasuhi Bilmen. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990), 5/2668

⁶⁹ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâdihî, 1365/1946), 20/146.

⁷⁰ Ebu'l-A'lâ. el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 4/258.

⁷¹ Hasan Basri Çantay. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâli Kerim*. nşr. M. A. Yekta Saraç (İstanbul: Risale Yay. 1996), 2/349.

⁷² Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İleri başkanlığı Yayınları, 2006), 4/ 273-275.

Naklettiğimiz yorumlardan Ferrâ, Abdurezzak b. Hemmâm, Zemahşerî, Begavî, Râzî, Kurtubî, İbn Cüzey, İbn Âdil, Habenneke, İbn Âşûr, Seyyid Kutup, Elmalılı, Ö. Nasuhi Bilmen, Merâgî, Mevdûdî ve Hasan Basri Çantay'ın eserlerinde ve Kur'an Yolu tefsirinde konunun kulun Allah'ı zikri şekilde açıklandığı anlaşılmaktadır. Bu görüşün dilbilimsel, dirayet ağırlıklı ve özellikle modern dönem tefsirlerinde ağırlıklı olarak savunulduğu; Râzî, Kurtubî ve İbn Cüzey'in eserlerinde işârî izahlarında önemli bir yekun tuttuğu görülmektedir.

Müfessirlerin bu âyetteki “وَلَذِكْرُ اللَّهِ” ifadesinin ne anlam geldiği konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Âyette namazın önemi ve insanı kötülüklerden arındırdığı anlatıldıktan sonra “وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ” buyrulmaktadır. Burada iki durum arasında yani kulun namaz ve ibadeti ile Allah'ın kulu zikri arasında bir kıyaslama yapıldığı için en önemli olan husus ism-i tafdil kalıbındaki “أَكْبَرُ” lafzıyla vurgulanmaktadır. Bu ifade ile Allah Teâlâ “Ey kullarım! Sizin benim rızam için namaz kılıp ibadet etmeniz önemli, değerli olmakla birlikte asıl benim size değer vermem, kendi katımda sizi zikretmem daha değerlidir” buyurmuş olmaktadır. Bu anlamı ilk anlam olarak vermeyen müfessirlerin ayetteki bu hususa farklı sebeplerden dolayı yeteri kadar dikkat etmedikleri için âyeti kulun Allah'ı zikri şekilde anladıkları görülmektedir.

Klasik tefsirlerde en güçlü görüş olarak verilen birinci anlamın modern dönemde yaygınlaşan ve bazı tefsirlerde etkisi görülen akılcılık ve tasavvufi yaklaşımların eleştirilmesi gibi hususların⁷³ etkisiyle âyetin “kulun Allah'ı zikri olarak açıklandığı anlaşılmaktadır.

Tefsirlerde Allah'ın kulu zikretmesinin namaz, namazda Allah'ı zikir, Allah'ın mağfiretle kullarını anışı ve kulun Allah'ı zikretmesi gibi açıklamaların Süleyman Ateş, M. Esed, Hasan Basri Çantay, Hayrat Neşriyat, Elmalılı Meali (Orijinal), Edip Yüksel, Bayraktar Bayraklı ve Diyanet İşlerinin Eski ve Meallerinde de çeviriye esas alındığı, dolayısıyla âyetin doğru çevrilmediği görülmektedir.

Süleymaniye Vakfı ve Yaşar Nuri Öztürk meallerinde ise “Allah'ın zikri” ifadesi “Allah'ın zikri/Kur'an'ı daha büyüktür!” şeklinde baktığımız tefsir kaynaklarında görmediğimiz yeni ve farklı bir anlam takdir edilerek Kur'an olarak çevrilmiştir.⁷⁴

⁷³ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 32-40.

⁷⁴ Bk. Kuranmeali.com, “Türkçe Kur'an Mealleri” (Erişim 15 Ekim 2020).

Sonuç

Zikir konusu Allah-kul ilişkisinin en sıcak, canlı ve üst seviyesini anlatmaktadır. Mü'min tüm kalbiyle Allah dışındaki her şeyden, tüm bağılıklardan soyutlanarak Allah'ı zikrettiğinde Allah'ın şanını, şerefini, değerinin yüceliğini ilan ederek Allah katında şan, şeref, değer ve rahmete nail olmaktadır. Hadislerde anlatıldığı üzere bizzat Allah Teâlâ'nın bu sâlih kulunu zikrederek melekût âleminde meleklerle övgüyle bahsetmesi elde edilen sevaplardan kat kat daha değerlidir.

Allah'ın kulunu zikri el-Bakara Sûresi 152. âyette birçok müfessir tarafından âyetin mantukuna uygun olarak açıklanmışken, bazı müfessirlerce Allah'ın kulunu rahmeti, affı ve sevabı şeklinde açıklanmıştır. Bu ikinci yorum Allah'ın kulunu zikrinin anlam kapsamına girmekle birlikte âyette vurgulanan sıcak, yakın ve kula çok büyük manevi huzur, güç ve kurbiyet hissettiren anlamın etkisini kaybettirdiği gibi tek anlam olarak verilmesi de âyetin temel anlamını perdelemektedir.

el-Ankebût Sûresi 45. âyetteki "Allah'ın zikri" ifadesi bazı müfessirler tarafından "kulun Allah'ı zikri" şeklinde açıklanmıştır. Nakillerden bu yorumun sahabe ve tâbiîn döneminde de yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu izahın temelinde İbn Abbas'ın da yorumunu değiştirmesinde görüldüğü üzere âyette namaz ve önemi anlatıldığı "وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ" ifadesine yeteri kadar dikkat edilmemesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu yorumun sonraki dönemlerde yaygınlaşmasında ilimlerin ayrışmasının, Allah-kul ilişkisinin ve zikir kavramının geniş bir açıdan ele alınmamasının, Kur'an ve hadislerdeki somut anlatımın kelimeleri tarafından soyut düzleme taşınmasının, Allah'ın kulu zikrinin bu tenzihci anlayışa uymamasından kaynaklandığı söylenilebilir. Bu izahın tefsirde akılcılığın arttığı, farklı gerekçelerle manevî tecrübeye dayalı tasavvuf ilmine mesafe konulduğu modern dönemde daha yaygın hale geldiği anlaşılmaktadır.

Âyetlerin lafzıyla hadislerde anlatılan hususların örtüştüğü görülmektedir. Bu da Hz. Peygamber ve sahabenin kulluk ve zikir tecrübelerinin naslarda anlatıldığı gibi olduğunu göstermektedir. Ancak kelâmî kabul ve kaygılar, modern dönemde etkisini hissettiren algılar ve hadislerin tefsirde yeteri kadar dikkate alınmaması gibi hususların nasların iç bütünlükleri ve lafza uygun yorumlanmasının önüne geçtiği görülmektedir. Bu te'viller ana kabul haline geldiğinde hadislerdeki ifadeler de müfessiri bağlayıcı olmaktan çıkmakta ve dikkate alınmamaktadır. Bu yönüyle nasların doğru te'vil edilmemesi asıl anlamın

kaybolması veya göz ardı edilmesiyle sonuçlandığı gibi aynı konuyla ilgili hadislerin de aynı doğrultuda te'vil edilmesine sebep olduğu anlaşılmaktadır.

İşârî tefsirler ve bu yorumları nakleden müfessirlerin eserlerinde Allah-kul ilişkisine dair daha derinlikli açıklamaların olduğu görülmektedir. Kur'an hakkında yapılan tüm yorumlar gibi işârî yorumların da sıhhat ve tutarlılığı değerlendirilmekle birlikte aktardığımız sûfî yorumların nasların lafız ve muktezasıyla uyumlu oldukları görülmektedir. Tefsir ilminin kendi içinde farklı ekollere ayrışması bir yönüyle gereklilik ve doğal bir durum olmakla birlikte Kur'an'ın bütüncül tefsir ve te'vilinde belli oranda fakirleşmeyle sonuçlandığı anlaşılmaktadır. İşârî tefsirler de bir ekolün bakış açısını yansıttığı ve belli konulara yoğunlaştığı için ağırlıklı olarak bu eserleri okuyanların Kur'an'a algı ve bilgilerinde bir daralmaya sebep olduğu da söylenilebilir.

Ankebût Sûresi 45. ayetteki " وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ " ifadesinin ilk kaynaklarda "Allah'ın kulu zikri" olarak açıklandığı ve bu izahın hadislerle desteklenmesine karşılık tarihsel süreçte bu anlamın önce ikinci anlama modern dönemde ise hiç dikkate alınmamaya başlandığı görülmektedir.

Bu makalede ele aldığımız konu çerçevesinde tefsir kaynaklarındaki görüşleri değerlendirdiğimizde tarihsel süreçte âyetlerin anlamlarına dair bir değişimin olduğunu görüyoruz. Erken dönem eserlerinin bütünü için geçerli olmasa da genelinde ayetlerin anlamalarının nasların genel çerçevesiyle uyumlu olarak açıklandığını veya ilgili tüm görüşlerin nakledildiği görülmektedir. Burada dilbilimsel tefsirlerin daha farklı bir yerde durdukları görülmektedir. Modern dönemde yazılan eserlerde özellikle el-Ankebût 45. âyetle ilgili anlam değişiminin öne çıktığı görülmektedir. Bu anlam değişiminde müfessirlerin bilgi birikimlerinin, ilgi alanlarının, tefsir yöntemlerinin etkisi olmakla birlikte kelimâ âidiyetlerin ve modern dönem algılarının etkili olduğu da söylenebilir. Konu Allah ile insan arasında yakın ve sıcak ilişki kurmanın imkânı, yolu ve kalbin hallerini ilgilendirdiği için müfessirlerin temkinli hareket ettikleri de söylenebilir. Bu temkinli duruşta İslam ümmeti arasında farklı sorunlara ve tartışmalara yol açan bâtınîlerin yanlış te'villerinin ve bazı sûfîlerin şatahatlarının etkili olmuş olması da mümkündür.

İşârî tefsir kapsamında değerlendirilmeyen Razî, Kurtubî, Bikâî ve Elmalılı gibi müfessirlerin eserlerinde de zikir, Allah-kul ilişkisi ve manevî durumlarla ilgili çok geniş ve derinlikli izahların olduğu görülmektedir. Bu durum tefsir eserlerinin sınıflandırılmasının

itibarî olduğunu, tefsirlerin tasniflerinde kesin ifadeler kullanmanın çok da doğru olmadığını göstermektedir.

Bu makalede naklettiğimiz bilgi ve yorumlar teorik değil yaşanmışlık yönü ağır olan Kur'an'ın anlam dünyasına girmede sadece dil, tarih ve rivayetleri bilmenin yeterli olmadığını, nümûne-i imtisal gösterilen Hz. Peygamber ve sahabilerin yaşadıkları manevî tecrübeye sahip olunmasının, bu hedef ulaşılmadığında en azından o bilgileri nakleden kaynakların dikkate alınması gerektiğini de göstermektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l Kur'âni'l-Kerîm*. Nemre: Mektebetu Nuveyd İslam, 1385/1965.
- Albayrak, İsmail. *Klâsik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud, *Ruhu'l-meânî*. Beyrût: İdâratü't-Tibâti'l-Münîriyye-İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Mahmud Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409/1988.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. Kâhire, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1990.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhah*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 3. Basım. Beyrût: Dâru'l-İlmî'l-Malâyîn, 1404/1948.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâli Kerim*. nşr. M. A. Yekta Saraç. İstanbul: Risale Yay. 1996.
- Demagânî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Hasan Ebu'l-Azm ez-Zefîti. Kâhire: Vezâretü'-Evkâf, 1412/1996.
- Demirci, Muhsin. "Kur'an'da Allah-Kâinat-İnsan İlişkisi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2002), 89-102.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ebüs-suûd, b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetu Riyâdi'l-Hadîs, ts.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1403/1983.
- Fîruzabâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Beyrût: el-Mektebtü'l-İlmiyye, ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426/2005.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. Kahire: y.y. 1999.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fi 'ulûmu'l-kitâb*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşrve't-Tevzi', 1984.
- İbn Ebû Hâtîm, Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâri'l-Bâz, 1417/1997.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîz*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe-Muhammed b. Mustafa el-Kenz. Kâhire: el-Fâzûku'l-Hadîsiyye li'l-Libâti ve'n-Neşr, 1423/2002.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid vd. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.

- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbas Ahmed. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. nşr. Âmir el-Cezzâr-Enver el-Bâz. b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Nüzhetü a'yuni'n-nevâzir fi ilmi'l-vucîh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdulkerim Kâzım er-Râdî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1978.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1431/2010.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Ruhu'l-beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinu't-Te'vîl*. tsh. Muhammed Fuad Abdalbâkî. 17 Cilt. b.y: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Kattân, Menna' Halîl, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Kelbî, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *et-Teshîlulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Kuranmeali.com, "Türkçe Kur'ân Mealleri"
<https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=29&ayet=45> (Erişim 15 Ekim 2020).
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdulsansur b. Abdurrahman. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfi, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî ve Evlâdihî, 1365/1946.
- Meydânî, Abdurrahman Habenneke. *Meâricu't-tefekkûri ve dekâiku't-tedebburî*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sa'ânî, Abdurrezak b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed, 3 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Rüşd, 1410/1989.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdî. *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.
- Şa'râvî, M. Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. Kahire: Ahbâru'l-Yevm, 1991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi Tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. ed-Dâru's-Şâmiyye. 2 Cilt. Beyrut: y.y., 1415/1995.

- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbihi*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût, Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

**Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî'nin el-Müeyesser fî Şerhi Mesâbîhi's-Sünne Adlı Eserinde
Hadis Şerh Metodu**

The Method of Hadith Annotation in Fadlullah b. Hasan et-Tûribishti's al-Müeyesser fî Sherhi Mesâbîhi's-Sunna

Selahattin YILDIRIM

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, İnönü University, Faculty of Divinity, Department of Hadith
Malatya, Turkey

selahattin12@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3104-0251>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 11 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 312-338

Atıf / Cite as: Yıldırım, Selahattin. "Fadlullah b. Hasan et-Tûribiştî'nin el-Müeyesser fî Şerhi Mesâbîhi's-sünne Adlı Eserinde Hadis Şerh Metodu [The Method of Hadith Annotation in Fadlullah b. Hasan et-Tûribishti's al-Müeyesser fî sherhi Mesâbîhi's-sunna]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 312-338. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.858396>

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).

Özet

Kimi yazarlar eserleriyle tarihte gıpta edilecek bir konuma erişmişlerdir. Yazmış olduğu eserle İslam tarihine mal olan bu yazarlardan birisi de Begavî'dir. *Mesâbîhü's-sünne* adlı eseri ona "Muhyi's-sünne" lakabını kazandırmıştır. O, muteber hadis kaynaklarından senedlerini hazfederek 4719 hadis seçmiş ve bunları bablara ayırmıştır. Buhârî ve Müslim'de geçen hadisleri "sıhâh", diğer hadis kaynaklarında yer alan hadisleri ise "husân" başlığı altında zikretmiştir. Esere özgü bu tertib biçimi bazı âlimler tarafından oldukça beğenilmiş, teveccüh görmüş ve eser üzerinde onlarca çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların ilki ve en önemlilerinden biri zengin içerikli şerhlerden sayılan Ebû Abdillâh et-Tûribîştî'ye ait *el-Müeyesser fi şerhi Mesâbîhi's-sünne*'dir. Tûribîştî, eserine bir mukaddime yazarak başlamış ve burada şerhin yazılış amacının izaha muhtaç olan hadisleri açıklamak, ehil olmayanlar tarafından *Mesâbîh*'te yapılan birtakım tahrifatları bertaraf etmek olduğunu dile getirmiştir. Müellif, hadisleri şerh ederken başta garibü'l-hadis eserleri olmak üzere önceki kaynaklardan azamî derece yararlanmıştır. Şerhinde kolay ve anlaşılabilir bir yöntem takip eden Tûribîştî bu çerçevede sahâbe râvîleri ile ilgili kısa ve tanıtıcı bilgiler vermiş, onların birtakım özelliklerini zikretmiş, rivayet ettikleri hadislerin sayısı hakkında bilgi vermiş, isimlerinde veya nisbetlerindeki ihtilafa değinmiş, hadis metinlerinde ismi müphem olarak bırakılan kişilerin kim olduğunu tespit etmeye çalışmış, *Mesâbîh*'te râvî isimlerinde meydana gelen tahrifatları düzeltmiştir. Kimi zamanda bazı hadislerin senedleri ile ilgili birtakım bilgiler veren müellif, *Mesâbîh*'te muhtasar olarak geçen rivayetlerin tamamını zikretmiştir. Rivayetleri temel hadis kaynaklarında geçen metinleriyle tespit etmeyi önemsemiş, Begavî'nin, *Kütüb-i sitte* müelliflerinden farklı olarak aktardığı bazı hadis lafızlarının bu kaynaklardaki farklı biçimine yer vermiştir. Müellif, şerhinde hadisleri dil yönünden analize tabi tutup kelime ve cümle tahlilleri yapmıştır. Lugavî tahliller yaparken Arap dilcilerinin görüşlerine, meşhur şairlerin şiirlerine müracaat etmiştir. Hadislerle de istişhadda bulunan Tûribîştî, bir kelimenin hadislerde geçmesini onun Arap dilindeki varlığına delil kabul etmiş, semantik ve gramatik tahlillere başvurmuş, hadislerde geçen kinâye, teşbih, istiâre ve mecaz gibi edebî sanatları da izah etmiştir. Hadislerin içerik tahlillerinde mana ve maksadı öncelemiş, hadislerin ihtiva ettiği mana ve maksadın ihmal edilmesine sebebiyet veren lafızcı tutumun birçok yanlışın önünü açacağına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in (sav) bazı fiillerinin ihtiva ettiği hikmetlere işaret etmiş, zahiri manayı, teville tercih etmiş, mümkün olduğu sürece teville gitmeyi uygun görmemiştir. Tûribîştî, hadisleri şerh ederken hadis-ayet, hadis-sünnet bütünlüğünü gözetmiştir. Hadisler arasında tearuzun giderilmesinde veya hadisler arasındaki neshin tespitinde ihtilâfı'l-hadis'in kaidelerine müracaat etmiştir. Mümkün merteye bu tür rivayetlerin arasını cem ve telif etme cihetine gitmiştir. Fıkhi konularda ehl-i hadisin metodunu takip eden müellif, herhangi bir mezhebe mutaassıp olmaktan geri durmuş, taassuptan Allah'a sığınmıştır. Bir mezhebin tarafında görünmemek için yorumlarında azami derecede hassasiyet göstermiştir. Kalam ilminde derin vukufiyete sahip olan müellif, eserinde yeri geldikçe kelâmî konulara girmiş ve bu hususta cumhur-i ulemayı takip etmiştir. Bununla birlikte bazı kelâmî konularda ehl-i hadisin görüşlerini tercih etmiştir. Selefin Allah'ın sıfatları ile ilgili müteşâbih hadislerin insanların niteliklerini çağrıştıracak şekilde tevil etmeyi doğru bulmadıklarını, müteşâbihât hakkında herhangi bir keyfiyet belirtmekten kaçınıp asıl anlamı Allah'a havale etmeyi en sağlam yol gördüklerini dile getirmiştir. Müellif, bazı hadislerin şerhinde tasavvufî yorumlara değinmiş ve ehl-i tasavvufun yaklaşımlarını zikrederek onları övmüştür. Bir taraftan ehl-i tasavvufu överken diğer taraftan onların yapmış olduğu bazı yorumların naslara aykırı düştüğünü dile getirmekten de kaçınmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Begavî, el-Müeyesser, Mesâbîhü's-sünne, Metod, Şerh, Tûribîştî.

Summary

Some authors have reached an enviable position in history with their works. Begavî is one of these authors, who belonged to the history of Islam with his work. His work named *Mesâbîhü's-sunna* earned him the nickname "Muhyi's-sunna". He chose 4719 hadiths from the reliable hadith sources and divided them into compartmentalized. He mentions the hadiths mentioned in Bukhari and Muslim under the title of "sihah" and the hadiths in other hadith sources under the heading "hısan". This arrangement specific to the work was highly appreciated by some scholars and dozens of studies have been made on the work. One of the first and most important of these studies is the fî commentary *Mesabîhi's-sunna* of Abu Abdillah et- Tûribishti, which is considered to be one of the richest commentaries. Tûribishti started his work by writing a preface and stated that the purpose of writing the commentary here was to explain the hadiths that need explanation and to eliminate some distortions made by those who are not competent in *Mesabîh*. While explaining the hadiths, the author made maximum use of previous sources, especially the *Garibü'l-hadith* works. Following an easy and understandable method in his commentary, Tûribishti gave brief and introductory information about the Companions' narrators in this framework, tried to determine who the people whose names were left ambiguous in the hadith texts were, and mentioned all of the narrations mentioned as The author analyzed the hadiths in terms of language and analyzed words and sentences in his commentary. While doing his analyzes, Lugavî made reference to the views of Arab linguists and the poems of famous poets. Tûribishti, who also made a consultation with hadiths, accepted the use of a word in hadiths as evidence for its existence in the Arabic language, applied semantic and grammatical analyzes, and explained literary arts such as, simile, and mecaz in hadiths. He prioritized the meaning and purpose in the content analysis of hadiths, and drew attention to the fact that the attitude that causes the neglect of the meaning and purpose contained in the hadiths will pave the way for many mistakes. While explaining hadiths, Tûribishti observed the integrity of hadith-verse, hadith-sunnah. He referred to the rules of the hadith in eliminating the distortion between hadiths or determining the abrogation between hadiths. As far as possible, among these narrations, he went to the point of collecting. The author, following the method of the ahl al-hadith in fiqh issues, refrained from converting to any sect and took refuge in Allah from fanaticism. In order not to be seen on the side of a sect, he showed the utmost sensitivity in his comments. The author, who has a deep knowledge in the science of kalam, entered theological issues in his work and followed the Islamic scholars on this issue. However, he preferred the views of Ahl al-Hadith on some theological issues. The author mentioned Sufistic interpretations in the commentary of some hadiths and praised them by mentioning the approaches of the people of Sufism. While Tûribishti benefited from the previous acquis, many hadith commentators, especially Bukhari and *Masâbîh* commentators, also benefited from him.

Keywords: Hadith, Begavî, el-Muyesser, *Mesâbîhu's-sunna*, Method, Commentary, Tûribishti.

Giriş

İslam âlimleri, Hz. Peygamber (sav) sünnetini korumak ve yaşatmak için dinî sâiklerle hareket ederek birçok çalışma ortaya koymuşlardır. Bunlardan biri de hadislerin tedvin ve tasnifinin tamamlanmasından sonra belirgin bir şekilde ortaya çıkan hadis şerhleridir. Şarihler bu çalışmaları ile Hz. Peygamber'in öğretileri ile Müslüman bireylerin yaşadığı dünya arasındaki zaman ve mekân boşluğunu doldurmayı hedeflemişlerdir.¹ Böylece Hz. Peygamber'in mesajı ilk günkü gibi Müslümanlara doğru bir şekilde ulaşacak ve her bir mü'min bunu hayatında tatbik etme imkânı bulacaktır.

Hadis şerh literatürünü nâdir kullanımlı kelimeleri açıklamayı amaçlayan garîbü'l-hadîs eserleri ile başlatan araştırmacılar, şerh ile ilgili çalışmalarının IV/X. yüzyıldan sonra sistematik bir hal aldığı, başta *Kütüb-i sitte* olmak üzere birçok hadis eserleri üzerine yoğun bir şerh faaliyetinin yürütüldüğünü tespit etmişlerdir. Hattâbî'nin, Ebû Dâvûd'un *Sünen'i* üzerine yazdığı *Meâlimü's-sünen* ile Buhârî'nin *el-Câmiu's-şahîh'i* üzerine yazdığı *A'lâmü's-sünen* adlı eserleri, ilk sistematik şerhler olarak kabul görmüşlerdir. Bu ve benzeri şerhlerde garîbü'l-hadîs ile beraber hadislerden çıkan fikhî hükümlere yer verildiğinden dolayı, "fikhî şerhler" olarak adlandırılırken Nevevî'nin (ö. 676/1277) *Şahîh-i Müslim* üzerine yazdığı şerhten sonra kaleme alınan eserler hadislerin tahrîci, senedlerde yer alan râvîlerin tanıtımı, hadislerin sıhhat derecesinin tespiti, hadislerin lügat ve dil ilimleri açısından incelenmesi, hadislerden çıkan hükümler ve hadisler arasında görülen ihtilafların çözümü gibi birçok hususu ihtiva ettiği için "zengin içerikli şerhler" olarak isimlendirilmiştir.²

VII/XIII. yüzyılda yazılan zengin içerikli şerhlerden birisi de Tûribiştî'nin *el-Müyesser fi şerhi Mesâbîhi's-sünne* adlı eseridir. Bu tür şerhler genellikle müelliflerin eserlerinin yazılış amacını, takip ettikleri metodunu ve diğer bazı hususları açıkladıkları bir mukaddimeye sahiptir. Tûribiştî de diğer şârihlerin adetine uyarak eserine bu hususları açıklamış olduğu bir mukaddime ile başlamıştır. O, burada verdiği bilgilere göre *el-Müyesser'i* Şirâz'daki bazı öğrencilerin *Mesâbîh'te* yer alan izaha muhtaç (müşkil) hadisleri şerh etme talebi üzerine kaleme almıştır.³

¹ Mustafa Macit Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2020), 27.

² Geniş bir değerlendirme için bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 54.

³ Ebû Abdullah Şihâbuddin Fadlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Tûribiştî, *el-Müyesser fi şerhi Mesâbîhi's-sünne* (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 2008), 1/29.

Müellif, *el-Müeyesser*'in mukaddimesinde hadis ilmine olan ilginin azalmasından yakınmış, yaşadığı bölgede halkın *Mesâbih*'te yer alanlardan başka hadis okumadıklarını, buradaki hadisleri de iyi öğrenemediklerini, bu nedenle bazı kelimeleri tahrif ettiklerine şahit olduğunu belirtmiştir. Bu konuda doğru bilgiye sahip olduğundan söz konusu yanlışları düzeltmek ve gerekli açıklamaları yapmak kendisi için dini bir vecibe haline geldiğini söylemiştir. Yapacağı bu açıklamaların her ne kadar birçoğu hadis kitaplarında ve diğer bazı kaynaklarda yer alsada herkesin bu bilgileri o eserlerden temin etme imkânına sahip olmadığından mukafatına talip olarak bu işe koyulduğunu dile getirmiştir.⁴

Müellife göre *Mesâbih*'teki tahrif ve yanlışlara eserdeki hadislerin senedlerinin atılması neden olmuştur. Hadisler senedsiz olarak yazılınca işin ehli olan âlimler kitabı önemsememiştir. Onların yerine birtakım ehliyetsiz kişiler eseri ele alıp tahrif ve tashîfte bulunmuş, bazı yerleri eksiltmiş, kitabın aslında olmayan birtakım ilaveler yapmış, bazı râvî isimlerini yanlış yazmışlardır. Müellifin *Mesâbih*'i şerh etmesinin bir gayesi de bu tür yanlışları düzeltip gidermektir.⁵

Müellif, şerhine yazmış olduğu mukaddimede aynı zamanda hadis taliplerini hadis ilminin önemini kavramaya davet etmiş, Kur'ân'ın mübhem olan âyetlerinin ancak hadislerle açıklığa kavuşacağına dikkat çekmiştir. *Mesâbih*'te hem ahkâmın temeli hem de cevâmîü'l-kelim türünden hadislerin yer aldığını, dolayısıyla şerhinde hadis ilminin farklı dallarına ihtiyaç duyulduğunu, mümkün mertebe uzun açıklamalara girmeyip konuları ihtiyaca binaen kısa yoldan izah etmeye çalışacağını belirtmiştir.⁶

1. Tûribiştî'nin Hayatı

Tûribiştî'nin tam adı, Ebû Abdillâh Şihâbüddin Fadlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Tûribiştî'dir.⁷ Mensup olduğu Tûribüşt/Turanpuşt⁸, Şirâz'a bağlı bir nahiyenin adıdır. Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili net bir bilgi yer almamaktadır. Tûribiştî, *el-Müeyesser fî şerhi Mesâbihî's-sünne* adlı eserinde Übey b. Ka'b'dan rivayet edilen bir hadisi babasının senedi ile

⁴ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/29.

⁵ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/30,31.

⁶ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/30,31.

⁷ Tûribiştî nisbesinin zaptı için bk. Tacüddin Abdülvehhab b. Takiyüddin (ö.771/1370) es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ* (Kahire: Darü ihyâil'kütübî'l-Arabiyye, 1964), 8/349.

⁸ Arapça yazılan kaynakların aksine Farsça kaleme alınan *Mücmel-i Fasîhî*, adlı eserde müellifin nisbesi Tûrânpuşt şeklinde yer almaktadır. Müellifin memleketi olan bu yerleşim yerinin Tûrpuşt, Tûrepuşt, Tûrûnpuşt ve Tûrândeht şeklinde de geçmektedir. Bk. Fasîh Ahmed b. Celâleddin Muhammed Hâfi Fasîh-i Hâfi, *Mücmel-i Fasîhî* (Tahran: İntişârâtî esâtîr, 1386/1967), 2/330.

nakleder.⁹ Bu da onun ilim ehli bir ailede yetiştiğini gösterir. Önceleri Şîrâz'da ikamet eden Tûribiştî daha sonra Kirmân Hara Hitayları yahut Kutluğ-Hanlar emiresi Kutlug Hâtûn'un (655/1257-681/1282) isteği üzerine Kirmân'a yerleşmiştir.¹⁰ es-Sübkî, Tûribiştî'yi altıncı tabaka Şâfiî uleması arasında zikreder.¹¹ Bazı kaynaklarda ise onun Hanefî mezhebine mensup olduğu söylenmektedir.¹² Eserlerinde Tûribiştî'den çokça nakilde bulunan İbn Hacer el-Askalânî, Tûribiştî'nin hayat hikâyesi ile ilgili bir soruya onun hakkında es-Sübkî'nin verdiği bilgilerden başka malumata sahip olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Öte yandan İbn Hacer, hocası Alâüddin b. Hatîbî'n-Nâsirîyye'den (ö. 843/1440) yaptığı nakille es-Sübkî'nin Tûribiştî'yi Şâfiî uleması arasında zikretmesinin doğru olmadığını, bilakis onun Hanefî mezhebine mensup olduğunu ifade eder.¹³ es-Sübkî, Tûribiştî hakkında ayrıntılı bilgilerin bulunmayışını Moğol istilasında meydana gelen karışıklıklara bağlar. Ayrıca onun muhtemelen 660 yılları civarında vefat ettiğini kaydeder.¹⁴ Tûribiştî'nin mezhebi konusundaki bu ihtilafların, birçok âlim gibi onun da önceleri mensup olduğu mezhebi terk edip benimsediği diğer mezhebin fıkhi tercihlerini dile getirmesiyle yaşandığı düşünülebilir. Onun muhaddis bir âlim olması Şâfiî mezhebine nisbet edilmesinde etkili olmuştur. Müellifin *el-Müyyesser*'deki yorumlarında herhangi bir mezhebi ön plana çıkarmamış, bilakis bütün mezhep ve imamlarından övgüyle söz etmiştir.

Tûribiştî'nin tahsil hayatı ile ilgili ayrıntılı bilgiler elimizde mevcut değildir. İlim ehli bir ailede dünyaya gelmiş olmasına bakılarak onun da ilim hayatına aile içinde başladığı, sonra da memleketindeki diğer âlimlerle devam ettiği söylenebilir. Kaynakların zikrettiğine göre, Tûribiştî'nin *Sahîh-i Buhârî*'yi okuduğu rivayet zinciri Hemedân'da bulunan el-Câmiu'l-atîk'in imamı olan hocası Abdülvehhâb b. Sâlih b. Muhammed b. el-Ma'zem' ile başlayıp onun Ebû Cafer Muhammed b. Ali'den, onun Ebü'l-Hayr Muhammed b. Musa es-Saffâr'dan, onun

⁹ Bk. Ebû Abdullah Şihâbuddin Fadlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Tûribiştî, *el-Müyyesser fi şerhi Mesâbihü's-sünne* (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 2008), 1/ 112.

¹⁰ Muhammed Abdülhâlim b. Abdürrahim el-Çeşitî, *el-Bidâetü'l-müzçât li-men yütâlîü'l-mirkât fi şerh'il-Mişkât* (Müلتan/Pakistan: Mektebe İmdâdiyye, 1962), 71.

¹¹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, 8/349.

¹² Hacı Halife Mustafa b. Abdullah (ö. 1067/1657) Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 2/1698.

¹³ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Esiletü'l-fâika bi'l-ecvibetil-lâika* (Bombay/Hindistan: ed-Dârü's-selefiyye, 1989), 69.

¹⁴ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, 8/349.

Ebü'l-Heysem el-Küşmihenî'den onun da el-Firebrî'den aldığı hocalar silsilesi ile Buhârî'ye ulaşmaktadır.¹⁵

Kaynaklarda Tûribiştî'ye ait beş eserden söz edilir.¹⁶ Bu eserler şunlardır:

1. *el-Müeyesser fi şerhi Mesâbihî's-sünne*. Araştırmamızın konusu olan bu eser ilk defa Abdülhamid Hindâvî adlı araştırmacı tarafından üç yazma nüsha bir araya getirilerek tahkik edilmiş ve "Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz" yayınevi tarafından 4 cilt halinde 2008 yılında Mekke'de neşredilmiştir. Araştırmacının tüm gayretlerine rağmen eserin yazma nüshasında tahrifata uğramış bazı kelime ve cümleler tespit edilememiştir. Fakat bunlar müellifin konuyla ilgili tespitlerini anlamaya hanel getirecek düzeyde değildir.¹⁷

2. *Matlabu'n-nâsik fi ilmi'l-menâsik*. Tûribiştî'nin bu eseri hadisçilerin yöntemi ile kaleme aldığı ve kırk başlık altında telif ettiği söylenmektedir.¹⁸

3. *el-Mu'temed fi'l-mu'takad*. Bu eser isminden de anlaşıldığı üzere itikat alanında yazılmıştır. *el-Müeyesser*'deki yorumları dikkate alındığında müellifin itikatta Eşarî ekolüne mensup olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹

4. *Tuhfetü's-sâlikîn*. Müellif bu eseri Farsça olarak tasavvuf ile ilgili konuları itikat, muamelat ve ahlak olmak üzere üç başlık altında ele almıştır.²⁰

5. *Tuhfetü'l-mürşidin fi ihtisâri Tuhfetü's-sâlikîn*. Bu eser müellifin bir önceki kitabın yine Farsça kaleme alınmış bir muhtasarıdır.²¹

Müellifin bu son dört eseri elimizde mevcut değildir. Yapmış olduğumuz araştırmalara rağmen yazma nüshaları ile ilgili bir bilgiye de ulaşamadık. Müellifin kitapları arasında en meşhur olanı ise makalenin de konusu olan *el-Müeyesser* adlı eserdir. Nitekim klasik şerh kitaplarında genellikle müellifin bu eserine atıf yapılır.

Tûribiştî'nin *el-Müeyesser* isimli eseri, Ebû Muhammed el-Begavî'ye (ö. 516/1122) "Muhyî's-sünne" lakabını kazandıran²² *Mesâbihü's-sünne* üzerine yaptığı bir şerh çalışmasıdır. Bundan dolayı söz konusu eser ile ilgili açıklamalara geçmeden evvel öncelikle *Mesâbihü's-*

¹⁵ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*, 8/349.

¹⁶ İsmail Paşa (ö.1399/1979) Bağdatlı, *Hediyyetü'l-ârifîn* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951), 1/821.;

¹⁷ Yazma nüshalar hakkındaki geniş bilgi için bk. et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/10; Tahrifata uğrayan bazı yerler için bk. et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/49, 51, 72, 74.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1719.

¹⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1733.

²⁰ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/366.

²¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/373.

²² Begavî ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Saffet Sancaklı, "Begavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları", *Diyânet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 79-82.

sünne hakkında genel bilgiler ve bu eserin ilim tarihimizdeki önemi hakkında bazı açıklamalara yer verilecek, ardından *el-Müyyesser'*deki şerh metodu incelenecektir.

2. *Mesâbîhü's-Sünne*

Begavî, *Meşâbîhu's-sünne* adlı eserinde muteber hadis kaynaklarından²³ 4719 hadis seçmiş, bunların senedlerini hazfedip konularına göre bablara ayırmıştır. Hadislerin sahâbî râvîsi dışındaki senedlerinin terkedilmesi hadis tarihinde ilk defa bu eserde gerçekleştirilmiş bir yöntemdir. Begavî, bu konuda kendisinden sonraki âlimleri etkilemiş, senedsiz bir şekilde kaynağa atıfla bulunarak hadis kitabı yazma geleneğinin öncüsü olmuştur. Müellif, bab başlıkları altında topladığı hadisleri kendi içerisinde sahih ve hasen olmak üzere iki başlıkta vermiştir. Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bulunan hadisleri "sıhâh", diğer hadis imamlarının eserlerinde yer alan hadisleri ise "hısân" başlığı altında ele almıştır.²⁴ Begavî'ye özgü bu tertib biçimi daha önce hiçbir müellif tarafından kullanılmamış olup bazı âlimler tarafından oldukça beğenilmiş ve övülmüştür. Kâtip Çelebi, onu şu cümlelerle över: "Derleme mahiyetinde yazılan eserlerin en güzeli Begavî'nin *Mesâbîhü's-sünne* adlı eseridir. Çünkü onun tertibi çok güzeldir. Hadisler yerli yerince yerleştirilmiştir. Bir kimse herhangi bir babın yerini değiştirmeye kalkışsa Begavî'den daha uygun bir yer bulamazdı."²⁵ Begavî'nin hisân bölümünde yer verdiği bazı hadisler zayıftır. O, bu hadislerin sonunda onların zayıf olduğunu belirtmiştir.²⁶ Bazı âlimler ise Begavî'yi, *Şahîhâyn* hadisleri dışındaki bütün rivayetleri hasen olarak nitelemesinden dolayı eleştirmişlerdir.²⁷ Tûribiştî'ye göre *Mesâbîh*'in bu derece şöhret bulmasının nedeni fakih muhaddislerin ihtiyaçlarını karşılayacak bir yöntemle içerdiği hadislerin fikhî tertip açısından en uygun başlıklar altında toplanmasıdır.²⁸ Bu özelliklerinden dolayı *Mesâbîh* İslam âleminde şöhret kazanmış ve birçok âlim tarafından üzerine şerh ve talik

²³ Bu kaynaklar başta *Kütüb-i Sitte* olmak üzere Dârimî'nin *es-Sünen*, İmam Mâlik'in *el-Muvatta*, İmam Şâfiî'nin *el-Müsned*, Dârekutnî'nin *es-Sünen*, Beyhakî'nin *Şu'abü'l-İmân* ve Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî'nin *et-Tecrid li's-Şihâh ve's-sünen* adlı eserleridir. Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbîhü's-sünne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 29/258.

²⁴ Sıhâh bölümü altında 2434 hadis yer alırken hısân başlığı altında 2050 hadis bulunmaktadır. Bkz Hatiboğlu, "Mesâbîhü's-sünne", 29/258.

²⁵ Kâtip Çelebi ayrıca eserin 4719 hadis ihtiva ettiğini, 1051 hadisin hem Buhârî hem Müslim'de, 325 hadisin yalnız Buhârî'de, 875 hadisin sadece Müslim'de bulunduğunu söylemektedir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1698-1702.)

²⁶ Ebû Muhammed Muhyî's-sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Mesâbîhü's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-marife, 1987), 3/247, 564. Saffet Sancaklı, *Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, 1996), 49.

²⁷ İbnü's-Salâh, Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs* (Şam, 1986), 37.

²⁸ Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbîhi's-Sünne* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 2012), Mukaddime/6.

çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalardan bir kısmına *el-Müyyesser*'in kendisinden sonra gelen şerhlere etkisini konu edindiğimiz bölümde zikredilecektir.

3. *el-Muyesser*'in Kaynakları

Tûribiştî, *el-Müyyesser*'de kendisinden önceki âlimlerin değerlendirmelerine sıklıkla müracaat etmiştir. Şerhi yazmaktaki asıl gayesi *Mesâbih*'te yer alan hadislerin müşkillerini izah etmek olan Tûribiştî hadislerin şerhinde yararlandığı âlimlerin başında ilk dönem dil bilginleri ve garibü'l-hadis âlimleri gelir. Kendilerinden nakilde bulunduğu âlimlerin isimlerini genellikle zikrederken bazen de isim vermeden "قبيل/denildi" lafzı ile alıntılar yapar. Bu alıntıların kime ait olduğunu tespit etmek ise zordur. Eserinde isimlerini zikrederek nakilde bulunduğu âlimler şunlardır: Halil b. Ahmed, (ö. 175/791)²⁹ el-Ahfeş, (ö. 177/793)³⁰ Sîbeveyhi (ö. 180/796),³¹ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822),³² Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824),³³ el-Asmaî (ö. 216/831),³⁴ Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838),³⁵ İbnü's-Sikkât (ö. 244/858)³⁶, Ebû Amr Şemir b. Hamdeveyh el-Herevî (ö. 255/869)³⁷ Ebû Ali İbn Arefe el-Abdî (ö. 257/871),³⁸ İbn Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889),³⁹ Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923),⁴⁰ Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940)⁴¹ Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952),⁴² Ebû Mansûr el-Ezherî (ö. 370/980),⁴³ Ebû Ubeyd el-Herevî (ö. 401/1011) ve Zemahşerî (ö. 538/1144).⁴⁴

Tûribiştî, *el-Müyyesser*'de hadisleri şerh ederken başta *Kütüb-i sitte*,⁴⁵ olmak üzere Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i⁴⁶ gibi temel hadis kaynaklarında yer alan konuyla ilgili hadisleri nakleder. Görüşlerine müracaat ettiği hadis şârihlerinin başında ise Buhârî'nin *Sahîh*'i ve Ebû

²⁹ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/234, 2/418.

³⁰ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 3/915.

³¹ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/121; 2/522, 612; 3/915.

³² et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/75, 234, 289; 2/441, 637; 3/961; 4/1217.

³³ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/154; 3/896, 907; 4/1206.

³⁴ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/47, 90, 101; 2/420, 539, 618; 3/818, 929, 939 vd.

³⁵ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/230; 2/419; 3/831; 3/903.

³⁶ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 3/967; 2/385; 3/967, 1047; 4/1237.

³⁷ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/154, 316; 3/948; 4/1252.

³⁸ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/238; 4/1206.

³⁹ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/111, 152; 3/1068; 4/1166.

⁴⁰ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 3/968, 1020.

⁴¹ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/238, 254, 338; 2/450, 530.

⁴² et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/150, 192, 285; 2/436, 508, 510.

⁴³ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/197, 232, 2/672, 682; 3/763, 787 vd.

⁴⁴ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/93, 141, 152; 2/652.

⁴⁵ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/40, 49, 60; 2/636, 709.

⁴⁶ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 2/372.

Dâvûd'un *Sünen'i* üzerine şerh yazan Ebû Süleymân el-Hattâbî (ö. 388/998) gelir.⁴⁷ Özellikle onun *Meâlimu's-sünen* adlı eserinden çokça yararlanır.⁴⁸ Müellif, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933), *Müşkilü'l-âsâr* ile *Şerhu maâni'l-âsâr* isimli eserlerine de sıklıkla müracaat eder.⁴⁹ Sahabeyi tanıtırken İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l-eshâb*'ı ve Ebû Abdillah el-Vâkidî'nin (ö. 207/823) *el-Megâzî* adlı eserlerine müracaat eder.⁵⁰ Tûribişti, eserinde fikhî konularda mezhep imamlarının görüşlerine de yer verir. Bu meyanda İmam Ebû Hanîfe,⁵¹ İmam Mâlik⁵² İmam Şâfiî,⁵³ ve İmam Ahmed b. Hanbel'in⁵⁴ konuyla ilgili görüşlerini nakleder.

4. *el-Müeyesser'in Şerh Metodu*

İslâm ilimleri tarihinde önemli bir konuma sahip olan hadis şerhi "Herhangi bir hadisi veya birçok hadisi ihtiva eden bir hadis kitabını kavâid-i Arabiye ve usûl-i şeriye hasebince açıklamak" şeklinde tarif edilmiştir. Bizzat Hz. Peygamber'in bazı sözlerini veya eylemlerini açıklamasıyla başlatabileceğimiz bu faaliyet sahâbe ile devam etmiş, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devrinde ise belirgin bir hale gelmiştir. Tasnif döneminden itibaren yazılmaya başlanan ilk hadis şerhleri ise dil ve muhteva ağırlıklı olmak üzere iki ana grupta gelişmiştir.⁵⁵

Şârihler, hadis şerhlerinde genellikle hadisi açıklayan bir âyet varsa bu âyetten yararlanmak, konusuyla ilgili diğer hadisleri derleyip şerhi bunların ışığında yapmak, rivayetin sebab-i vürûdu bulunursa bunu ortaya koymak, garib kelimelerin lugat mânalarını izah etmek, hadisi eski Arap şiiiriyle istişhâd ederek ve dil âlimlerinin görüşlerine başvurarak açıklamak, hadisin ihtiva ettiği itikadî veya amelî hükmü belirtmek, hadisin mana ve maksudını ortaya koymak, verilmek istenen mesaja işaret etmek, birbirine zıt gibi görünen hadisleri cem', telif, nesh, tercih ve tevakkuf kaideleri ile açıklamak, senedlerde geçen râvilerle metinlerde geçen kişileri tanıtmak ve daha başka bir takım metot ve yöntemlere başvurmuşlardır.⁵⁶

⁴⁷ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/334.

⁴⁸ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/129, 273.

⁴⁹ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/72, 99, 111, 112,124, 161, 169, 187, 196, 226, 272 vd.

⁵⁰ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/293; 2/386, 391.

⁵¹ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/129; 2/423; 3/819.

⁵² et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/47, 129; 2/422.

⁵³ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/129; 2/422; 4/1214.

⁵⁴ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/129, 146, 236.

⁵⁵ İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 180.

⁵⁶ Bk. Mehmet Efendioğlu, "Şerh (Hadis)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/559.

Tûribiştî, *Mesâbihu's-sünne'*deki bazı hadisleri şerh etmek amacıyla yazdığı *el-Müyyesser'*de hadis şarihlerinin bu metotlarını takip etmiş, kelime tahlilleri ve muhteva analizlerinde sade dili, anlaşılır üslubu ve zengin içeriğiyle dikkat çekici bir şerh ortaya koymuştur. Aşağıda bu durum çeşitli örnekler ve değerlendirmelerle ortaya konulmaya çalışılacaktır.

4.1. Sahâbe Râvîsi ile İlgili Bilgi Vermesi

*Mesâbihu's-sünne'*de klasik tasnif dönemi eserlerinde olduğu gibi uzun isnad zincirlerine yer verilmemiştir. Begavî, bunun nedenini kitabının mukaddimesinde açıklamıştır. Buna göre o, hadis imamlarına itimat ederek eserini uzatmamak için hadislerin senedlerini hafzederek sahâbî râvîyi zikretmekle yetinmiştir.⁵⁷ Bazen sahâbe râvîsini de atmıştır. Tûribiştî ise bu hadislerin hangi sahabe tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir. Mesela “*Kim hutbe okunurken çakıl taşlarıyla oynarsa, abesle iştigal etmiş olur.*”⁵⁸ hadisi *Mesâbih'*te sahâbe râvîsi zikredilmemiştir.⁵⁹ Müellif, bu hadisin Ebû Hureyre'den rivayet edildiğini belirtmiştir.⁶⁰ Tûribiştî, bazen eserinde sahabe râvîsi ile ilgili kısa olarak tanıtıcı bilgiler vermiştir. Örneğin Âbi'l-lahm isimli râvînin adı geçince onun asıl adının Abdullah b. Abdülmelik olup Ğifâr kabilesine mensup, yaşlı bir sahâbî olduğunu belirtir. Bu lakabın ona hiç et yemediği veya putlara adanan etten yemediği için verildiğini zikreder. Ayrıca Huneyn savaşında şehit edildiğini de aktarır.⁶¹

Müellif, bazı sahabîlerin birtakım özelliklerini zikrederken aynı zamanda onların rivayet ettiği hadislerin sayısı hakkında da bilgi verir. Bu bağlamda meşhur pehlivanlardan olan Hârice b. Huzâfe'nin bin süvariye bedel bir güce sahip olduğunu, Amr b. Âs'ın bir rahatsızlığından dolayı sabah namazını kıldırmak için onu görevlendirdiğini, Amr'ı öldürmek için gelen bir Hâricînin onun yerine Hârice'yi öldürdüğünü, Hârice'nin Hz. Peygamber'den (sav) naklettiği bilinen sadece bir hadisin olduğunu söyler.⁶²

Tûribiştî, bir hadisin sahâbî râvîsi hakkında görüş ayrılığı varsa onunla ilgili tartışmalara değinir. Bu bağlamda verilebilecek bir örnek “*Kim cuma günü gusleder...*”⁶³

⁵⁷ Begavî, *Mesâbihi's-sünne*, 1/109-110.

⁵⁸ Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc Müslim, *el-Müsnedü's-sahîh* (Riyad: Beytu'l-efkârî'd-devliyye, 1998), “Cumua”, 8.

⁵⁹ el-Begavî, *Mesâbihi's-sünne*, 1/470, 471.

⁶⁰ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/335.

⁶¹ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/320. 359; 2/391.

⁶² et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/320.

⁶³ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, *Sünen* (Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 2009), “Tahâret”, 124.

hadisidir. O, bu hadisin sahâbî râvîsinin Evs b. Evs, Evs b. Ebî Evs ya da Evs b. Huzeyfe olduğu hususunda ihtilaf bulunduğunu belirttikten sonra da Yahya b. Maîn'in (ö. 233/848) Evs b. Evs ile Evs b. Ebî Evs'in aynı kişi olduğunu söylediğini nakleder. Halîfe b. Hayyât'an (ö. 240/854) bu görüşü desteklediğini açıklar. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) Evs b. Huzeyfe ile Evs b. Evs (b.) Huzeyfe'nin aynı kişi olmadığını söylediğini ve Ebû Nuaym'in bunu kesin olarak ifade etmesinin doğru olmadığını, bu kişinin iki isimle anılmasının ihtimal dahilinde olabileceği iddia eder.⁶⁴

Tûribişti, bazı sahâbe râvîlerin baba isimleri ve nisbeleri ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi verir. Örneğin *Mesâbîh*'te "Her kim sabah namazını kılsa o kimse Allah'ın koruması altındadır..."⁶⁵ hadisini rivayet eden Cündeb el-Kasrî adlı sahâbînin Cündeb b. Abdullah b. Süfyân el-Becelî el-Alekî olduğu, nispet edildiği Aleka'nın, Becîle'nin bir boyu olduğunu, Becîle'nin Kasr isimli bir başka boyu daha bulunduğunu, Cündeb'in de aslında bu boydan olup el-Kasrî şeklinde nisbet edildiğini belirtir. *Mesâbîh*'in bazı nüshalarında Cündeb'in el-Kuşeyrî olarak verilen nisbenin ise muhtemelen tashîf olduğunu ifade eder.⁶⁶

Tûribişti hadis metinlerinde ismi müphem olarak bırakılan kişinin kim olduğunu tespit etmeye çalışır. Hz. Peygamber'in (sav) minberinin yapımı ile ilgili rivayette şöyle denilmektedir: "Sehl b. Saîd es-Sâidî'ye Hz. Peygamber'in (sav) minberinin neden yapıldığı sorulmuş o da orman ağaçlarından olduğunu ve onu falanca kadının azatlısı falan kişi yaptığını" söylemiştir. Müellif, burada "fulân" denilerek mübhem bırakılan kişinin, Bâkûm er-Rûmî, "fulâne"nin ise bazılarına göre Ensâr'dan Âişe isimli bir kadın olduğunu belirtir.⁶⁷

4.2. Kelime ve Cümle Tahlilleri Yapması

Hadis şerhlerinin temel hedefi hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanmasıdır. Bu çalışmalarda iki husus üzerinde ciddiyetle durulmuştur. Bunlardan ilki dil, ikincisi ise muhtevâ analizidir.⁶⁸ Zengin içerikli hadis şerhlerinin telifinden önceki dönemlerde hadislerde geçen ve pek bilinmeyen, anlaşılması güç kelimelerin izah edildiği garîbü'l-hadis türü eserler kaleme alınmıştır. İlk hadis şerhleri olarak kabul gören bu eserlerde ele alınan kelime, Arap dilcilerinin görüşleri, meşhur şairlerin şiirlerine müracaat edilerek izah

⁶⁴ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/338.

⁶⁵ Müslim, *Sahîh*, "Mesâcid", 262.

⁶⁶ Begavî, *Mesâbîhü's-sünne*, 1/265. et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/188.

⁶⁷ et-Tûribişti, *el-Müeyesser*, 1/293.

⁶⁸ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Selahattin Yıldırım, "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu", *HADITH* 1 (31 Aralık 2018), 62.

edilmiştir.⁶⁹ Tûribiştî, *el-Müeyesser'* de lugavî tahliller sadedinde garîb kelimelerin izahına önem vermiş, lügat ve garîbü'l-hadis ile ilgili eser yazan âlimlerden nakillerde bulunmuştur. İsim vererek yaptığı nakillerin çoğunluğunun bu alanda olduğunu söyleyebiliriz. Lugavî tahlillerinde hadislerle istişhadda bulunmuştur. Bu konu dilciler arasında tartışılmış olsa da⁷⁰ o, hadislerin bu alanda hüccet kabul edildiğini ve bir kelimenin hadiste geçmesini, onun Arap kelimelerindeki varlığına ve kullanımına delil olduğunu kabul etmiştir.⁷¹ Lugavî tahlillerinde şiirlerden yararlanmış ve istişhâd kabilinden birçok şiiri zikretmiştir.⁷² Hadislerde yer alan bazı ifadelerin Araplar tarafından bilinen ve kullanılan deyimler ve darb-ı meseller olduğunu belirtmiştir.⁷³ Aynı zamanda bazı kelimelerin müradifi ile arasındaki farka dikkat çekmiş⁷⁴ tashîfe uğrayan birtakım kelimeleri tespit ederek bundan kaynaklanan yanlış anlamaları ortaya koymuştur.⁷⁵

Tûribiştî, şerh çalışmasında gramer tahlillerine de sıklıkla yer vererek ele aldığı hadisin doğru manasını tespit etmeye çalışmıştır.⁷⁶ Hadislerde yer alan kinâye, teşbih, istiâre ve mecaz gibi edebî sanatları da izah etmiştir. “İslam'ın değirmeni otuz beş yıl çalışır...”⁷⁷ hadisinde geçen “Değirmenin çalışması” ifadesinin Hattâbî'den naklen savaştan kinaye olduğunu, savaşta insanların öldürülmesi, değirmenin hububatı öğütmesine benzetilmiştir.⁷⁸ “Güneş doğduğunda namaz kılmayı bırak. Çünkü güneş şeytanın iki boynuzu arasından doğar.”⁷⁹ hadisini şerh ederken diğer birtakım ihtimalin yanında burada teşbih ve temsili bir anlatım olabileceğini, şeytanın güneşe tapanları saptırmasını boynuzlu bir hayvanın boynuzu ile bir şeyi itip kakmasına benzetildiği ifade etmiştir.⁸⁰ “Rahmetim gazabımı geçmiştir.” hadisini şerh ederken de burada istiâre yöntemiyle rahmetin fazlalığı ifade edildiğini, adeta rahmetin yarışıp gazaba galip geldiğini belirtmiştir.⁸¹

⁶⁹ Bk. İbnü's-Salâh, Osman b. Abdîrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddime*, 272.

⁷⁰ Konuyla ilgili farklı görüşler için bk. Muhittin Uysal, “Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişhad Meselesi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (01 Nisan 2006), 110-114.

⁷¹ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/335.

⁷² et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/153. Diğer bazı örnekler için bk. et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/254, 257, 307; 2/719.

⁷³ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/78; 3/740.

⁷⁴ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/324.

⁷⁵ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/307.

⁷⁶ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/68.

⁷⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, “Harâc”, 5.

⁷⁸ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 4/1146; Diğer örnekler için bkz: 1/149, 194; 3/736, 776, 786; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî (ö. 388/988) Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-ilmîyye, 1932), 4/340.

⁷⁹ Müslim, *Sahîh*, “Mesâcîd”, 31.

⁸⁰ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/179; Diğer bazı örnekler için bkz: 3/935, 928, 857, 1065.

⁸¹ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 2/548; Diğer bazı örnekler için bkz: 1/58, 59; 3/876, 1042, 1057.

4.3. Mânâ ve Makâsıdı Öncelemesi

Tûribiştî, hadislerdeki kelime ve kavramların tahlilini önemseydiği kadar hadislerin içerdiği mana ve maksadın ortaya konulmasını da önemser. O, içerik tahlillerinde mana ve maksadı önceler ve hadislerin bu yönüne ağırlık veren âlimleri “ashâbü'l-maânî” diye nitelendirip onlardan nakilde bulunur.⁸²

Müellif, hadislerin ihtiva ettiği mana ve maksatların ihmal edilmesinin birçok yanlışa neden olacağına dikkat çekmiştir. Nitekim bazı sahâbîlerin lafızcı bir tutum sergilediklerinden dolayı birtakım hadisleri doğru anlamadıklarını belirtmiştir. Müellif bu durumu, insani çerçevede normal bulduğunu dile getirmiştir. Örneğin Ebû Saîd el-Hudrî (ra) ölüm döşeginde yeni elbiseler isteyip giymiş, bu tutumuna da Hz. Peygamber'in (sav) “*Kişi hangi elbise ile ölürse onunla tekrar dirilir.*” hadisini delil göstermiştir. Müellif, cumhur ulemanın mana ve maksadı önceleyip bu rivayeti “*Kişi öldüğü hal üzere dirilir.*”⁸³ hadisi ile aynı doğrultuda değerlendirdiklerini, dolayısıyla rivayette geçen elbise lafzının, kişinin yapmış olduğu amellerden kinaye olduğunu belirttiklerini ifade etmiştir. Bu anlamın da Arapların elbise lafzını, amelleri ifade etmek için kullanmalarıyla desteklemiştir. Müellif, bazılarının Ebû Saîd el-Hudrî'nin yorumunu desteklemek için iki rivayeti cemetme yoluna gidip ba's ve haşrin aynı şeyler olmayıp ba'sın elbiselerle, haşrin ise çıplak olarak gerçekleşeceğini iddia ettiklerini söylemiştir. Sünnete sahip çıkma zannıyla yapılan bu yorumların birçok sünneti yıkıp ortadan kaldırdığını belirtmiş, Ebû Saîd el-Hudrî'nin de şayet bu tespitleri duysaydı böyle davranmayacağını iddia etmiştir. Bu tespitlerini Hz. Peygamber'in (sav) iki elbise ile kefenlemeyi vasiyet ettiğini zikrederek destekler.⁸⁴

Tûribiştî'nin, sahâbîlerin lafızcı yaklaşımlarına verdiği bir diğer örnek ise Adiy b. Hâtim'in “*Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın.*”⁸⁵ ayetini zahirine göre anlamasıyla ilgili rivayettir. Müellif, bu sahâbînin, imsak vaktini tespit etmek için siyah ve beyaz iki ip alıp yastığının altına koyduğunu, Hz. Peygamber'in de (sav) ayetteki kinayeyi anlamayan bu sahâbîye biraz da nüktedan bir tavırla “*Sen ensesi biraz geniş olan birisisin.*” buyurduğunu nakleder.⁸⁶

⁸² et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/152; 2/382; 4/1219.

⁸³ Ebû Dâvud, *Sünen*, “Cenâiz”, 18.

⁸⁴ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 2/387, 388.

⁸⁵ Bakara, 2/187.

⁸⁶ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 2/387.

Tûribiştî, mana ve maksadın önemi sadedinde Hz. Peygamber'in (sav) bazı fiillerinin ihtiva ettiği hikmetlere işaret etmektedir. Örneğin, Ebû Hureyre'den nakledilen "Hz. Peygamber (sav) bayram namazına giderken bir yoldan, eve dönerken farklı bir yoldan dönerdi"⁸⁷ rivayetini şerh ederken Hz. Peygamber (sav) bu davranışı ile Medine'deki tüm yolların Müslümanlarla dolmasını sağladığını, böylece Müslümanların çokluğu ile düşmanlara gözdağı verildiğini, dönüş yolunun değiştirilmesiyle münafıklara ve diğer din mensuplarına Allah yolunda çıktıkları yoldan geri dönmeyecekleri mesajı verdiğini söylemektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) bu tutumunun İslam düşmanlarının "gittikleri gibi geri dönüyorlar" denilmesinden hoşlanmamasından kaynaklandığını dile getirmektedir. Müellif, bunlardan başka diğer bazı gerekçeler de zikretmektedir.⁸⁸

Müellif, zahiri manayı, teville tercih eder. Mümkün olduğu sürece teville gitmeyi uygun görmez. Bu konudaki yöntemini izah eder. Buna göre sabit olan sünnetten zahiri manayı muarız ve teville muhtaç bırakan bir husus yok iken veya hadislerde yer alan kelime, Arap dilinde mecaz ile hakikatin ikisine de muhtemel olmadan zahirî anlam terkedilip tevil yollarına başvurulmaz. Müellif bu izahatlarını "Hacerülesved cennetten yeryüzüne inmiştir."⁸⁹ hadisinin şerhinde dile getirir. O, sabit naslardan ve dinin temel ilkelerinden yola çıkarak dünyadaki şeylerin fani ve afetlere duçar olma özelliğinde yaratılmış olduğunu, cennet ve içindekilerin ise muhkem ve afetlere kabil olmayacak bir yapıda yaratıldığını ifade ettikten sonra bu bilgiler ışığında söz konusu hadisi değerlendirir. Buna göre Hacerülesved'in faniliğin bir göstergesi olan kırılmaya ve parçalara ayrılmaya maruz kaldığı görüldüğünden bu hadiste teville başvurmanın doğru olacağını söyler. Müellif, burada bir teşbihin olduğunu, Hacerülesved'de bulunan heybet, ünsiyet ve bereket gibi özelliklerinden dolayı cennetten inen bir eşyaya benzetildiği belirtir. Buna göre "Hacerülesved cennetten yeryüzüne inmiştir" hadisi "Hacerülesved cennetten yeryüzüne inen bir eşya gibidir" anlamındadır. Müellif, Hacerülesved ile ilgili hadisi "Acve hurması cennettendir."⁹⁰ hadisine benzetmekte ve bundan kastın Rasûlullah'ın (sav) duası bereketiyle acve hurmasının şifa ve bereket açısından cennet meyveleri gibi olduğunu beyan eder. Yoksa bundan kastın acve'nin bizatihi cennetten gelen

⁸⁷ Muhammed b. İisâ (ö. 279/892) et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), "İydeyn", 1.

⁸⁸ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/347.

⁸⁹ Tirmizî, *Sünen*, "Hac", 49.

⁹⁰ Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. İmâdu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), "Tib", 8; Tirmizî, *Sünen*, "Tib", 28.

bir hurması olmadığı, çünkü acve de diğer dünya yiyecekleri gibi çürüyüp yok olmakta, bu nedenle cennet nimetleri gibi kalıcı olmadığını ifade eder. Böylece hadiste geçen “cennetten yeryüzüne inmiştir.” cümlesinin onun bazı özellikleri açısından “cennet nimetlerine benzediği” anlamına geldiğini belirtir.⁹¹

4.4. Âyetlerden Yararlanması

Kur’ân’ın beyanı konumunda olan sünnet ve hadisin doğru anlaşılması için Allah’ın kelamıyla bir bütün olarak ele alınması gerekir. Tûribiştî, bu gerçeğin farkında olduğundan *Meşâbîh*’deki hadisleri şerh ederken Kur’ân-sünnet bütünlüğünü gözetken bir üslubu takip eder. Bazı hadislerin konuyla ilgili âyetlerin beyanı mahiyetinde olduğunu söyler. Mesela, “*Din kolaylıktır. Dini aşmak isteyen kimse, ona yenik düşer. O halde, orta yolu tutunuz, en iyiyi yapmaya çalışınız, o zaman size müjdeler olsun; günün başlangıcından, sonundan ve bir miktar da geceden faydalanınız.*”⁹² hadisini şerh ederken bu rivayetin, “*Gündüzün iki tarafında, gecenin de gündüze yakın saatlerinde namaz kılın. Şüphesiz ki iyilikler kötülükleri yok eder.*”⁹³ âyetinin beyanı niteliğinde olduğunu ifade eder.⁹⁴

Tûribiştî’nin hadis ve kuran bütünlüğü kapsamında dikkat çektiği diğer bir konu ise birkaç veçhe muhtemel olan âyetlerin tefsirinde sahih hadislere müracaat edilmesi gerektiğidir. Ona göre bir âyetin birden fazla tevilinin mümkün olduğu yerde sahih hadislerle örtüşen anlamı tercih edilir. Buna “*Beni hatırında tutmak için namazı kıl*”⁹⁵ âyetini örnek verebiliriz. Müellif, burada geçen “*لذكرى*” ifadesinin birkaç manaya muhtemel olduğunu, bunlar arasından “*Dikkat edin! ki uyku (sebebi ile namaz kaçırmak) da bir taksir yoktur. Taksir ancak başka namazın vakti gelinceye kadar namazını kılmayan kimsede vardır. Binaenaleyh bu uyuyup kalma işini kim yaparsa uyandığı zaman, o namazı kılıversin!*” sahih hadisine uygun olanı tercih edilmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla âyette geçen “*أقم الصلاة لذكرى*” ifadesinden kastın “namazı hatırlamak”, namazı hatırlamak da Allah’ı hatırlamak anlamına geldiğini belirtir. Böylece “*فليصلها إذا ذكرها*” hadisi “*أقم الصلاة لذكرى*” âyetinin manasını belirlemiş oldu.⁹⁶

⁹¹ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 2/604.

⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh* (Beryrut: Mustafa Dîb el-Buğâ, 1993), “Îmân”, 29; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Îmân”, 28.

⁹³ Hûd 11/114.

⁹⁴ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/317.

⁹⁵ Tâhâ, 20/14.

⁹⁶ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/185; el-Askalânî (852/1449), Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrût: Dârü’l-Ma’rife, 1959), 2/72.

4.5. Hadislerden Yararlanması

Tûribiştî'nin hadisi, hadis ile şerh etmeyi bir açıklama yöntemi olarak sıklıkla kullandığı görülmektedir. *el-Müeyesser'* de bunun birçok örneği mevcuttur. Mesela, Câbir'den gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (sav) “*Yemek ve başka herhangi bir şey için namazı tehir etmeyin.*” buyurur. Tûribiştî, buradaki tehirin normal bir tehir olmayıp namazı vaktinden çıkarmak olduğunu, namazı vaktinden çıkarmadan az bir geciktirmenin bu kapsama girmediği belirtir. Bu tespitine gerekçe olarak da “*Sizden birinizin yemeği hazır olur ve namaz için ezan okunursa önce yemeğini yesin.*” rivayetini gösterir.⁹⁷

Bu konudaki bir diğer örnek ise şu hadistir: “*Rasûlullah'ın (sav) yanına bir kadın gelip 'Ey Allah'ın Resulü! Ben kendimi sana hibe ettim' dedi ve uzun bir süre öylece durdu. Bunun üzerine adamın biri 'Ey Allah'ın Resulü! Ona ihtiyacın yoksa benimle evlendir' dedi. Rasûlullah (sav) o adama, 'Kur'ân'dan ezber bildiğine karşılık onu sana nikahladım' buyurdu.*”⁹⁸ Müellif, Kur'ân bilmenin mehir yerine geçmeyeceğini, böyle bir durumda nikâhın sahih olup kadına mehr-i mislin verilmesi gerektiğini, bu olayda ise kadının mehrini hibe ettiğini, Hz. Peygamber'in (sav) o kişinin Kur'ân öğretmesi karşılığında değil okumasını bildiğinden dolayı kadını onunla evlendirdiği söyler. Bu yorumuna “*Ebû Talha, Ümmü Süleym ile Müslüman olma karşılığında evlendi. Ümmü Süleym gidip bunu Hz. Peygamber'e (sav) anlattı. O da bunu uygun gördü.*”⁹⁹ hadisini delil olarak zikreder. Burada Ümmü Süleym'in mehrinin Ebû Talha'nın Müslüman oluşu değil, bilakis Müslüman olması Ümmü Süleym tarafından evlilik için şart koşulduğu, mehrini ise Ebû Talha'ya bağışladığını ifade eder. Daha sonra kanaatine göre âlimlerin bu hadisin zahirinden ayrılp böyle bir teville gitme nedenlerinin “*Kur'ân okuyun, ondan aşırıya gitmeyin ve Kur'ân ile geçinmeyin.*”¹⁰⁰ uyarısı olduğunu zikreder.¹⁰¹

⁹⁷ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/289. Müellif, bu hadisi şerh ederken onun sıhhatini göz önünde bulundurmamıştır. Zira hadisin râvîlerinden birisi Ebü'n-Nadr Muhammed b. Meymûn adlı kişidir. Münekkitletin birçoğu bu zatı “*münkerü'l-hadis*” olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla bu hadis zayıf ve münker bir rivayettir. Müellif ise bu durumu göz ardı edip sahih bir hadismi gibi açıklamasına dayanak yapmıştır. Bk. Abdülzâim b. Abdülkavî el-Münzirî, *Muhtasarü Sünen-i Ebî Dâvud* (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 2010), 2/566.

⁹⁸ Buhârî, *el-Câmi'*, “*Nikâh*”, 37; Ebû Dâvud, *Sünen*, “*Nikâh*”, 31.

⁹⁹ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünen* (Mektebetü'l-matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986), “*Nikâh*”, 62.

¹⁰⁰ Ebû Dâvud, *Sünen*, “*Buyû*”, 38.

¹⁰¹ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 3/760.

4.6. Birbirine Zıt Görülen Hadislerin Değerlendirilmesi

Hadisler arasında görülen ihtilâfın tespiti ve giderilmesi, hadis şârihlerinin üzerinde önemle durduğu konuların başında gelir. Tûribiştî de *Mesâbih*'teki hadisleri şerh ederken bu hususa itina göstermiş, sahih hadisler arasında zahiren görülen tezatları gidermeye çalışmıştır. Mümkün merteye bu tür rivayetlerin arasını cem ve telif etme cihetine gitmiştir. Müellif, zahiren birbiriyle çelişen iki rivayeti ele aldığı anda ilk etapta neshin vuku bulmuş olma ihtimaliyle hareket etmemektedir. Hatta bazı rivayetlerdeki nesh iddiasının doğru olmadığını ispat etmeye çalışmıştır.¹⁰² Örneğin bir rivayete göre cenaze namazında yüzden fazla kişinin bulunması¹⁰³ diğer bir rivayete göre kırk kişinin bulunması¹⁰⁴ o mevta için şefaati gerekli kılar denilmektedir. Müellif bu iki rivayet arasında bir çelişkinin olmadığını söyler. Çünkü bu tür rivayetlerde az sayıyı ifade edenin en son söylenmiş olmasına hükmedilir. Yüce Allah bir amele mağfiret vaadinde bulunduğunda sünneti gereği daha sonra bunu eksiltmez, bilakis kullarına ikramından dolayı onu daha da fazlaştırır. Bu nedenle İbn Abbas'tan nakledilen kırk kişi rivayetinin, yüz kişi rivayetinden sonra söylenmiş olduğuna hükmedilmelidir.¹⁰⁵ Müellif, taşıdığı ihtimaller sebebiyle kitab ve sünnette nesh iddiasında bulunmanın ihtiyata uygun düşmeyeceğini, neshin ancak sabit ve zahir olan hususlarda ve vacip olan hükümlerde meydana gelebileceğini iddia eder.¹⁰⁶

Müellif, haber kabilinden olan iki sahih hadisten birisini alıp diğerini terk etmenin mümkün olmayacağını, çünkü bu türden rivayetlerin neshe kabil olmadığını nakleder ve bu tür rivayetlerin başka yollarla bir araya getirilip cem veya telif edilmesi gerektiğini savunur. Bu çerçevede müellif, "Bu yatsı namazını sizden önce hiçbir ümmet kılmadı."¹⁰⁷ hadisi ile Cebrâil'in (as) Hz. Peygamber'e (sav) namaz vakitlerini bildirdiği "Bu senin ve önceki ümmetlerinin namaz vaktidir."¹⁰⁸ hadisi arasındaki çelişkiyi, peygamberlerin yatsı namazını

¹⁰² et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/139, 341; 2/393.

¹⁰³ Müslim, *Sahîh*, "Cenâiz", 58; Tirmizî, *Sünen*, "Cenâiz", 40; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, "Cenâiz", 78.

¹⁰⁴ Ebû Dâvud, *Sünen*, "Cenâiz", 41-42; İbn Mâce, *Sünen*, "Cenâiz", 19.

¹⁰⁵ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 2/393.

¹⁰⁶ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/125, 128, 352.

¹⁰⁷ Ebû Dâvud, *Sünen*, "Salât", 7.

¹⁰⁸ Tirmizî, *Sünen*, "Salât", 1; Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, "Mevâkit", 5,9; Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik Mâlik, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1985), "Vükût", 3.

kıldıklarını ancak ümmetleri için bu namazın farz olmadığı gibi bir ihtimali zikrederek gidermeye çalışmıştır.¹⁰⁹

Tûribiştî, “Sakin Bedeviler şu namazınızın ismi hususunda size galebe çalması! Bu namaz Allah’ın kitabında ismi (ateme değil) yatsıdır.¹¹⁰” hadisini açıklarken Ebû Hureyre’den gelen “İnsanlar ateme (yatsı namazı) ile sabah namazındaki fazilet ve sevabı bilselerdi, emekleyerek bile olsa mutlaka camiye gelirlerdi.”¹¹¹ hadisini de zikretmiştir. Müellif, her iki rivayetin de sahih olduğunu, kimsenin bunlardan birini tercih edip diğerini terk etme hakkı bulunmadığını söylemiş ve bazı âlimlerin aradaki ihtilafı “Ebû Hureyre bu hadisi Nur suresindeki âyetten¹¹² önce işitti”ğini diyerek gidermeye çalıştıklarını dile getirmiştir.¹¹³

4.7. Fıkhî Konular Üzerinde Durması

Tûribiştî, şerhinde fıkhî konularda ehl-i hadisin metodunu takip etmiştir. Bu çerçevede fıkhî tartışmalara değinirken herhangi bir mezhebe taraftar olmamış, bu noktada taassup göstermekten Allah’a sığınmıştır. Bunun yerine fakihlerin kendi görüşlerine uymayan hadisleri ne şekilde yorumladıklarına değinmiştir. Müellif, vitir namazı ile ilgili rivayetleri değerlendirirken, bazı fakihlerin birtakım rivayetlerden yola çıkarak vitir namazının vacip olduğunu iddia ettiklerini, diğerlerinin ise aynı rivayetleri bu namazın müekked sünnet oluşuna delil saydıklarını ifade etmiş, her bir mezhebin kendi yorumlarını destekleyen rivayetleri delil olarak getirdiklerini belirtmiştir. Müellif vitir namazının hükmü ile ilgili mezheplerin tartışma ve delillerine yer verirken herhangi bir tercihte bulunmamıştır.¹¹⁴

Müellif, bir mezhebin tarafında görünmemek için yorumlarında azami derecede hassasiyet göstermiştir. Öyle ki kimi zaman bir mezhebin görüşünü savunduğu zannını oluşturabilecek yorumlarının ardından adeta bunun bir mezhep savunusu olmadığını bilakis bir hakikat arayışı olduğunu ifade eden birtakım sözler sarf etmiştir. Mesela, “Hz. Peygamber (sav) namaza başlarken şöyle derdi: ‘Sünhâneke’¹¹⁵ hadisi ile ilgili olarak Begavî’nin bu rivayetin zayıf olduğunu söylediğini nakletmiş, fakat bunun doğru bir tespit olmadığını, bilakis Ömer (ra), Abdullah b. Mesûd (ra) ve diğer fakih sahâbîlerin söz konusu hadis ile amel

¹⁰⁹ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/187.

¹¹⁰ Yatsı namazı Kur’ân-ı Kerim’de “وَمَنْ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ” şeklinde geçmektedir. Bk. Nur, 24/58.

¹¹¹ Buhârî, *el-Câmi*, “Ezân”, 9, 32; Müslim, *Sahîh*, “Salât”, 129.

¹¹² Nur, 24/58.

¹¹³ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 190.

¹¹⁴ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/320.

¹¹⁵ Ebû Dâvud, *Sünen*, “Salât”, 122.

ettiklerini, Hz. Peygamber’den görmüş oldukları bir örneklik olmasaydı büyük sahâbilerin bu şekilde amel etmeyeceklerini söyler ve hadisin hasen olup *Müslim*’de¹¹⁶ tahriç edildiğini ifade eder. Aynı zamanda Süfyân es-Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye gibi büyük hadis âlimlerinin de bu görüşte olduklarını belirtir. Öte yandan hadisle ilgili “zayıftır” ifadesinin Begavî’ye ait olmayıp bazı müstensihlerin tasarrufu olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurur. Tüm bu ve diğer bazı yorumlarının sonunda bunları ifade etmedeki amacının bir ilim talebesinin hadisin üzerinde iyice durmadan aceleci davranıp bu hadisi tan edip günaha girmesinin önüne geçmek olduğunu bildirir ve taassuptan Allah’a sığınır.¹¹⁷

Tûribiştî’nin fikhî yorumlarına “teşehhüd” duası ile ilgili *Mesâbîh*’te geçen rivayetleri örnek verebiliriz. O, önce bu konuda İbn Mesûd,¹¹⁸ İbn Abbas¹¹⁹ ve diğer bazı sahâbilerden¹²⁰ gelen rivayetleri zikreder, sonra bu rivayetlerin en sahihinin ve anlam olarak en kapsamlı olanının İbn Mesûd’dan gelen rivayetin olduğunu söyler. Müellif, bu açıklamalarının ardından söz konusu tercihinin Hanefî mezhebine müntesip olmasından kaynaklanmış olabileceği zannına cevap olarak da bu yorumlarının mezhepsel olmayıp ilmi birtakım çıkarımlar olduğunu, her kim bu yorumlarını mezhep tarafgirliğine yorarsa onu Allah’a havale edeceğini belirtir.¹²¹

Müellif, sahih hadislere açıkça muhalif gördüğü fikhî görüşleri eleştirmekten çekinmemiştir. Buna örnek olarak şu rivayeti zikredebiliriz: “Hz. Peygamber’in (sav) ‘Ey Bilal! Müslüman olduğundan beri yaptığın ve senin çokça sevap almayı ümit ettiğin ameli bana söyler misin? Çünkü ben, bu gece (rüyamda), cennette ön tarafımda senin ayakkabılarının sesini işittim!” diye sordu. Bilal şöyle cevap verdi: “Müslüman olduktan sonra benim nazarımda çok yarar beklediğim şu amelden başkasını işlemedim: Gece olsun gündüz olsun tam bir temizlik yaptığım (abdest

¹¹⁶ Bk. Müslim, *Sahîh*, “Salât”, 13.

¹¹⁷ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/235, 236.

¹¹⁸ Söz konusu rivayet şöyledir: “عَبَادُ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ» Buhârî, *el-Câmi*’, “İsti’zân”, 28; Müslim, *Sahîh*, “Salât”, 55.

¹¹⁹ Söz konusu rivayet şöyledir: “عَبَادُ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ النَّجِيَّاتِ لِلَّهِ، وَالصَّلَاةِ وَالطَّيِّبَاتِ لِلَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ” Müslim, *Sahîh*, “Salât”, 60.

¹²⁰ Hz. Ömer’den gelen rivayet şöyledir: “عَبَادُ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ” Malik b. Enes, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), 2/124.

¹²¹ et-Tûribiştî, *el-Müyyesser*, 1/255; Teşehhüd duası ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Selahattin Yıldırım - Serkan Demir, “Abdülbâsit el-Malatî (ö. 920/1514) ve “el-Kavlü’l-meşhûd fi tercihi teşehhüdi İbni Mes’ûd” Adlı Eseri’nin Tahkik ve Değerlendirmesi” (Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017), 2/177-194.

aldığım) zaman, kılmam takdir edilen bir namazı mutlaka kılarım.”¹²² Müellif, bu hadise dayanarak kerahet vaktinde abdest aldıktan sonra iki rekât namaz kılınabileceğini söyleyen âlimler bulunduğunu, fakat bu hadisin onlar için delil olamayacağını, çünkü Hz. Bilal'in kerahet vaktinde abdest alsa da namazı kerahet vaktinden sonra kılmasının ihtimalinin söz konusu olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bu rivayeti esas alıp kerahet vaktinde namaz kılınmayacağıyla ilgili sahih rivayetleri dikkate almamanın doğru bir tutum olmayacağını ifade etmiştir.¹²³

Tûribiştî, yeri geldikçe mezhepler arasındaki fikhî ihtilafların sebebine de değinir. Bu bağlamda müellif, Hz. Peygamber'in (sav) birçok yerde korku namazı kıldırıldığını, bunu yaparken de güvenlik, düşman saldırılarına karşı korunmak gibi durumları dikkate aldığını, âlimlerin farklı korku namazı tariflerine de buralarda ortaya çıkan farklı uygulamaların sebep olduğunu söylemiştir.¹²⁴ Bu bağlamda İmam Ebû Hanîfe'nin yorumlarına yer veren müellif, beğendiği bu yorumları sebebiyle de ona dua eder.¹²⁵

4.8. Kelamî Konular Üzerinde Durması

Tûribiştî'nin hayatını konu edinen bazı eserlerde onun kelam ilmine olan vukufiyetinden bahsedilmektedir. Nitekim onun eserlerini tanıtırken ismini zikrettiğimiz - ancak araştırmamız esnasında ulaşamadığımız- *el-Mu'temed fi'l-mu'takad* adlı eserinin de kelâmî konularda telif edildiği anlaşılmaktadır.¹²⁶ Müellifin kelâmî meselelere bakış açısının tesbit edebilmek için kelam tarihimizde tartışma konusu olan üç mesele ile ilgili açıklamalarına yer verilecektir Bunlar Allah'ın sıfatları, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve tekfir meselesidir. Müellifin *el-Müeyesser'*deki yorumlarını göz önünde bulundurduğumuzda onun genelde cumhur-i ulema, bazı konularda ehl-i hadis gibi düşündüğü söylenebilir. O, özellikle Allah'ın sıfatları ile ilgili müteşâbih hadislerin tevil edilmesinden yana değildir. Selefin Allah'ın sıfatlarını zahire yorup onları insanların sıfatlarını çağrıştıracak şekilde tevil etmeyi doğru bulmadıklarını belirten müellif onların müteşâbihât hakkında herhangi bir keyfiyet

¹²² Buhârî, *el-Câmi'*, "Teheccüd", 17; Müslim, *Sahih*, "Fezâilu's-sahabe", 108.

¹²³ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/326.

¹²⁴ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/342; Fakihler ile muhaddisler arasındaki yorum farkının nedenleri için bk. Serkan Demür, "Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin el-Âsâr'larında Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Kullanımı Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (30 Aralık 2016), 8-10.

¹²⁵ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/355, 356.

¹²⁶ Muhammed Enver Şâh ed-Diyobendî Keşmîrî, *Feydul-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005), 6/1/125. el-Çeşitî, *el-Bidâetü'l-müzcât*, 70.

belirtmekten kaçınıp asıl anlamı Allah'a havale etmeyi en sağlam yol gördüklerini dile getirir. Diğer taraftan da yaşadığı dönemde kendisi gibi bu tür konularda tevilden kaçınanların birtakım ithamlara maruz kaldıklarından yakınmıştır. Bu nedenle müteşâbih anlamlar içeren hadislerden bazılarını tevil etmek mecburiyetinde kaldığını belirtir.¹²⁷ Müellif, Allah'ın sıfatlarında olduğu gibi Esmâ-i hüsnâ'da da tevkiften yanadır.¹²⁸

Müellif, İbn Abbas'tan gelen "Hz. Peygamber (sav) Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'e 'Allah'ın tam kelimeleri ve güzel kuşatıcı isimleriyle sizlerin tüm zehirli hayvanlardan, kötü gözlerden, haset edenlerin hasedinden korunmanızı dilerim.' diye dua eder, ardından bizlere dönerek 'İbrahim, (as) oğulları İsmail ile İshak'ı bu şekilde Allah'ın adıyla koruyordu' derdi."¹²⁹ hadisini Kur'ân'ın mahluk olmadığına delil getirir ve bu görüşü Ahmed b. Hanbel'e isnad eder. Çünkü bu hadiste yer alan "tam kelimeler"den kasıt Kur'ân-ı kerimdir. Şayet Kur'ân mahluk olsaydı Hz. Peygamber (sav) yaratılmış olan Hasan ve Hüseyin'i bir diğer yaratılmış olan Kur'ân'a sığdırmazdı.¹³⁰

Müellif, tekfir noktasında bazı rivayetlerden yola çıkarak aceleci davranmayı doğru bulmaz. O, "Ümmetimden iki sınıf var ki bunların İslâm'dan nasipleri yoktur."¹³¹ hadisini ve konuyla ilgili diğer rivayetleri şerh ederken bazılarının aceleci davranıp bu hadislerden yola çıkarak Kaderiye ve Mürcie taifesini tekfir ettiğini söyler. Fakat doğru olanın tevilci ehl-i ehvayı tekfir etmemek olduğunu, çünkü onların bu tevillerindeki gayeleri ne küfrü tercih etmek ne de ona rıza göstermektir. Bilakis hakkı bulmak için çaba sarf rağmen onu bulamadıklarını, bu durumda onların bu noktada cahil insan konumunda olduklarını, tekfirin ise ancak beyandan sonra yapılabileceğini ifade eder.¹³² Bu görüşün muhakkik ulemaya ait ve ihtiyata daha elverişli, ehl-i fetvanın göz önünde bulundurarak fetva verdikleri zahir-i hale daha uygun olduğunu, bu gibilerinin iç âlemlerinin Allah'a bırakmak gerektiğini söyleyerek bu noktada orta yolu takip eder. Onların bu muhalif söylemlerini ise İslâm'ı az anlamalarına ve bu noktadaki nasipsizliklerine yoracaklarını belirtir. Müellif, hadisteki "İslâm'dan nasipleri

¹²⁷ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/209.

¹²⁸ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/310; 2/383.

¹²⁹ Buhârî, *el-Câmi'*, "Ehâdisü'l-enbiyâ", 11.

¹³⁰ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 2/372.

¹³¹ Tirmizî, *Sünen*, "Kader", 14.

¹³² Müellif, Kaderiye ve Cehmiye taifesini tekfir etmemekle birlikte yeri geldikçe onların yanlışlarını ortaya koymaktadır. Bir örnek için bk. et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/50.

yoktur" ifadesinin cimri bir insanla ilgili olarak "O malından hiç fayda görmemiştir." sözü gibi azlık ifade ettiğini söyler.¹³³

4.9. Tasavvufî Yorumlara Yer Vermesi

Kaynaklarda Tûribiştî'nin *Tuhfetü's-sâlikîn* ve *Tuhfetü'l-mürşidin* adlı tasavvufî konuları ele aldığı iki eserinden söz edilmektedir. O, *el-Müeyesser*'de de bazı hadisleri zühd ve takvanın önemini vurgulayarak izah etmiş, övgüyle bahsettiği ehl-i tasavvufun konuyla ilgili yorumlarına yer vermiştir.¹³⁴ Bazı kaynaklarda Tûribiştî'nin Sühreverdiyye tarikatının şeyhlerinden olduğu, Şihabüddin Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdî'den (ö. 632/1234) hilafet aldığı, müelliften sonra da hilafet makamına oğlu Mecdüddin et-Tûribiştî'nin geçtiği bilgisi yer almaktadır.¹³⁵ Müellif, tasavvufun temel meselelerine ışık tutan hadisleri şerh ederken tasavvufî görüşü hakkında bize bilgi verebilecek bazı açıklamalarda bulunur., *Mesâbih*'te geçen "Bazen kalbime gaflet çöküyor, yüz defa Allaha, istiğfar ediyorum" hadisi şerh ederken kalbin önemine dair açıklamalarda bulunur ve kalbi en iyi tasavvuf ehlinin tanımladıklarını ifade eder.¹³⁶ Aynı zamanda ehli tasavvufun keşiflerinden ve havas ehlinin hallerinden bahseder. Onların "Allah'ın bazı salih kulları vardır ki başkalarının ancak rüyalarında görebildiklerini birtakım halleri onlar uyanık iken görürler. Buna inanmayanlar peygamberliğe imanın hakikatine ulaşamazlar." şeklindeki sözlerini nakleder.¹³⁷ Yine Hz. Peygamber'in (sav) çok soru sormayı yasakladığı hadisini açıklarken ehli tasavvufun şeyhin talimatlarını "niçin/neden" şeklinde sorgulayan, teslimiyet göstermeyen müridin iflah olamayacağını söylediklerine yer verir.¹³⁸

Müellif, bir taraftan ehli tasavvufu överken diğer taraftan onların yapmış olduğu bazı yorumların naslara aykırı düştüğünü dile getirmekten kaçınmamıştır. Bunun onlara özel hallerden olduğunu, aslında Kur'ân ve sünnete muhalefet etmekten en uzak kimselerin ehli tasavvufun olması gerektiğini belirtir.¹³⁹ "Kulum bana nafil ibadetlerle yaklaşılmaya devam eder, sonunda sevgime erer. Onu bir sevdim mi artık ben onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli,

¹³³ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/67.

¹³⁴ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 4/1235.

¹³⁵ Şemseddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdürrahman es-Sehâvî, *ed-Devü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü mektebeti'l-hayât, ts.), 4/181.

¹³⁶ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 2/539.

¹³⁷ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/62.

¹³⁸ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 1/82.

¹³⁹ et-Tûribiştî, *el-Müeyesser*, 2/443.

yürüdüğü ayağı olurum."¹⁴⁰ hadisini açıklarken bazı tasavvuf büyüklerinin çürümüş kemikleri harekete geçirecek futuhât-ı gaybiyye ve işaret-ı zevkiyyeye sahip olduklarını, bunun da ancak için ehli kimseler tarafından anlaşılıp kavranabileceğini, cahil kimselerin ise bu konularda hulul ve ittihâd sapıklığına düşebileceklerini söylemiştir.¹⁴¹

Tûribişti'nin *el-Müyyesser*'deki şerh metodu kapsamında buraya kadar zikrettiğimiz hususiyetler ondan sonra gelen ve bu konularda fikir beyan eden pek çok âlimi etkilemiştir. Aşağıda müellifin ilim tarihimizdeki yerini göstermesi açısından onun kendinden sonraki şerhlere etkisi ile ilgili bazı açıklamalara yer verilecektir.

5. *el-Müyyesser*'in Kendisinden Sonraki Şerhlere Etkisi

Tûribişti, *el-Müyyesser*'deki tespit ve yorumları ile kendisinden sonraki hadis şârihleri için önemli bir kaynak eser ortaya koymuştur. Nitekim birçok âlim kitaplarında onun bu eserindeki tespit ve yorumlara atıfta bulunmuştur. Özellikle *Mesâbîh* ve onun yeniden düzenlenmiş hali olan *Mişkât* üzerine şerh çalışmalarında bulunanlar, Tûribişti'den isim vererek veya vermeyerek nakilde bulunurlar. Eserlerinde Tûribişti'den çokça alıntı yapanlar arasında Şerefüddin et-Tibî,¹⁴² (ö. 743/1343) Abdülhak ed-Dihlevî,¹⁴³ (ö. 741/1340) İbn Hacer el-Askalânî,¹⁴⁴ (ö. 852/1449) Bedrüddin el-Aynî¹⁴⁵ (ö. 855/1451) ve Muhammed İdris el-Kandehlevî¹⁴⁶ (ö. 1974) gibi meşhur ilim adamları bulunmaktadır. Ayrıca Farsça kaleme alınan şerh çalışmalarında da *el-Müyyesser*'den çokça yararlanıldığı görülmektedir.¹⁴⁷

Sonuç

Begavî'nin *Mesâbîhü's-sünne* adlı eseri birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Bu şerhlerin ilki ise Fadlullah b. Hasan b. Hüseyin et-Tûribişti tarafından yazılan *el-Müyyesser* adlı eserdir. Tûribişti'nin hayatı ile ilgili ayrıntılı bir bilgi elimizde mevcut olmasa da bazı

¹⁴⁰ Buhârî, *el-Câmi'*, "Rikâk", 38.

¹⁴¹ et-Tûribişti, *el-Müyyesser*, 2/524.

¹⁴² Bazı örnekler için bk. Hüseyin b. Abdillâh et-Tibî, *el-Kâşif an hahâiki's-sünen* (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 2/422; 3/746; 3/1119.

¹⁴³ Bazı örnekler için bk. Seyfeddin b. Sa'dullah el-Buhârî Abdülhak ed-Dihlevî, *Lemeâtü't-tenkîh fi şerhi Mişkâti'l-Mesâbîh* (Beyrut: Dârün-nevâdir, 2014), 1/49; 2/61; 3/8.

¹⁴⁴ Bazı örnekler için bk. Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960), 1/539; 2/44; 3/175.

¹⁴⁵ Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.), 1/57.

¹⁴⁶ Muhammed İdris Kandehlevî, *et-Ta'liku's-sabîh alâ Mişkâti'l-mesâbîh* (Dimaşk: el-Meclisü'l-ilmî, ts.), 4/429. İbrahim Urgancı, *Hadis Şerhçiliği -Muhammed İdrîs el-Kandahlevî'nin et-Ta'liku's-Sabîh Özelinde-* (Kahramanmaraş: Samer, 2020), 121.

¹⁴⁷ Söz konusu çalışmalarla ilgili bk. el-Çeşitî, *el-Bidâetü'l-müzcât*, 71-72.

kitaplarda doğduğu bölge, ailesi, mezhebi ve diğer bazı bilgilere yer verilmiştir. Hayatını konu edinen kaynaklarda onun yazmış olduğu beş eserinden söz edilse de *el-Müyyesser* dışındakilerine ulaşabilmiş değiliz. *el-Müyyesser* ise zengin içerikli bir hadis şerhi olup müellif tarafından *Mesâbih*'te açıklamaya muhtaç olan hadisler kolay ve anlaşılır bir üslup ile şerh edilmiştir. Müellif, hadis taliplerine yardımcı olmak gayesiyle kaleme aldığı eserinde sahâbe râvîsi ile ilgili kısa olarak tanıtıcı bilgiler vermiştir. Kelime ve cümle tahlillerinde lugavî ve gramere dayalı izahatlar yapmış, istişhad sadedinde âyet ve hadislerin yanında şiiirlere de müracaat edilmiştir. Bu tahlillerde ilk dönem dil bilginleri ve garibü'l-hadis âlimlerinden yararlanmıştır.

Tûribiştî, *el-Müyyesser*'deki lafzî tahlillerin yanında hadislerin içerdiği mana ve maksatları önemsemiş, rivayetleri bu açılardan izah etmeye özen göstermiştir. Hz. Peygamber'e ait fiillerin gerekçelerini araştırmış ve barındırdığı hikmetleri ortaya koymaya çalışmıştır. Keyfi teville karşı çıkmış, zahiri manayı muarız ve teville muhtaç bir husus olmadan ve Arap dil kaidelerinin buna cevaz vermeden zahirî anlamı terk edip teville başvurmanın doğru olmayacağını belirtmiştir. Hadis şerhinde Kur'ân ve sünnet bütünlüğünü, hadisi diğer hadislerin ışığında şerh etmeğe önem vermiştir. Sahih hadisler arasında zahiren görülen tezatları ihtilâfü'l-hadis kaideleri ile gidermiştir. Hadislerin barındırdığı fikhî hükümleri izah etmiş, bu konudaki tartışmaları açıklarken herhangi bir mezhebe taraftar olmamış, bu noktada taassup göstermekten Allah'a sığınmış, meseleyi deliller ışığında ele almıştır. Sahih hadislere muhalif gördüğü fikhî görüşleri eleştirmekten geri durmamıştır. Kelamî konularda genelde cumhur-i ulema gibi düşünürken bazı konularda ehl-i hadis çizgisinde yorumlar yapmıştır. Bazı hadislerin açıklamasında zühd ve takvaya yönelik önemli gördüğü konulara değinip okuyucuyu ihlase teşvik etmiş, bidat ehlinin hadisler üzerinde yaptıkları batıl yorumlara akli ve nakli deliller getirerek tenkitte bulunmuştur. Tüm bunları kolay ve anlaşılır bir üslupta yazmayı ihmal etmemiş, genelde özlü açıklamalarla yetinirken bazen birtakım karışıklıkları gidermek ve muhtemel sorulara cevap vermek için sözü uzatmıştır.

Tûribiştî, kendisinden önceki hadis müktesebatından yararlanırken sonradan gelen hadis şârihleri de ondan çokça istifade etmiş, eserlerinde kimi zaman isim vererek bazen de ismini zikretmeden onun tespit ve yorumlarına yer vermişlerdir.

Kaynakça

- Abdülhak ed-Dihlevî, Seyfeddin b. Sa'dullah el-Buhârî. *Lemeâtü't-tenkîh fî şerhi Mişkâti'l-Mesâbih*. 10 Cilt. Beyrut: Dârün-nevâdir, 2014.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1959.
- Aynî, Ebu Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1951.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyî's-sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-. *Mesâbihü's-sünne*. Beyrut: Dârü'l-marife, 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu Mesâbihü's-Sünne*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beryrut: Mustafa Dîb el-Buğâ, 1993.
- Çakan, İsmail Lütü. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Çeşitî, Muhammed Abdülhalim b. Abdürrahim el-. *el-Bidâetü'l-müzcât li-men yütâliü'l-mirkât fî şerh'il-Mişkât*. Mültan/Pakistan: Mektebe İmdâdiyye, 1962.
- Demîr, Serkan. "Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin el-Âsâr'larında Sebeb-i Vürûd Bilgilerinin Kullanımı Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (Aralık 2016), 7-35.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Dârü'r-risâle el-âlemiyye, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Fasîh-i Hâfî, Fasîh Ahmed b. Celâleddin Muhammed Hâfî. *Mücmel-i Fasîhî*. neşr. Muhsin Nâcî Nasrâbâdî. Tahran: İntişârâti esâtîr, 1386/1967.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Mesâbihü's-sünne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/258-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Meâlimü's-sünen*. Halep: el-Matbaatü'l-ilmîyye, 1932.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *el-Esiletü'l-fâika bi'l-ecvibetil-lâika*. Bombayi / Hindistan: ed-Dârü's-selefiyye, 1989.
- İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1960.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. İmâdu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *Ulûmu'l-Hadîs*. Şam, 1986.
- İbrahim Urgancı. *Hadis Şerhçiliği -Muhammed İdrîs el-Kandahlevî'nin et-Ta'liku's-Sabîh Özelinde-*. Kahramanmaraş: Samer, 2020.
- Kandehlevî, Muhammed İdris. *et-Ta'liku's-sabîh alâ Mişkâti'l-mesâbih*. 4 Cilt. Dimaşk: el-Meclisü'l-ilmî, ts.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Hadis Şerh Literatürü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2020.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh ed-Diyobendî. *Feydul-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Malik b. Enes. *Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Abu Dabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004.

- Mâlik, Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, 1985.
- Münzirî, Abdülazîm b. Abdülkavî. *Muhtasarü Sünen-i Ebî Dâvud*. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. Riyad: Beytu'l-efkâri'd-devliyye, 1998.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünen*. Mektebetü'l-matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Sancaklı, Saffet. "Begavî ve Hadis Sahasındaki Çalışmaları". *Diyanet İlmî Dergi* 34/3 (1998), 79-82.
- Sancaklı, Saffet. *Begavî ve Şerhü's-Sünne'deki Şerh Metodu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, 1996.
- Sehâvî, Şemseddin Ebü'l-hayr Muhammed b. Abdürrahman es-. *ed-Devü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, ts.
- Sübki, Tacüddin Abdülvehhab b. Takiyüddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kubrâ*. 10 Cilt. Kahire: Darü ihyâil'l-kütübî'l-Arabiyye, 1964.
- Tîbî, Hüseyin b. Abdillâh. *el-Kâşif an hahâiki's-sünen*. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnâvut—Adil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Tûribiştî, Ebû Abdullah Şihâbuddin Fadlullah b. Hasan b. Hüseyin. *el-Müyesser fî şerhi Mesâbihü's-sünne*. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 2008.
- Türçan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Uysal, Muhittin. "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle İstişad Meselesi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (Nisan 2006), 97-126.
- Yıldırım, Selahattin. "İbn Dakîki'l-İd'in Hadis Şerhleri ve Bu Şerhlerdeki Metodu". *HADITH* 1 (Aralık 2018), 39-71.
- Yıldırım, Selahattin — Demir, Serkan. "Abdülbâsit el-Malatî ve "el-Kavlü'l-meşhûd fî tercîhi teşehhüdi İbni Mes'ûd" Adlı Eseri'nin Tahkîk ve Değerlendirmesi". *Geçmişten Günümüze Malatyalı İlim ve Fikir İnsanları Sempozyumu*. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.



Temel Hedef ve Özellikleri Açısından Arap Edebiyatında Terim Sözlükleri

Glossaries in Arabic Literature in terms of Main Objectives and Features

Selman YEŞİL

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Mütercim-Tercümanlık Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Siirt University, School of Foreign Languages, Department of Translation and Interpreting
Siirt, Turkey

syesil4@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5885-0302>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 25 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Mart / March 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 339-363

Atıf / Cite as: Yeşil, Selman. "Temel Hedef ve Özellikleri Açısından Arap Edebiyatında Terim Sözlükleri [Glossaries in Arabic Literature in terms of Main Objectives and Features]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 339-363. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.868084>

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.

Özet

İslam dünyasında bilimsel dil birliğinin önemi erken dönemde anlaşılmış, Arapça kelimeleri sözlük anlamı açısından derleyen mu'cemler/sözlükler kaleme alındığı gibi bilimsel dil birliğinin sağlanması amacıyla terimleri konu edinen sözlük çalışmaları da yapılmıştır. Bu çalışmaların oluşum ve gelişimindeki temel etken ve hedef, İslam dininin kaynağı olan Kur'ân'ı koruma ve anlama çabasıdır. Bu amaçla sözlük çalışmalarının nüveleri sayılacak şekilde öncelikle nadir kullanılan kelimelerin anlaşılması için Kur'ân'da bulunan ve Garîbu'l-Kur'ân olarak isimlendirilen kelimeler derlenerek açıklanmıştır. İlerleyen süreçte bu çalışmalar muhteva açısından gelişerek Arapçadaki tüm kelimeleri kapsayacak hüviyete bürünmüştür. Bilindiği kadarıyla sözlük tanımına uyar şekilde ilk örnek, 2/8. asırda Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) tarafından verilmiştir. Ardından farklı yöntemlerle ama aynı amaca hizmet eden sözlük türleri ortaya çıkmıştır. İslami ilimlerde tedvin faaliyetlerinin olgunlaşması sonrasında fıkıh, hadis, tasavvuf ve kelam gibi bilim dallarında özgün terimler ortaya çıkmış ve bu anlamda zengin bir literatür oluşmuştur. Bu nedenle de söz konusu terimlerin hem kapsamlarının belirlenmesi hem de bilimsel anlamda dil birliğinin sağlanması amacıyla tek çatı altında derlenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Çalışmamızda, İslam dünyasında bu amaçla kaleme alınan terim sözlüklerinin yakından tanınması ve bilimsel dil birliğine yönelik katkılarının ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu hedef kapsamında öncelikle Arapça sözlüklerin tarihsel süreci, kaynakları, çeşitleri ve içerikleri hakkında kısa bilgi verilmiş, ardından da terim sözlükleri, kaynak, muhteva ve metot açısından incelenmiş ve gerek kendi içerisindeki etkileşimleri gerekse de diğer sözlüklerle olan etkileşimleri ortaya konulmuştur. Ayrıca söz konusu sözlükler metot açısından da kategorize edilmiş ve hedefledikleri amaca yönelik katkıları, eleştirel bir yaklaşımla tespit edilmeye çalışılmıştır. Terim sözlükleri "içerik" ve "dizayn" açılarından olmak üzere iki ana başlık altında incelenebilir. İçerik açısından terim sözlükleri de "Belli bir ilim dalındaki terimleri barındıran sözlükler" ile "İslami ilimlerdeki kavramları kapsayan sözlükler" şeklinde iki alt grupta incelenebilir. Birinci grup terim sözlükleri genelde belli bir bilim dalının terimlerini konu edinen sözlükler olup belli yazarların kendi mezhep terimlerini açıklamak üzere kaleme aldıkları eserlerdir. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî'nin (öl. 537/1142) *Tilbetu't-talebe* adlı eseri ile Kâsım el-Konevî'nin (öl. 978/1571) fıkıh terimleri alanında yazdığı *Enîsü'l-fukahâ* adlı eseri, bu türün tipik bir örneklerini oluşturmaktadır. İkinci grup ise tüm İslâmî bilim dallarına ait kavramları tek eserde toplayan eserlerdir. Bu tür sözlüklerin en tipik örneği Cürçânî'nin kaleme aldığı ve İslam dünyasında derin iz bırakan *Kitâbu't-ta'rîfât* adlı eserdir. Dizayn açısından ise kendi içerisinde farklı türleri bulursa da genel olarak kavramların alfabetik dizilmesi tercih edilmiştir. Ancak Cürçânî'nin *Ta'rîfât*'ında yaptığı gibi kimi yazarlar ele aldıkları kavramın kullanım halini baz alıp alfabetik sıralamayı ilk harften başlatırken kimi yazarlar ise kavramın kök halini baz alarak yalın halindeki ilk harfin alfabetik sırasına göre kavramları sıralamıştır. Buna örnek olarak Muhammed Semir Necîb el-Lebîdî'nin *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfîyye* adlı eserini vermek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Sözlükler, Terim Sözlükleri, Bilimsel Dil Birliği, Kavram.

Summary

The importance of scientific language unity in the Islamic world was discerned in the early period, thus *mu'cems* / dictionaries that compiled Arabic words in terms of their lexical meanings were written while dictionary studies on the terms were also carried out to ensure scientific language unity. The main factor and goal in the formation and development of these studies is the effort to protect and understand the Quran, which is the source of Islam. For this purpose, the words in the Quran that are named *Garîbu'l-Qur'an* were compiled and explained to understand the rarely used words, in a way that counts as the core of the dictionary studies. In the following process, these studies have developed in terms of content and have claimed to cover all words in Arabic. As far as is known, the first example that complies with the dictionary definition was provided by Halil b. Ahmed (d. 175/791) in the 2/8th century. Then, different types of dictionaries with distinctive methods yet serving the same purpose emerged. After the maturation of compilation activities in Islamic studies, some original terms emerged in the disciplines such as *fiqh*, *hadith*, *mysticism*, and *kalam*, and a body of enriched literature was formed. For this reason, it became necessary to compile the terms in question under a single roof to determine their scope and to ensure scientific language unity. This study aims to examine closely the glossaries written for this purpose in the Islamic world and to reveal their contributions to scientific language unity. Within this scope, primarily some brief information was provided about the historical process, sources, types, and contents of Arabic dictionaries, and then glossaries were examined in terms of source, content, and method, including their interactions both among themselves and with other dictionaries. Furthermore, the glossaries in question were categorized in terms of method, and their contribution to the objectives was determined with a critical approach. Glossaries can be examined under two main headings in terms of their "content" and "design". Regarding content, glossaries are divided into two subgroups: "dictionaries containing terms in a certain field of science" and "dictionaries covering the concepts in Islamic disciplines". The first group includes dictionaries dealing with the terms of a certain discipline and those written by certain authors to explain the terms relating to their sects. Abu Hafs Necmüddîn Ömer b. Mohammed b. Ahmed en-Nasafi as-Semerkindî's (d. 537/1142) *Tilbetu't-talebe* and Kasim al-Konevî's (d. 978/1571) *Enîsü'l-fukahâ*, written in the field of *fiqh* terms, are typical examples of this genre. The second group contains the works that gather the concepts of all Islamic disciplines in a single work. The most typical example of such glossaries is Cürçânî's *Kitâbu'd-ta'rifât*, a work that left a profound influence in the Islamic world. In terms of design, although there are different types, it is generally preferred to arrange the concepts alphabetically. However, as Cürçânî applied in *Ta'rifât*, some authors started the alphabetical order from the first letter, based on the usage of the concept they dealt with, while others listed the concepts according to the alphabetical order of the first letter in their nominative form, based on the root form of the concept. It is possible to give *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye* by Muhammed Semir Najib el-Lebîdî as an example to the second group.

Keywords: Arabic Language and Literature, Dictionaries, Glossaries, Scientific Language Unity, Concept.

Giriş

Dünyadaki birçok bilimsel keşif ve icat, kolektif çabanın ve dayanışmanın ürünüdür. Bu çaba ve dayanışmanın daha etkin ve doğru sonuçlar doğurması için sağlıklı iletişim zorunludur. Halk arasında sağlıklı bir iletişim için nasıl ki kullanılan kelimelerin tüm bireyler tarafından aynı anlamı ifade etmesi gerekiyorsa bilimsel verilerin de sağlıklı şekilde aktarımı için bilimsel dil birliğinin sağlanması önemlidir. Bu nedenle de İslam dünyasında sözlük çalışmaları ortaya çıkmış; ilk olarak kelimeler halk dilindeki kullanımları baz alınarak derlenmiştir. Bunun neticesinde sözcük temelli sözlükler ortaya çıkmıştır. Bu tür sözlüklerin oluşum süreci hicrî birinci asrın ortalarına dayanmaktadır. Kur'ân'daki garîb kelimeler, atlar, otlar ve kuşlar gibi ortak paydaya sahip kelimelerle ilgili olmak üzere bir araya getirilen kelimelerin varaklara yazılması şeklinde başlayan sözlük çalışmaları,¹ zamanla sistematikleşmiş ve bilindiği kadarıyla sözlük tanımına uyar şekilde ilk örnek 2/8. asırda Halîl b. Ahmed (öl. 175/791) tarafından verilmiştir. Ardından farklı yöntemlerle ama aynı amaca hizmet eden sözlük türleri ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasında sözlük çalışmaları ilerleyen süreçle beraber yöntem olarak farklılık gösterdiği gibi tür, amaç ve içerik olarak da bir farklılık göstermiştir.² Bu farklılığın en belirgin örneği olarak alan temelli veya kavram eksenli olan terim/ıstılah sözlüklerinin ortaya çıkışı gösterilebilir. Bu tür sözlüklerde kelimelerin halk arasındaki kullanımından ziyade belli bir bilim dalına ait olan kavramlar ele alınmış ve detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu sözlükler hedef olarak kelime bazlı sözlüklerden farklı olsa da genel anlamda biçim ve yöntem olarak bu türün takipçisi olmuştur.

1. Arap Edebiyatında Sözlük Çalışmalarının Tarihsel Süreci

Arap edebiyatı literatüründe mu'cem/kâmûs/lugat isimleriyle bilinen sözlük çalışmaları, bireyler arasındaki iletişimin sağlıklı bir zemine oturtulmasını amaçladığı gibi dilin sonraki nesillere aktarımına da yönelik bir çabadır. Teknik anlamda bakıldığında sözlük kavramı şu şekilde tanımlanmıştır:

Bir dildeki sözcüksel birimlerin tümünü ya da bir bölümünü genellikle abecesel düzen, kimi durumlarda da konulara ya da kavramsal alanlara göre tanımları,

¹ Ahmed Abdülğafûr Attâr, *Mukaddimetü's-sihâh* (Mısır: 1956), 51; Hasan Zaza, *Kelâmu'l-'Arab min kadâya'l-luğati'l-'Arabiyye*, (Beirut: y.y., 1990), 160.

² Sözlük çalışmalarının geçirdiği evreler hakkında geniş bilgi için bk., Ahmed Emin, *Duha'l-İslam* (Kahire: 1964), 2/263-270.

tanıkları, söylenişleri, kökenleri, kullanımları, dilbilgisi ulamları, eşanlıları vb. ya da başka dildeki karşılıkları ile sunan yapıttır.³

Bir başka tanım da sözlük kavramının farklı işlevine dikkat çekilerek şöyle tanımlanmıştır:

Herhangi bir dilde belirli bir mantık düzeniyle kelimeleri toplayan, her kelimenin anlamıyla bağlantı kurmayı hedefleyen ve kelimenin anlamına dair delil sunan veya nesne-kelime ilişkisini açıklayan kelimeler yığınının sözlük/mu'cem denir.⁴

Araplarda Kur'ân'ın nüzulü ile ilmî çalışmalar başlamış ve kısa zamanda sistematik hale gelerek özellikle İslamî ilimlerde hızlı bir ilerleme sağlamıştır. Bu ilimlerin ana kaynağı olan Kur'ân'ın ve hadislerin Arapça metin olması ve farklı sonuçlara götürebilecek şekilde yorumlanmaya elverişli ifadeler kapsamı, Arap diline yönelik sistematik çalışmaları da zorunlu hale getirmiştir. Öncelikle kelimelerin anlaşılması amacıyla Kur'ân ile hadislerde bulunan ve *Garîbu'l-Kur'ân/Garîbu'l-hadis* olarak isimlendirilen nadir kelimeler derlenerek açıklanmış,⁵ ardından bazı dilciler tarafından bitki, at, deve vb. nesnelere ait sözcükler herhangi bir sistem takip edilmeksizin bir araya toplanarak kitapçıklar oluşturulmuştur.⁶

İlerleyen süreçte Arapçanın korunması amacıyla dil kuralları tespit edilmiş ve sistematik bir düzene oturtulmuştur. Ardından da Kur'ân'da geçip geçmemesine bakılmaksızın Arapçadaki bütün kelimeler ile bu kelimelerin türevleri ve kullanım şekilleri derlenmeye başlanmıştır. İlk nüveleri at, deve, çöl gibi belirli ve ilintili kelimelerin derlenmesi veya kişisel notların yazılmasıyla ortaya çıkan sözlük çalışmalarının bilinen ve sözlük tanımına uyan ilk örneği, Halîl b. Ahmed tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-'ayn* adlı eserdir.⁷

Eserde, Arapçada kullanılan çok sayıda kelime, kendi içerisinde bir sistematığe dayalı olarak derlenmiştir. İlk olması hasebiyle gerek kullanılan yöntem gerekse de derlenen kelimelerin yanı sıra verilen örnekler ve açıklamalar, diğer sözlük yazarları için yol gösterici

³ Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: 1998), 191.

⁴ Afif Abdurrahman, *Min kadâye'l-mu'cemâti'l-'Arabiyyeti'l-mu'âsıra* (Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1986), 373; Farklı tanımlar için bk. Nassâr Hüseyin, *el-Mu'cemu'l-'Arabî, Neş'etuhu ve Tatavvuruhu* (Mısır: 1988), 1/9; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: TDK Yayınları, 1995), 393.

⁵ Bu tür risalelerin ilki Abdullah b. Abbâs'a nispet edilmektedir. İmîl Bedî Yakub, *el-Me'âcimu'l-lugaviyyetü'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1985), 26. Söz konusu risaleler hakkında bilgi için bk. Mehmet Yavuz, "Mu'arreb Kelimelere Dair Yazılan Eserler Sözlükler", *Nüşa (Şarkiyat Araştırmaları) Dergisi* 1/2 (2001), 112-119; İbn Abbâs ve risalesi hakkında geniş bilgi için bk. Sezgin Fuat, *GAS (Geschichte des Arabischen Schriftums)*, 9 cilt, (Leiden: 1967-1984), 1/25-28.

⁶ Attâr, *Mukaddimetü's-sihâh*, 50-51.

⁷ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309-312.

olmakla beraber taklit de edilmiştir. Ancak zamanla farklı sistematığe ve içeriğe sahip sözlükler de kaleme alınmıştır.

Ahmed Emîn, Arap edebiyatındaki sözlük faaliyetlerinin evrelerini özet olarak üç aşamada değerlendirmektedir: İlk aşamada kelimeler herhangi bir ilişki gözetilmeksizin rastgele seçilmiştir. İkinci aşamada aynı paydaya sahip kelime grupları arasından seçilen kelimeler belli konu başlıkları altında dizilmiştir. Son olarak üçüncü aşamada ise Arapçanın hemen hemen bütün kelimelerini belli sistem dâhilinde kapsayan ve herhangi bir kelimenin anlamını araştıran okuyucuya kaynak olabilecek biçimde düzenli eserlerin ortaya çıktığı aşamadır.⁸

Sözlük çalışmalarındaki temel amaçları ise şöyle izah etmek mümkündür: Kur'ân'ı yanlış okumaktan ve anlamaktan korumak, Arapçayı yabancı kelimelerin etkisinden muhafaza etmek, son olarak da Arapça kelimelerin zamanla kaybolmasını önlemek.⁹

2. Arap Edebiyatında Sözlük Türleri

Sözlüklerin temel amacı, dili korumak ve sonraki nesillere aktarmaktır. Zaman içerisinde dizayn ve sunum açısından farklılaşan sözlükler, amaç ve hedef açısından da farklılaşmıştır. Dizim açısından bakıldığında kelimelerin alfabetik olarak bir sisteme göre dizildiği örneklerin yanı sıra harflerin mahreci baz alınarak tasarlanan örneklerin de bulunduğu görülür. Derlenen kelimelerin alfabetik veya mahreç esasına dayalı olarak düzenlendiği sözlük türleri de kendi içerisinde farklılık gösterebilmektedir. *Kitâbu'l-'ayn*, örneğinde olduğu gibi kimi sözlüklerde kelimelerin kök halinin son harfinin mahreci dikkate alınmış ve sonrasında aynı kökten türeyen farklı kelimeler sıralanmıştır. *Esâsü'l-belâğa* gibi kimi sözlüklerde de kelimenin yalın halinin ilk harfinin alfabetik sıralaması dikkate alınmıştır.

İslam dünyasında sözlüklerin biçim ve dizayn olarak değiştiği gibi amaç ve içerik olarak da değiştiği görülür. Telif amacı dili korumaktan ziyade belli bir bilim dalındaki terimlerin tanımını yapmak, alandaki konumunu tespit etmek ve bilimsel dilde birliği sağlamak olan terim sözlükleri bu farklılığın görüldüğü en belirgin türdür. Terim sözlükleri, kelimeleri sözlük anlamı açısından ele alan sözlükler gibi dizayn açısından farklılık göstermektedir. İleriki aşamada örnekleri görülecektir.

⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, (Kahire: y.y., 1964), 2/263-265.

⁹ Hüseyin Küçükcalay, *Kur'ân Dili Arapça*, (Konya: y.y., 1969), 61.

2.1. Kelime Bazlı Sözlükler

Başta da belirtildiği üzere sözlük çalışmalarının temeli, kelimeleri toplumdaki anlamı açısından ele alan sözcük temelli sözlüklerdir. Bu sözlük türünün önde gelen ve sözlük tanımına uyan elimizdeki ilk eser, Halîl b. Ahmed'in "*Kitâbu'l-'ayn*" adlı eseridir.¹⁰ Eserin dizaynı, kelimelerin kök harflerinin mahreci esas alınarak düzenlenmiş ve kelimeler kendi içerisinde kalb usulü olarak adlandırılan bir sistematığe göre dizilmiştir. Ancak bu sistemin, kullanımının zor olması nedeniyle sonraki süreçte devam etmediğini de belirtmek gerekir. Halîl b. Ahmed'in "*Kitâbu'l-'ayn*" eserinden sonra kaleme alınan sözlüklerin içeriğinde olduğu gibi dizim ve sistematiklerinde de çeşitlilik ortaya çıkmıştır. Ebû 'Ubeyde el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) Arap edebiyatında kelimeleri elbiseler, yiyecekler, içecekler vb. konularına göre derleyen ve kitapçıklar halinde düzenleyen son derece farklı ve özgün bir sistemi, *el-Garîbu'l-Musannef* adlı eserinde kullanmıştır.¹¹ Ancak bu sistem de kullanımındaki zorluk nedeniyle takipçi bulamamıştır.

Bazı müellifler de kelimelerin farklı bir boyutunu göz önüne alarak eserlerini sadece belli gruptan kelimelerle sınırlandırmışlardır. Bunlara örnek olarak el-Cevâlikî'nin yabancı kökenli olup Arapçaya sonradan geçen ve "*Mu'arreb*" olarak nitelendirilen kelimeleri barındıran *el-Mu'arreb* adlı eserinin yanı sıra Ebû Tayyib el-Lugavî'nin sadece (ezdâd) zıt anlamda kullanılabilen kelimeleri ihtiva eden *el-Ezdâd* adlı eseri ve el-Meydânî'nin (öl. 518/1124) Arap edebiyatındaki darb-ı meselleri derlediği *Mecme'u'l-emsâl* adlı eseri gibi sözlükleri vermek mümkündür. Arap edebiyatında ortaya çıkan kelime bazlı sözlükleri dizim açısından örnekleriyle şöyle gruplandırılabilir:

2.1.1. Harflerin Mahreci Esas Alınarak Düzenlenen Sözlükler

Bu türün en yaygın örneği Halîl b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* adlı eseridir. Bu kategoride yer alan sözlüklerde kelimeler önce gırtlaktan çıkış sırasına göre, ardından dil, diş ve dudaktan çıkan harfler ve ardından da illetli harfler şeklinde tanzim edilmiştir. Ancak bu sistem kısa zaman sonra terk edilmiş, İbn Fâris'ten (öl. 395/1004) sonra gelen dilcilerden takipçi bulamamıştır.¹² *Kitâbu'l-'ayn* dışında bu türe örnek olarak İbn Düreyd'in (öl. 321/933)

¹⁰ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, "Halîl b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/309-312.

¹¹ İmîl Bedî Yakub, *el-Me'âcimu'l-lugaviyyetü'l-Arabiyye*, 100.

¹² İmîl Bedî Yakub, *el-Me'âcimu'l-lugaviyyetü'l-Arabiyye*, 85-99.

el-Cemhere adlı eseri ile Ebû Ali İsmâil b. Kâsım el-Kâlî (öl. 356/966) tarafından kaleme alınan *el-Bâri' fî garîbi'l-luğati'l-Arabîyye* adlı eser gösterilebilir.

2.1.2. Alfabetik Sıra Esas Alınarak Düzenlenen Sözlükler

Bu tür sözlükler, kelimenin ilk harfi veya sonra harfi baz alınarak alfabetik sıralamaya dayalı düzenlenen sözlük türüdür. Bu tür sözlükler kullanımı kolay olduğundan daha yaygın olmuştur. Özellikle son dönemlerde sözlüklerin hemen hemen hepsi bu şekilde dizayn edilerek kaleme alınır. Bu tür sözlükler de kelimenin kökeninin son harfini veya ilk harfini baz alanlar ile kelimeyi köken harfinden ziyade kullanıldığı şekilde ilk harfi baz alarak sıralayanlar olmak üzere kendi içerisinde gruplara ayrılır.¹³ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî'nin (öl. 350/961) *Dîvânü'l-edeb fî beyâni luğati'l-'Arab*, İsmail b. Ahmed el-Cevherî'nin (öl. 393/1001) *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye* ile Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *Esâsü'l-belâga* isimli eserlerini bu türe örnek olarak göstermek mümkündür.

2.2. Terim Sözlükleri

Kavram bazlı sözlükler biçim ve içerik açısından sözcük bazlı sözlükler gibi kendi içerisinde farklılık arz eder. Ancak kavram sözlüklerindeki farklılık başta örnekleri verilen kelime bazlı sözlüklerin biçim ve içerik farklılığından ayrı bir yapıdadır. Zira alan sözlükleri biçim olarak bazen telif edildikleri bilim dalının konu dizimine uygun şekilde sıralanırken bazen de alfabetik sıralamaya tabi tutulurlar. İçerik olarak da terim sözlüklerinin bir kısmı Kâsım el-Konevî'nin (öl. 978/1571) fıkıh terimleri alanında yazdığı *Enîsü'l-fukahâ* adlı eserinde olduğu gibi belli alandaki bazı kavramları kapsarken, Seyyid Şerif Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât* adlı eserinde görüldüğü üzere bazılarında ise kapsam geniş tutularak dönemin ilim dünyasında yaygın olarak kullanılan ilimlerdeki kavramların tümü ele alınmıştır.

Genel anlamda bakıldığında tüm sözlük çalışmalarının kökeninin Kur'ân eksenli çalışmalara dayandığını görmek mümkündür. Ancak kelime ve terim bazlı sözlükler arasında bir sıralama yapacak olursak kelime bazlı sözlüklerin terim bazlı sözlüklerden önce

¹³ Bu türler hakkında detaylı bilgi için şu eserlerde bilgi bulmak mümkündür: Cemal Muhtar, "İslâm'da Sözlük Çalışmaları II", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 353-354; M. Sadi Çöğenli - Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar* (Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 122- 134; Suat Çelikkol, *Sözlük Çalışmalarında Dilbilimsel Açından Yaklaşım ve Dr. Abdulvahid Kerem, 'Mucemu'l-Mustalahati'l-Kânuniyye' Adlı Eseri ve Türkçeye Tercümesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998), 22-35; Mehmet Nuri Alpak, *Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları ve Nazım Efendi'nin 'Tercümanu'l-lügat' Adlı Eserinin İncelenmesi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

ortaya çıktığını ve terim sözlüklerinin hem sistem hem de biçim olarak bunlardan etkilendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu türün ilk örneğinin Ebû Ubeyd'in (öl. 224/838) "*el-Garîbu'l-Musannaʿ*" isimli çalışması olduğu kabul edilir.¹⁴

Terim sözlüklerinin ortaya çıkışındaki temel nedenler içerisinde ise kavramların mezhepsel açıdan tanımlanması¹⁵ ve herhangi bir bilim dalı kavramlarının ilgililere toplu bir şekilde sunulması gibi farklı nedenlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Ancak en önemli hususun bilimsel dil birliğinin sağlanması olduğu söylenebilir. Çalışmamızın ana mihverini oluşturan kavram sözlükleri hem biçim hem de içerik olarak detaylıca işlenecektir.

2.2.1. İçerik Açısından Terim Sözlükleri

Terim sözlükleri içerik açısından incelendiğinde kelime bazlı sözlüklerden etkilenmelerine rağmen önemli bazı farklılıklara sahip oldukları görülür. Söz konusu bu türün, içerik açısından iki ana grupta incelenmesi mümkündür:

2.2.1.1. Belli Bir İlim Dalındaki Terimleri Barındıran Terim Sözlükleri

Bu tür sözlükler genelde belli bir bilim dalının terimlerini konu edinen sözlükler olup belli yazarların kendi mezhep terimlerini açıklamak üzere kaleme aldıkları eserlerdir. Ait oldukları ekolün mensupları tarafından kaleme alınmış olmaları ve içerik olarak kendi ekollerinin ana kaynaklarından beslenmeleri, söz konusu ekolün tanınması, anlaşılması ve temsil edilmesi açısından çok değerlidirler. Bu sözlükler yazarın mensup olduğu mezhebin tanımlarını ve bilgilerini yansıtır. Mezhebin temel kavramlarını aktarmak ve mezhep terimlerinin doğru anlaşılmasını amaçlar. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî'nin (öl. 537/1142) *Tilbetu't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye alâ elfâzi kutubi'l-Hanefiyye* adlı eseri,¹⁶ bu türün tipik bir örneğini oluşturmaktadır. Nesefî eserinde konu başlıklarını Hanefi fikhına uygun olarak sıralamıştır.¹⁷ Yazar eserinde sadece terimlerin tanımını vermekle yetinmemiş, yeri geldiğinde farklı konulara da değinmiştir.

¹⁴ Zülfişkar Tüccar, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/244-246.

¹⁵ Bu türün en tipik örneği Ebû Mansûr el-Herevî tarafından kaleme alınan *ez-Zâhir fi garîbi elfâzi's-Şâfiî* adlı eserdir.

¹⁶ Eser hakkında ilerde kısa bilgi verilecektir. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Hamdi Furat, "Kitap Tanıtımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 155-159.

¹⁷ Bk. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî, *Tilbetu't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye alâ elfâzi kutubi'l-Hanefiyye* (Mısır: el-Matbaatu'l-Âmira, 1311/1894).

Bu türe diğerk bir örnek olarak Kâsım el-Konevî'nin fıkıh terimleri alanında yazdığı *Enîsü'l-fukahâ* adlı eseri gösterilebilir. Bu eser Hanefi fıkhındaki kavramların detaylı tanımlarını barındırmaktadır. Başta Kur'ân, hadîs, Arap şiirleri, kelime sözlükleri ve daha öncesinde kaleme alınan benzer sözlüklerden yararlanan *Enîsü'l-fukahâ* adlı eserde Hanefi mezhebinin fıkıh terimlerinin yanı sıra diğerk mezheplerin de bazı konulardaki görüşlerini detaylıca görmek mümkündür.¹⁸ Söz konusu bu eserlerin metot ve içerikleri hakkında ilerleyen aşamada detaylı bilgi verilecektir.

2.2.1.2. İslami İlimlerdeki Kavramları Kapsayan Terim Sözlükleri

Bu tür sözlükler de bilimsel dil birliğini sağlamaya yönelik değerli çalışmalardır. Belli alandaki terimleri ele alan sözlüklerden en büyük farkları, alan farkı gözetmeksizin İslami bilim dallarındaki tüm terimlerini içermeleridir. Bu tür sözlüklerin tüm kavramları tek eserde toplamış olmalarının avantajlarının yanı sıra söz konusu terimlerin hangi ekolün bakış açısını yansıttığını göstermemeleri gibi dezavantajlarının olduğunu söylemek de mümkündür. Bu tür sözlüklerin en tipik örneği Cürcânî'nin kaleme aldığı ve terim sözlükleri içerisinde İslam dünyasında derin iz bırakan önemli bir eser olan *Kitâbu't-ta'rîfât* adlı eserdir. Yazar eserinde alan farkı gözetmeksizin fıkihtan felsefeye, hadisten Arap dili grameri bilim dallarına ait önemli gördüğü yaygın kavramları ele almıştır.

2.2.2. Dizayn Açısından Çeşitleri

Terim sözlüklerine maddelerin dizimi ve bilgilerin sunumu açısından bakıldığında şunları söylemek mümkündür:

Genel olarak kavramların alfabetik dizilmesi tercih edilmiştir. Özellikle alan farkı gözetmeden tüm kavramları kapsayan eserlerde bunu bariz olarak görmek mümkündür. Ancak burada ince bir detay ortaya çıkmaktadır. Kimi yazarlar ele aldıkları kavramın kullanım halini baz alıp alfabetik sıralamayı ilk harften başlatmaktadır. Buna, Cürcânî'nin *Ta'rîfât*'ını örnek vermek mümkündür. Kimi yazarlar ise kavramın kök halini baz alarak yalın halindeki ilk harfin alfabetik sırasına göre kavramları sıralamıştır. Bu nedenle örneğin te'vîl maddesini ele alan Cürcânî, söz konusu kavramı alfabetik olarak be harfinden sonra te

¹⁸ Örnekler için bk. Kâsım b. Abdullah b. Mevlânâ Hayruddîn Emîr Ali er-Rûmî el-Konevî, *Enîsü'l-fukahâ fi ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mutedâvile beyne'l-fukahâ*, thk. Ahmed b. Abdürrezzak el-Kubey'sî (Cidde: Dâru'l-vefâ li'n-neşr ve't-tevzî', 1986) 134, 142, 199.

harfi kapsamında değerlendirip sıralarken,¹⁹ aynı kavram Muhammed Semir Necîb el-Lebîdî tarafından *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfiyye* adlı eserinde kavramın kök harfleri olan أول harfleri baz alınarak kavram hemze faslında incelenmiş ve alfabetik olarak ت harfinden önce sıralanmıştır.²⁰

Alfabetik sıralamayı baz almayan özellikle de sadece fıkıh kavramlarını konu edinen Konevî'nin *Enîsü'l-fukahâ'sı* ile Kâşânî'nin *Mu'cemu'l-istilâhâtî's-sûfiyye'* sinde ise kavramlar söz konusu bilim dallarındaki konu dizaynına uyarlanmıştır. Bu nedenle de bu eserlerde herhangi bir kavramın geçtiği yeri bilmek ilintili olduğu bilim dalını bilmeye bağlıdır.

2.2.3. Terim Sözlüklerinde Metot

Söz konusu türün önde gelen örneklerine bakıldığında metot olarak şunları söylemek mümkündür:

Bazı örnekleri büyük hacimli olup kavramlar hakkında detaylı bilgi vermekte hatta konuyla uzaktan ilgili sayılabilecek tarihi, edebi dilbilimsel detayları barındıran ansiklopedi mahiyetindedirler. Örneğin *Ta'rîfât* adlı eserde tanımlar daha kısa ve öz şekilde verilmişken Tehânevî'nin *Keşşâfu istilâhâtî'il-funûn'* da daha geniş tanımlama ve detaylı bilgi bulunur.

Kavramın sözlük anlamı bazen (وفي اللغة) ifadesiyle detaylandırılırken²¹ bazen de sözlük anlamı açıklanmadan terim anlamı ile yetinilir. Verilen örneklere bakıldığında kavramın terim ve sözlük anlamları arasında bir ilişki bulunması durumunda sözlük anlamının verildiği, herhangi bir bağlantının söz konusu olmadığı örneklerde ise sözlük anlamının verilmediği görülür.²²

Kavramlar hakkında verdikleri tanımın hangi ekole ait olduğu bazen belirtilirken bazen de belirtilmemektedir. Ancak eğer söz konusu kavram farklı bilim dallarında farklı anlamda kullanılmışsa kavram kargaşası olmaması adına açıklanan kavramın hangi bilim dalı açısından tanımlandığı açıkça belirtilir. Örneğin Cürçânî, zühd (زهد) kavramını açıklarken şöyle der:²³

الزهد في اللغة ترك الميل الى الشيء وفي اصطلاح اهل الحقيقة هو بغض الدنيا والاعراض عنها

¹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Mînşâvî (Kahire: Dâru'l-Fâdile, ts.) 46.

²⁰ Muhammed Semir Necîb el-Lebîdî, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'n-nahviyye ve's-sarfiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle / Dâru'l-Furkân, 1985), 5-6.

²¹ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 52,53,58,95; Konevî, *Enîsü'l-fukahâ*, 67, 76, 110.

²² Farklı örnekler için bk., Mahsum Taş, *Muntecebuddîn el-Hemedânî ve el-ferîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd adlı eserinde lügat ve sarf* (Ankara: Sonçağ, 2020), 49-56.

²³ Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 99.

Diğer bir örnek olarak da kelâm (كلام) kavramını açıklarken kullandığı şu ifadeler verilebilir:

الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الاسلام و في اصطلاح النحويين هو المعنى المركب الذي فيه الاسناد التام²⁴

Kavramlar açıklanırken Kur'ân ve hadisler dışında beslendikleri kaynağı genelde (و (في قوله تعالى) كما قال تعالى) Ayetler (وفي الحديث) gibi ifadelerle, hadisler ise (وفي الحديث) gibi ifadeleriyle belirtilir.²⁶

Beslendikleri kaynaklar arasında Kur'ân, hadis, Arap şiiri ve alanın önde gelen bazı temsilcileri bulunur.

Madde sıralamasında genellikle kelimenin kök harflerinden ziyade okunuşu dikkate alınarak alfabetik bir sıralama yapılmıştır. Ancak özellikle de en-Nesefî *Tilbetü't-talebe* adlı eserinde ve yöntem ile içerik olarak onun takipçisi olan Konevî'nin *Enîsü'l-fukahâ* adlı eseri gibi sadece belli bilim dalındaki kavramları ele alan sözlükler alfabetik sıralama yerine fıkıh konularına uygun şekilde kavramları ele almışlardır.

Söz konusu kavram bazlı sözlüklerin özellikle de sadece tek bilim dalındaki kavramları ele alan örneklerde bazen konu dışı meselelerin yanı sıra kavramlaşmamış bazı kelimelerin sözlük anlamlarıyla verilmesi bu eserlerin kavram sözlükleri olma iddialarına gölge düşürmektedir. Örneğin Konevî *المنزل* kelimesini eserinde ele alır ve sanki bir terimmiş gibi tanımlayarak şöyle der:²⁷

المنزل: إسم لما يشتمل على بيوت وصحن مسقف و مطبخ ليسكنه الرجل بعياله.

2.2.4. Terim Sözlüklerinde Kaynaklar

Kavramları ele alan sözlüklerin beslendikleri kaynaklar çeşitlilik arz eder. Temel beslenme kaynaklarını şu başlıklar altında sıralamak mümkündür:

Kur'ân-ı Kerîm: İslamî ilimlerde kaleme alınan tüm eserlerin ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in kavram sözlüklerinde yoğun şekilde yer aldığı görülür. Bu da çok doğaldır. Zira İslamî ilimlerde kullanılan birçok kavram, Kur'ân'ın kullanım şekliyle kavramlaşmıştır. Bunun en büyük sebeplerinden biri de İslamî ilimlerin kahir ekseriyetinin Kur'ân ile terimleşmiş ve onunla yeni bir anlam kazanmış olmasıdır.

²⁴ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 155.

²⁵ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 59, 80, 145.

²⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 91.

²⁷ Konevî, *Enîsü'l-fukahâ*, 217.

Hadis-i Şerîf: Kavram sözlüklerinde ikincil kaynak olarak hadislerin yer alması, vahyin tebliğcisi olan peygamberin en iyi uygulayıcısı ve açıklayıcısı olduğu gerçeğinin bir yansımasıdır. Ancak şunu söylemek gerekir ki kelimelerin kavramlaşma sürecinde hadislerin Kur'ân'a göre etkisi çok azdır. Bu nedenle de hadislerin kullanımı nispeten azdır.

Arap Edebiyatı: Arap edebiyatından kasıt şiir, darb-ı mesel ve atasözleri gibi edebi ürünlerdir. Arap edebiyatının kaynak olarak kullanımı kavramların açıklanmasından ziyade genelde kelimelerin kök anlamlarının tespit ve izahında karşımıza çıkmaktadır. Arap edebiyatının özellikle kelimelerin anlamı, köken bilgisi ve dil kurallarının tespitindeki önemi açıktır.

Sözlükler: Burada sözlüklerle amaçlanan hem Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-'ayn* ve Cevherî'nin *es-Sihâh*'ı gibi kelimeleri sözlük anlamı açısından ele alan hem de Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı gibi sadece terimleri ele alan sözlüklerdir. Sözlükler terim sözlüklerinde iki şekilde kaynak olarak kullanılmıştır. Birincisi, ele alınan terimin sözlük anlamının belirlenmesidir. Bu amaçla Cevherî'nin *es-Sihâh*, ile İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arap* adlı eserleri gibi kelime bazlı sözlükler kaynak olarak kullanılmıştır. İkincisi ise ele alınan kavram için verilen tanımın teyit ve tespit edilmesidir. Bu durumda da söz konusu kavramı daha önce ele almış ve aynı doğrultuda tanımlamayı yapmış önceki terim sözlükleri kullanılmıştır. Bunun da çok doğal bir durum olduğu söylenebilir. Zira her eserin, konu edindiği meselelerde daha önce alanın önde gelenleri tarafından ortaya konulmuş bilgilerden yararlanması doğal ve hatta bir nebze zorunludur.

2.2.5. Katkı ve Amaçları

Alan bazlı terim sözlüklerinin ilim dünyasına özellikle de bilimsel dil birliğinin oluşmasında katkıları inkâr edilemez. Zira bir kavramın tanımı hem anlaşılması hem de akılda kalıcı olabilmesi için olabildiğince kapsamlı ve kısa olması genel kabul görmüş bir durumdur. Terim sözlüklerinde bu hususlara azamî şekilde dikkat edilmiştir. Kanaatimize başta fıkıh, hadis ve tasavvuf olmak üzere İslâmî ilimlerde kaleme alınan eserlerdeki terimlerin tanımlarının benzerlik göstermesinde terim sözlüklerinin bu hususlara gösterdiği dikkatin etkisi vardır. Ayrıca mezhepsel terimlerin özellikle de müntesipleri tarafından kaleme alınan eserlerde bulunması hem mezhebin doğru anlaşılmasını sağlar hem de kavram dünyalarına aşina olma imkânını bize sunar. Ayrıca tanımlanan kavram ile ilintili olarak öne sürülen diğer tüm konu ve bilgiler bize söz konusu kavram hakkında verilen

bilgilerin kavram için açıklanan tanım çerçevesinde geçerli olduğunu da ifade eder. Bu da lafzî ihtilaf olarak ifade edilen ihtilafın önlenmesine yardımcı olur.

Kavramları derleyen eserlerin en bariz katkısı olarak da bilimsel çalışmalarda evrensellik ve tartışılan konunun mihverinden ve odak noktasından kopmadan taraflarca müzakere edilebilmesidir. Zira zihinlerde farklı olguyu gösteren bir kavramı tartışmak, anlamaktan ve ortak bir sonuca varmaktan ziyade ayrışmayı ve ihtilafı beraberinde getirecektir. Zaten tarih boyunca aynı dinin müntesiplerinin birbiriyle savaşmasının temel nedeni de kanaatimizce kavramlara farklı anlam yüklemeleri ve kavramı kendi zaviyelerinden yorumlayıp karşı tarafı anlamadan hakikat gördükleri olguyu inkârla suçlamalarıdır. Nitekim hakem/tahkîm olayında²⁸ Hz. Ali taraftarlarının bir kısmının kendisinden ayrılmasındaki en büyük etken: *إلا حكم لا/Hüküm ancak Allah'ındır*” cümlesinde geçen *حكم* kavramının farklı algılanması ve yorumlanmasıydı. Bu olay İslam mezhepler tarihinde olduğu kadar olayda ölenlerin durumu başta olmak üzere birçok kelimâ konularındaki ekollerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.²⁹

Bir diğer kayda değer katkı olarak özellikle İslam bilim ve kültürüne ait kavramların güncel tutulması ve bilimsel alanda erozyona uğrayarak ortadan kaybolmasına engel olmalarıdır. Bu sözlükler sayesinde kavramlar aslî şekliyle muhafaza edilebilmekte ve ulaşılabilir olmaları nedeniyle bilim insanları tarafından kullanılması sağlanarak revaçta kalışına katkı sunmaktadırlar.

Ayrıca özellikle son dönemde kaleme alınan terim sözlükleri, klasik döneme ait kavramları yeni döneme aktarmanın yanı sıra modern dönemde bilimsel anlamda ortaya çıkan gelişmelere paralel gelişen güncel kavramların gerek Arapçaya kazandırılması gerekse de Arap dilinde o anlamı ifade edecek bir kavramın kullanılması hususunda önemli bir misyon yüklenmektedirler.

Kavramların tanımlanması ve sürekli aynı tanımın tekrar edilmesini ilmi açıdan kısır bir döngü olarak görmek ve terim sözlüklerine olumsuz bakmak kanaatimizce doğru değildir. Zira zannedildiği gibi kavramları tanımlayan eserler kendilerinden önceki eserlerin sadece nakledicisi olmamış, bilakis gördükleri eksiklikleri tamamlamış, ihtiyaç duyulan eklemeleri ve açıklamaları yapmıştır. Bu da aynı yöntemin günümüzde de geçerli olduğunu

²⁸ Hakem olayı hakkında detaylı bilgi için bk. İsmail Yiğit - İlyas Üzümlü, “Sıffin Savaşı” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/107-108.

²⁹ Kelimâ açısından hakem olayının etkileri hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Yiğit - İlyas Üzümlü, “Sıffin Savaşı” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/107-108.

gerekli görülmesi halinde gerekli ekleme ve detaylandırmanın bizler için de mümkün olduğunu göstermektedir.

2.3. Terim Sözlüklerinin Önemli Örnekleri

Sözlük yazım geleneği içerisinde önemli bir tür olan terim sözlükleri de biçim ve içerik olarak farklı örnekler arz etmektedir. Bunların önemli örneklerini de iki ana başlıkta incelemek mümkündür:

2.3.1. Tüm Kavramları Ele Alan Sözlükler

Kavramları ele alan sözlüklerden kasıt odak noktası ve yazım amacı olarak terimlerin izahını konu edinen eserlerdir. Bu tür eserlerin oluşum süreci aşamalı olmuştur. Nitekim Farabî'nin (öl. 339/950) *İhsâu'l-'ulûm*, İbn-i Sînâ'nın (öl. 428/1037) *Aksâmu'l-'ulûm*, Hârizmî'nin (öl. 387/997) *Mefâtihu'l-'ulûm* ve Fahreddîn Râzî'nin (öl. 606/1210) *Hadâiku'l-envâr* gibi eserler temel olarak dönemin bilim dallarıyla ilgili bilgiler verirken kısmen terimleri ele almışlardır. Yani yazım amaçları ve odak noktaları terimlerin izahı değildir. Adı geçen eserlerin türün oluşum aşamasının ilk basamakları olduğunu söylemek mümkündür. Ardından hem içerik hem de biçim olarak farklı eserler ortaya konmuştur. Bu tür eserlerin tanınması adına şu örnekler verilebilir:

Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*: Bilindiği kadarıyla sadece terimleri ele alan ve terim sözlüğü olma hüviyetine sahip ilk eser, Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât* adlı eseridir. Bu eser hem içerik hem de dizim açısından sözlük olma hüviyetine sahiptir. Anlamı "tanımlar" olan eserin ismi, tam olarak içeriğini yansıtmaktadır. Yaklaşık bin beş yüz madde barındıran eser, maddenin mevcut kullanımının ilk iki harfi esas alınarak alfabetik biçimde sıralanmıştır. Eserde ele alınan kavram bazen çeşitli bilim dalları açısından tanımlanmış³⁰ bazen de sadece bir bilim dalına uygun şekilde tanımlanmıştır.³¹

Eserde yapılan tanımlarda her alanın önde gelen simalarından yararlanılmış, dil bilimlerinde Sîbeveyhi, el-Kisâî ve el-Ferrâ; fıkıhta Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Şâfiî; tasavvufta Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Abdülkerîm el-Kuşeyrî gibi bilginlerden yararlanılmıştır. Faydalanan eser ve kişilere bakıldığında yazarın eserini

³⁰ Örnek için bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 62; Tevhit maddesi; Cins maddesi, 70; hal maddesi, 72.

³¹ Örnekleri için bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 45 Tabiun maddesi; 55 Tazir maddesi; 62 tavidih maddesi.

mensup olduğu herhangi bir mezhep veya ekolün düşünce kalıbına hapsedmeyip, dönemin ilmi otoritelerinden yararlanarak eserini kolektif bir bilgi hazinesi haline getirdiği görülür.³²

Bu eser günümüze kadar önemini korumuş, alanda yetkin olarak bir boşluğu doldurmuş ve kendisinden sonra gelen başta Ebü'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ı, Tehânevî'nin *Keşşâfî ıştîlâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm'u* ve Rıza Tevfik'in *Mufassal Kâmûs-ı Felsefe*'si gibi eserlerin gerek içerik gerekse de biçim olarak öncüsü olmuştur.

Muhammed Abdür-rauf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*: İslamî ilimlerin hemen hemen tüm dallarında eser veren çok yönlü ansiklopedik alimlerden olan el-Münâvî (öl. 1031/1622), yaklaşık üç bin madde ihata eden eserini büyük ölçüde Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ını baz alarak oluşturmuş,³³ ayrıca ek olarak *et-Ta'rîfât*'ta bulunmayan bir çok kavramı da ekleyerek daha geniş bir eser ortaya koymuştur.³⁴ Kaynak olarak ayet, hadis, dil ve alanın önde gelen şahsiyetlerin görüşlerini kullanmıştır. Yöntem olarak da alfabetik sıralamayı seçmiştir.³⁵

Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûk, *Keşşafu istîlâhâtî'i-funûni ve'l-'ulûm*: Bu eser söz konusu türün en geniş ve en güncelidir. Eserine bilim dallarına ait geniş malumat içeren bir girişle başlayan et-Tehânevî, (öl. 1158/1745'ten sonra) eserini üç ana bölümde kurgulamış: birinci bölümde filoloji, ikinci bölümde fıkıh ve tefsir gibi dini bilimler, üçüncü bölümde ise felsefe, mantık, matematik gibi akli bilimleri ele alarak söz konusu alanların terimleri hakkında geniş bilgiler vermiştir. İçerisinde Farsça terimleri barındıran bir kısım bulunmakta ve bu terimler tamamen Farsça açıklanmıştır. Yazar başta Seyyid Şerif Cürcânî'nin *et-Ta'rîfât*'ı olmak üzere birçok kaynaktan yararlanmış.

Tehânevî'nin eserinde uyguladığı yöntem hakkında şunları söylemek mümkündür: Kavramın öncelikle sözlük olarak açıklaması yapılmış, ardından da ait olduğu bilim veya bilimlerdeki terim anlamı izah edilmiştir. Bu açıklamaları genelde kısa tutmakla beraber gerekli olduğuna inandığı bilgi ve konuları detaylıca açıklamaktan da geri kalmamıştır. Konuların açıklanmasında kaynak olarak önde gelen eserlerden yararlandığı gibi alanın önde gelen eserleri ve fikir öncüleri hakkında da bilgi vermiştir. Kavramların diziminde ise

³² Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Sadreddin Gümüş, "*et-Ta'rîfât*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/29-30.

³³ Örnek olarak bk. Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 48; Muhammed Abdür-rauf el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*, thk. Abdülhamid Salih Hamdan, (Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1990), 91.

³⁴ Geniş bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, "*el-Münâvî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/575.

³⁵ Bk. el-Münâvî, *et-Tevkîf*.

alfabetik sıralamayı benimsemiş, kavramın ilk harfini baz alarak aynı kökten türeyen maddeleri de ardından gelecek şekilde tasarlamıştır.³⁶

2.3.2. Belli Bir Bilim Dalının Terimlerini Ele Alan Sözlükler

Kavram sözlükleri bazen belli bir bilim dalına tahsis edilir. Tüm bilim dallarında aynı sayıda eser kaleme alınmamıştır. Bazı alanlar diğer alanlara nispeten daha çok rağbet görmüştür. Bunun nedenleri arasında bilim dallarının oluşum süreçlerinin yanı sıra doğaları gereği bazılarının diğerlerine nazaran daha çok terim barındırması gösterilebilir.

2.3.2.1. Fıkıh İlmi

Fıkıh ilminin terimlerini alan eserler terim sözlüklerinin en yaygın telif edildiği alandır. Bunların başlıca örneklerini içerik ve yöntem açısından şöyle sıralamak mümkündür:

Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. Lokman en-Neseî, *Tilbetü't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fıkhıyye*: Bu eser fıkıh terimleri alanında kaleme alınmış ilk eser olarak kabul edilir. Yazar eseri kaleme alma nedenini şöyle izah etmektedir:

İlim ehlerinden bir grup, ilim ve edebiyat öğrenmekte henüz fazla ilerlememiş, mezhep İmamlarımızın kitaplarında zikredilen Arapça lafızları ve nükteleri anlama mahareti kazanamamış gençlere zor gelen ifadeleri açıklamamı benden istedi. Onlara yardımcı olmak ve kendilerini başka kaynaklara müracaat külfetinden kurtarmak için bu eseri yazdım.³⁷

Tilbetü't-talebe, konuların tertibi açısından Hanefi fıkıh kitaplarının genel üslûbuyla paralellik arz eder. Eserde Hanefi fıkhında işlenen bölüm başlıkları ve fıkıh kitaplarında bu başlıklar altında yer alan meselelerde geçen ıstılahlar, kelime ve terkipler İncelenmiştir. Mesela, rehn bölümünde önce *rehn* kelimesinin anlamı üzerinde durulmuş, daha sonra bununla ilgili *Râhin*, *îrhân*, *fekku'r-rehn*, *iftikâk* gibi Hanefi kitaplarında geçen çeşitli tabirler üzerinde durulmuştur. Bu ıstılahlar öncelikle dil açısından incelenmekte ve bazen de ıstılahın aslen Arapça mı yoksa diğer bir dilden mi Arapçaya girmiş olduğu hakkında bilgi verilmektedir. Bu açıklamaları, söz konusu ıstılahların fıkıh literatüründeki anlamları takip eder. İstılahî anlam açıklanırken genellikle Kur'ân'dan ve Hadis'ten deliller getirilir. Bu ıstılahların izahı için bazen şiihlere de başvurulur. Neseî, ıstılahların açıklanmasında fıkıh

³⁶ Bk. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûk, *Keşşâfu istilâhâti'i-funûni ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996).

³⁷ en-Neseî, *Tilbetü't-talebe*, 2.

kitaplarının yanı sıra bazı dil ve edebiyatla ilgili eserlerden de istifade etmiştir. Bu kitaplardan bazılarını müellifleriyle beraber zikretmiştir. Arapça kaynakların yanı sıra Farsça eserlerden de yararlanmıştı.

Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezheri el-Herevî, ez-Zâhir fî garîbi elfâzi's-Şafîi: Tam olarak terim sözlükleri olmasa da bu türden sayılabilecek öncül çalışmalardan biri de Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî (öl.370/980) tarafından kaleme alınan *ez-Zâhir fî Garîbi Elfâzi's-Şafîi* ismiyle bilinen eserdir. Yazar eserinde İmam Şafii'nin talebelerinden İsmail b. Yahya el- Müzenî'nin *Muhtasaru'l Muzani* kitabını esas almış ve bu kitaptan aldığı kelimeleri mezhepsel olarak fıkıh zaviyesinden açıklamıştır. Kitapta ele alınan konular şafii mezhebinin sistematüğinde ele alınmıştır. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki bu eser tam bir fıkıh terimleri sözlüğü değildir. Belki de fıkıh eserlerinden fıkıh terimleri eserlerine dönüşüm sürecinin köprü örneği konumunda görülebilir.³⁸

Kâsım b. Abdullah el-Konevî, Enîsü'l-fukahâ fî ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mutedâvile beyne'l-fukahâ: Enîsü'l-fukahâ, Hanefi mezhebi ekseninde kaleme alınmış önemli bir fıkıh terimleri sözlüğüdür. Yazar eserini, Hanefi mezhebi geleneği fıkıh kitaplarına uygun olarak konu bazlı şekilde dizayn etmiştir.

Konevî'nin kaleme aldığı bu eserin ismi hakkında farklı bazı kayıtlar bulunsa da gerek yazarın mukaddimedeki tescili gerekse de bibliyografya yazarları tarafından tescil edilen kayıtlar, eserin orijinal isminin '*Enîsü'l-fukahâ fî ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*' olduğunu göstermektedir. Eser, ana muhteva olarak fıkıh terimlerini konu edinir. Ancak terimleri açıklarken konuyu tüm boyutlarıyla irdeleyerek ana konuyla ilintili fıkıh, iştikâk, mezhepler arası mukayese ve konuların tertibine dair bilgileri de aktarır.

2.3.2.2. Tasavvuf

Temel İslam bilimleri içerisinde yer alan tasavvuf, birçok ilim dalı gibi erken dönemde diğer temel İslam bilimleri ile iç içe iken zamanla belli kural ve kuramı olan özgün bir bilim dalı haline gelmiştir. Barındırdığı mistik yapısı nedeniyle en çok girift ve izaha muhtaç kavramlara sahip olan bilim dalı olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle de fıkıhtan sonra terim sözlüklerinin en çok telif edildiği bilim dalı olarak öne çıkmaktadır. Bu türün en yaygın olan eserlerini şöyle örneklendirebiliriz:

³⁸ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezheri el-Herevî, *ez-Zâhir fî Garîbi Elfâzi's-Şafîi*, thk. Mis'ad Abdülhamid es-Sa'denî (Kahire: Dâru't-Talâî', ts.)

Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî (öl. 736/1335), *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*: Yaklaşık beş yüz tasavvuf terimini alfabetik olarak ele alan Kâşânî, özellikle Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) kullandığı tasavvuf terimlerinin anlaşılmasının zor olması ve bu terimlerin birçok kişi tarafından anlaşılmaması nedeniyle böyle bir eser yazma ihtiyacı hissettiğini söyler.³⁹ Alanda eser yazan öncülerden olması hasebiyle gerek tasavvuf gerekse de tüm alanların terimlerini ele alan eserlerde bariz etkide bulunmuştur.⁴⁰ Yöntem olarak alfabetik dizaynı seçmiş; terimin mevcut kullanım şekliyle ilk iki harfini esas almıştır.

Eymen Hamdî, *Kâmûsu'l-mustalahâti's-sûfiyye*: Modern dönemin tasavvuf terimleri sözlük örneklerinden olan bu eser yaklaşık iki yüz maddeyi alfabetik sıraya göre ele almıştır. Bu eserin klasik dönem eserlerden en özgün yanı tasavvuf terimlerinin izahında söz konusu terimin kullanımına dair tasavvufçulardan da alıntı yapmasıdır.⁴¹

2.3.2.3. Hadis

Hadis alanındaki terimleri ele alan sözlükler de kavram bazlı sözlüklerin önde gelen bir türüdür. Bu konuda da çeşitli boyut ve yöntemde eserler kaleme alınmıştır.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-Useymîn et-Temîmî (öl. 2001) *Mustalahu'l-hadîs*: Arabistan'ın Necd bölgesinde 1929 tarihinde doğan ve el-Useymîn adıyla meşhur olan yazar, eserinde hadis literatüründeki kavramları derlemiştir. Yaklaşık iki yüz kavramı ele alan yazar sadece kavramları açıklamakla yetinmemiş; hadis ilminin oluşumu, önemi ve temel kaynakları hakkında da bilgiler vermiştir. Metot olarak da hadis ilminin konu sıralamasına uygun şekilde kavramları sıralama metodunu uygulamıştır.

2.3.2.4. Gramer

Bilindiği üzere Arap dili grameri kuralları erken dönemde, özellikle de fetihlerin artması ve İslam dinine yeni milletlerin de dahil olması neticesinde Arap dilinde artan lahn/yanlış/hata tehlikesine karşı geliştirilmiş ve kısa zamanda sistematik bir hale getirilmiştir. Zamanla sistematize edilmiş bu kuralların derlendiği sözlük türü eserler de ortaya konmuştur. Bu eserler fıkıh, hadis ve tasavvuf bilimleri gibi erken dönemde

³⁹ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*, thk. Abdülali Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 46.

⁴⁰ Örnek için bk. Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 14, Ahad maddesi, 84, hâtir maddesi, vb.

⁴¹ Örnekler için bk. Eymen Hamdî, *Kâmûsu'l-mustalahâti's-sûfiyye* (Kahire: Dâru Kubâ', 2000), 63,76.

başlamamış ve ortaya konan eserler de nispeten farklılık arz etmiştir. Zira gramer bir kavram bilimi olmaktan ziyade kurallar bilimidir. Bu alanda ilk nüvenin İbn Hişâm (öl. 761/1360) tarafından *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib* adlı eserle ortaya koyulduğunu söylemek mümkündür. İlerleyen süreçte İbn Hişâm'dan esinlenerek gramer alanındaki terimleri ele alan değerli eserler ortaya konmuştur. Ancak bu eserlerin hem sistematik hem de içerik olarak özgün ve müstakil hale gelmesi maalesef diğer bilim dalları kadar erken dönemde olmamış veya elimize örnekleri ulaşmamıştır. Bu alanda alfabetik olarak dizayn edilmiş ve sözlük tanımına uygun hale gelmiş örnekleri modern dönemde olmuştur. Arap dili grameri alanında ortaya konan terim sözlüklerine şu örnekleri vermek mümkündür:

İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*: İbn Hişâm'ın en önemli eseri olarak gösterilebilen *Muğni'l-lebîb*, özellikle de takip edilen yöntem açısından zamanın diğer gramer eserlerinden farklılık arz etmektedir. Ayrıca içerik olarak da özgün bir konuma sahiptir. Zira içerik olarak sadece kuralları barındırmamakta, edatlar ve bazı kelimelerin kullanıldığı farklı anlamların yanı sıra cümle/şibh-i cümle ile ilgili kural, yorum ve tahliller de barındırmaktadır. Müfretler ve cümleler olmak üzere iki ana bölüm ve sekiz alt başlıkta kurgulanan eser⁴² özellikle de müfretler konusunda bazı edatların ve kelimelerin kullanıldığı farklı anlamları barındırması açısından sözlük hüviyetini kazanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında gramer ilmindeki terim sözlükleri için öncül örnek olarak gösterilmesi mümkündür.

Zeynelabidîn et-Tûnusî, *el-Mu'cem fi'n-nahvi ve's-sarf*: Eserinde yaklaşık üç yüz madde inceleyen yazar, kavramların yanı sıra Arap dilindeki edat ve önemli gördüğü kelimeleri işlemiştir. Araştırmacılara kolaylık olsun diye maddeleri modern tarzda alfabetik olarak ele aldığını belirtmektedir.⁴³

Muhammed Muhammed Hasan Şurrâb, *Mu'cemu's-şevâridi'n-nahviyye ve'l-fevâidi'l-lugaviyye*: Yazar eserinde gramer kavramlarının yanı sıra edatlar ve kavramlar hakkında bilinmesi gerekli bilgileri kısa ve örneklendirerek vermiştir. Ayrıca cümle içerisinde diğer kelimelere etki eden avâmili ele almış ayrıca anlamlarını ve çeşitlerini de aktarmıştır. Arapçada emsalinden farklı olarak kullanılan darb-ı meseller, terkip ve

⁴² Detaylı bilgi için bk. Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Muğni'l-lebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/384-386.

⁴³ Zeynelabidîn et-Tûnusî, *el-Mu'cem fi'n-nahvi ve's-sarf*, nşr. Ali Rıda et-Tûnusî (Dımaşk: y.y., 1405/1985).

cümleleri de irdelemiştir. Son olarak da yaygın kurallara aykırı kullanımları da belirtmiştir. Yazar eserini alfabetik olarak kaleme almıştır.⁴⁴

Muhammed Semir Necîb el-Lebîdî, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*: Eserinde yaklaşık bin madde ele alan yazar, alanda kaleme alınmış birçok eserin bulunmasına rağmen böyle bir çalışmayı gerekli görmesini şöyle açıklamaktadır:

Alanda telif edilmiş modern eserlerin yaygın olarak edatlara ve kelimelerin anlamını açıklamaya yöneldiği, kavramlara gerekli hassasiyeti göstermediklerini gördüm. Bu eserlerden bazılarında ise tahlili zor olan cümlelere yer verilmiştir. Doğrusu söz konusu yazarlar ortaya koydukları eserleriyle alana önemli katkı sunmuş olmakta ve teşekkürü hak etmektedirler. Ancak daha çok kavramlara odaklanmış bir eserin boşluğuna inanmaktaydım. Bu inancım nedeniyle alfabetik olarak dizayn ettiğim ve sadece kavramlara odaklandığım bu eseri, öğrencilerin ve araştırmacıların bilgiye erişimini kolaylaştırmak amacıyla kaleme almayı gerekli gördüm.⁴⁵

Yazar, kavramın kök harflerini baz alarak eserini alfabetik sıralamaya tabi tutmuştur. Diğer bir deyişle kavramın mevcut kullanım şeklini değil de kök harflerindeki sıralamayı önemsemiş ve köken harfini baz alarak alfabetik olarak sıralamıştır. Örneğin ele aldığı te'vîl/تأويل kavramını, kökeni olan أول harflerini dikkate alarak hemze harfinde ele almıştır.⁴⁶ Bu da özellikle modern dönemde yazılmış birçok alan sözlüklerinin yönteminden farklı bir uygulamadır.

Sonuç

Arap edebiyatında bilimsel dil birliğini sağlamaya yönelik çabanın bir ürünü olarak kavram/alan/terim sözlükleri ve temel özelliklerini ele aldığımız bu çalışmada varılan sonuçları ve elde edilen yeni verileri başlıklar halinde şöyle sıralamak mümkündür:

- ✓ İslam dünyasında kelimelerin sözlük anlamlarına yönelik çalışmalar yapıldığı gibi terimlerin tanımsal birliğine yönelik önemli çalışmalar yapılmıştır.
- ✓ Günümüzde dahi bu tür eserlerin hem Türkçe hem de Arapça kaleme alınmaya devam edilmesi terim sözlüklerinin önemini ispatlar mahiyettedir.
- ✓ Bu çalışmalar sayesinde sonraki süreçlerde kavramların tanımında gözle görülür birlik sağlanmış ve İslam kültürüne ait kavramların bilim dünyasında güncel tutulmasına önemli katkı sunulmuştur. Zira bu sözlükler sayesinde kavramlar aslî/orijinal Arapça

⁴⁴ Muhammed Muhammed Hasan Şurrâb, *Mu'cemu's-şevâridi'n-nahviyye ve'l-fevâidi'l-lugaviyye* (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1411/1990).

⁴⁵ el-Lebîdî, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, 5-6.

⁴⁶ el-Lebîdî, *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, 15.

şekliyle muhafaza edilebilmekte ve bilim insanları tarafından aynı literatürün kullanılması sağlanabilmektedir. Özellikle modern dönemde kaleme alınan terim sözlükleri, küresel çapta ortaya çıkan yeni bilimsel kavramların Arap diline uyarlanması veya onu ifade edecek bir kavramın türetilmesi konusunda önemli bir misyon yüklenmektedirler.

✓ Terimlerin ele alındığı çalışmalar, metot ve yöntem açısından benzerlikleri nedeniyle sözlük çalışmaları kapsamında değerlendirilebilir.

✓ Terim sözlüklerini diğer sözlüklerden ayıran en önemli özellik kaynaklarının farklılığıdır. Zira kelime bazlı sözlükler çoğunlukla Arap dili ve eski şiirleri kaynak olarak kullanırken terim sözlükleri daha çok Kur'ân, hadis ve mesleki alan eserlerini kullanır.

✓ Terim sözlükleri yaygın olarak ele aldıkları kavramların diziminde kavramın mevcut kullanım şeklini baz alırlar. Kelimenin kökeni esas alınarak yapılan dizim sistemi bunlarda nadir kullanılmaktadır. Bunun temel sebebi de kavramın kök halinden ziyade mevcut şekliyle kavramsallaşmış olmasıdır.

✓ Terim sözlükleri muhteva açısından çeşitlilik arz eder. Nitekim Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât* adlı eserinde olduğu gibi kimi terim sözlükleri alan farkı gözetmeksizin İslamî ilimlerdeki tüm önemli kavramları konu edinirken, el-Konevî'nin *Enîsü'l-fukahâ* adlı eserinde olduğu gibi kimi eserlerde de sadece bir alanın kavramları belli bir ekolün penceresinden ele alınmıştır.

✓ Terim sözlükleri muhteva açısından olduğu gibi metot açısından da çeşitlilik göstermektedir. Belli konulardaki kavramları kapsayan terim sözlüklerinde genel olarak söz konusu alanın etkileri görülürken alan farkı gözetmeden tüm kavramları ele alan terim sözlüklerinde ise alfabetik sıralamanın tercih edildiği gözlemlenmiştir.

✓ Terim sözlüklerinde kaynak olarak Kur'ân, hadis, kavramın ilgili olduğu alandaki önde gelen eserler, terim ve kelime bazlı sözlüklerin yanı sıra Arap dili ve şiiri de kullanılmıştır.

✓ Tüm bilim dallarındaki terim sözlükleri doğal olarak söz konusu bilimin teşekkül sürecini tamamlanmasından sonra ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Veya en azından teşekkül sonrası ortaya çıkan eserlerin daha isabetli kavram tanımı vereceğini iddia etmek yanlış olmayacaktır.

✓ Klasik dönem terim sözlükleri ile modern dönem terim sözlükleri amaç ve içerik olarak çok büyük bir benzerlik arz etse de modern dönem terim sözlükleri ortaya çıkan yeni

kavramların eklenmesiyle özellikle içerik açısından daha çok zenginleşmiş, hacimli hale gelmiş ve geçmişe dair birikimden yararlanmak suretiyle sistematığı daha çok oturmuştur.

✓ Son olarak kavramları ele alan eserlerin ana hedeflerinden ilki kavram birliği sağlamak, özlü bilgiye ulaşmak olsa da ikinci ana hedefin ise herhangi bir kavram ile ilgili bilgi edinmeyi kolaylaştırmak ve bilgiye erişimi hızlı ve kolaylaştırmak olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Afif, Abdurrahman. *Min kadâye'l-mu'cemâti'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*. Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1986.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK Yayınları, 1995.
- Alpak, Mehmet Nuri. *Arap Dilinde Sözlük Çalışmaları ve Nazım Efendi'nin 'Tercümanu'l-lügat' Adlı Eserinin İncelenmesi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Attâr, Ahmed Abdülğafûr. *Mukaddimetü's-sihâh*. Mısır: y.y., 1956.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık el-Mînşâvî. Kahire: Dâru'l-Fâdile, ts.
- Çelikkol, Suat. *Sözlük Çalışmalarında Dilbilimsel Açından Yaklaşım ve Dr. Abdulvahid Kerem'in 'Mucemu'l-Mustalahati'l-Kânuniyye' Adlı Eseri ve Türkçeye Tercümesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Çöğenli, M. Sadi - Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*. Erzurum: Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: y.y., 1964.
- Eymen, Hamdî. *Kâmûsu'l-mustalahâti's-sûfiyye*. Kahire: Dâru Kuba', 2000.
- Furat, Ahmet Hamdi. "Kitap Tanıtım". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005), 155-159.
- Gümüş, Sadreddin. "et-Ta'rîfât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî. *ez-Zâhir fî Garîbi Elfâzi's-Şafîi*. thk. Mîs'ad Abdülhamid es-Sa'denî. Kahire: Dâru't-Talâi', ts.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Münavî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/575. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Mu'cemu istilâhâti's-sûfiyye*. thk. Abdülali Şâhin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Konevî, Kâsım b. Abdullah b. Mevlânâ Hayruddîn Emîr Ali er-Rûmî. *Enîsü'l-fukahâ fî ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mutedâvile beyne'l-fukahâ*. thk. Ahmed b. Abdürrezzak el-Kubeysî. Cidde: Dâru'l-Vefâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1986.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'ân Dili Arapça*. Konya: y.y., 1969.
- Lebîdî, Muhammed Semir Necîb. *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfîyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle/Dâru'l-Furkân, 1985.
- Muhtar, Cemal. "İslâm'da Sözlük Çalışmaları II". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1985), 353-354.
- Münâvî, Muhammed Abdürrauf. *et-Tevkîf 'alâ mühimmâti't-te'ârîf*. thk. Abdülhamid Salih Hamdan. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1990.
- Nassâr, Hüseyin. *el-Mu'cemu'l-Arabî, neş'etuhu ve tatavvuruhu*. Mısır: y.y., 1988.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *Tilbetu't-talebe fi'l-istilâhâti'l-fikhiyye alâ elfâzi kutubi'l-Hanefiyye*. Mısır: el-Matbaatu'l-Âmira, 1311/1894.
- Reşit Özbalıkcı, Mehmet. "Muğni'l-lebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/384-386. İstanbul: TDV Yayınları 2005.
- Sezgin, Fuat. *GAS (Geschichte des Arabischen Schritts)*. 9 Cilt. Leiden: y.y., 1967-1984.
- Şurrâb, Muhammed Hasan. *Mu'cemu's-şevâridi'n-nahviyye ve'l-fevâidi'l-lugaviyye*. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1411/1990.

- Taş, Mahsum. *Muntecebuddîn el-Hemedânî ve el-ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd adlı eserinde lûgat ve sarf*. Ankara: Sonçağ, y.y., 2020.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûk. *Keşşâfu istilâhâtî-i-funûni ve'l-'ulûm*. thk. Ali Dahrûc. Lübnan: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü. "Halîl b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: y.y., 1998.
- Yakub, Imîl Bedî. *el-Me'âcimu'l-lugaviyyetü'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1985.
- Yavuz, Mehmet. "Mu'arreb Kelimelere Dair Yazılan Eserler Sözlükler". *Nüşha (Şarkiyat Araştırmaları) Dergisi* 1/2 (2001), 112-119.
- Yiğit, İsmail – Üzüm, İlyas. "Sıffin Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/107-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zaza, Hasan. *Kelâmu'l-'Arab min kadâya'l-luğati'l-'Arabiyye*. Beyrut: y.y., 1990.
- Zeynelabidîn et-Tûnusî. *el-Mu'cem fi'n-nahvi ve's-sarf*. nşr. Ali Rıda et-Tûnusî. 4. Basım, Dımaşk: y.y., 1405/1985.

İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ Adlı Eseri Bağlamında Dilcilere Karşı Tutumu
Ibn Hisham's Attitude towards Linguists in the Context of His Work Titled Sharh al-Qatri'n-Nadâ

Şehmus ÜLKER

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Qur'an Reading and Recitation
Şırnak, Turkey

sehmusulker82@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0296-1385>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Şubat / February 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Nisan / April 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 364-380

Atıf / Cite as: Ülker, Şehmus. "İbn Hişâm'ın Şerhu Katri'n-Nedâ Adlı Eseri Bağlamında Dilcilere Karşı Tutumu [Ibn Hisham's Attitude towards Linguists in the Context of His Work Titled Sharh al-Qatri'n-Nadâ]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 364-380. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.878254>

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).

Özet

Hicri sekizinci yüzyılda yaşamış olan İbn Hişâm (öl. 761/1360) Arap dilinin önde gelen âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Kaynaklarda tam ismi; Cemâlüddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el- Ensârî el-Mısırî şeklinde yer almıştır. Künyesi, Ebû Muhammed lakabı ise Cemâlüddin'dir. Ayrıca el-Ensârî, el-Mısırî ve en-Nahvî nisbeleriyle de bilinmektedir. Ancak İbn Hişâm veya İbn Hişâm en-Nahvî olarak meşhur olup tanınmıştır. İbn Hişâm, yaşadığı dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almış ve Arap diliyle ilgili birçok eser telif etmiştir. *Muğni'l-lebib 'an kutubi'l-e'arib, Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik, Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ, Şerh-u katri'n-nedâ ve belli's-sadâ, Şerhu şuzûri'z-zeheb, el-İ'rab an kavâ'idil-i'rab* yazmış olduğu eserlerden bazılarıdır. İbn Hişâm'ın *Katru'n-nedâ* adlı eseri Arap dili hakkında yazdığı veciz ve kapsamlı bir gramer kitabıdır. Başta yazarı olmak üzere birçok kişi tarafından şerhi yapılmış ve bu şerhler üzerinde de çok sayıda hâşiye yazılmıştır. Çalışma konumuz olan *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adlı eser de müellifin kendisi tarafından *Katru'n-nedâ*'ya yapılan şerh türü bir eserdir. İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adlı eserini telif ederken Arap dili hakkında uzman olan birçok alimin görüş ve eserlerinden istifade etmiştir. Söz konusu eserini telif ederken kendisinden önce yaşamış olan birçok Arap dili âlimine atıfta bulunmuştur. İbn Hişâm, *Şerh-u katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* isimli eserinde özellikle bazı Arap dili âlimlerinin isimlerini sıklıkla zikrederken bazılarını ise çok az atıfta bulunmuştur. Müellifin söz konusu eserinde isimlerine çokça yer verdiği âlimler arasında Sîbeveyhî (öl.180/796), Kisâî (öl. 189/805), Ferrâ (öl. 207/822), Ebu'l-Hasen el-Ahfeş (öl. 215/830), Ebu'l-Abbâs el-Muberrred (öl. 286/900), İbnu's-Serrâc (öl. 316/929) ve Ebû 'Alî el-Fârisî (öl. 377/987) gibi alimler yer almaktadır. Dolayısıyla İbn Hişâm, *Şerh-u katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adlı eserinde birçok âliminin görüşüne atıfta bulunduğu tespit edilmiştir. Ancak kendilerine atıfta bulunduğu âlimlerin görüşlerinin hepsini kabul etmemiştir. Bu görüşlerden bazılarını kabul etmiş, bazılarını da reddetmiştir. Bazen de ele aldığı görüşlerle ilgili herhangi bir yorum ve açıklama yapmadan sadece söz konusu görüşleri nakletmekle yetinmiştir. Bazen de söz konusu görüşler içerisinde değerlendirmede bulunmuş ve kendi kanaatine göre en sahih olan görüşü tercih etmiştir. Müellifin Arap dili âlimlerine karşı sergilediği bu tutum, ele aldığı Arap dili gramer konularını iyice araştırdığını ve en sağlam bulduğu görüşü tercih ettiğini göstermektedir. Çalışmamızda, İbn Hişâm'ın Arap dili grameri hakkında telif ettiği, metin ve şerhinin kendisine ait olduğu *Şerh-u katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adlı eserinde çeşitli dil konularını ele alırken isimlerine çokça atıfta bulunduğu ve nahiv alanında kendilerinden istifade ettiği Arap dili âlimlerine karşı tutumu incelenmiştir. Nitekim İbn Hişâm, söz konusu eserinde birçok dilcinin görüşlerini ortaya koymuş, zaman zaman söz konusu görüşler arasında karşılaştırmalar yapmış ve kendisi bazı tercihlerde bulunmuştur. Bu çalışmada İbn Hişâm'ın özellikle nahiv alanında kendilerinden istifade ettiği ve isimlerine çokça atıfta bulunduğu Arap dili âlimleri ele alınmış ve söz konusu dilciler hakkında kısa bir tanıtım da yapılmıştır. Ayrıca bu çalışmada İbn Hişâm'ın Arap dili âlimlerine karşı tutumu, tercihleri, gerekçeleri ve görüşler nakledilirken taassupla hareket edip etmediği hususu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Şerh, İbn Hişâm, Şerhu katri'n-nedâ.

Summary

Ibn Hisham (d. 761/1360), who lived in the eighth century AH, is regarded as one of the leading Arabic language scholars. According to sources his full name is Jamâlüddin Abu Muhammad Abdullah b. Yusuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hisham al-Ansari al-Misri. His tag is Abu Muhammad, and his nickname is Jamâlüddin. In addition, he is known for the references like al-Ansari, al-Misrî, and an-Nahvî. However, he has been famous and known as Ibn Hisham or Ibn Hisham an-Nahvi. Ibn Hisham took lessons from prominent scholars of his time and compiled many works related to the Arabic language. Some of the works he wrote are *Muğni'l-lebib 'an kutubi'l-e'arib*, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti Ibn Malik*, *Qatru'n-nedâ wa bellu's-sadâ*, *Şerh-u Qatri'n-nedâ wa belli's-sâda Şerhu şuzûri'z-zeheb*, *al-I'rab an kawa'idi'l-i'rab*. Ibn Hisham's work called *Qatru'n-nedâ* is a succinct and comprehensive grammar book written in the Arabic language. It was annotated by many people, primarily by the author of the work himself, and many footnotes were written on these commentaries. Our study subject, called *Sharhu Qatri'n-nedâ wa belli's-sadâ*, is also a commentary work made by the author himself to *Qatru'n-nedâ*. Ibn Hisham made use of the views and works of many scholars who were experts in the Arabic language while compiling his work called *Sharhu Qatri'n-nedâ wa belli's-sadâ*. He referred to many Arabic language scholars who lived before him while he was compiling his aforesaid work. While Ibn Hisham frequently mentions some Arabic language scholars' names in his work titled *Sharh-u Qatri'n-nedâ wa belli's-sada*, he made very few references to others. Among the scholars whose names the author uses a lot in his aforesaid work are Sîbeveyhi (d.180/796), Kisâî (d. 189/805), Ferrâ (d. 207/822), Ebu'l-Hasen al-Ahfesh (d. 215/830), Ebu'l-Abbâs al-Muberrred (d. 286/900), Ibnus-Serrâc (d. 316/929) and Abu 'Ali al-Faraisi (d. 377/987). Therefore, it has been ascertained that Ibn Hisâm referred to many scholars' views in his work called *Sharh-u Qatri'n-nedâ wa belli's-sadâ*. However, he did not accept all the views of the scholars he referred to. He accepted some of these views and refused some of them. Sometimes he was content with just conveying the opinions without making any comments or explanations about the views he dealt with. At times, he made evaluations within the views in question and preferred the steadiest view according to his opinion. The author's attitude towards the scholars of the Arabic language shows that he thoroughly researched the grammatical issues of the Arabic language and preferred the views that he found the steadiest. In our study, Ibn Hisham's attitude towards the Arabic language scholars, whom he benefited from in the field of syntax and made a lot of references to while dealing with various language issues in his work called *Sharh-u Qatri'n-nedâ wa belli's-sadâ*, which was written about the grammar of the Arabic language and the text and commentary of which belongs to Ibn Hisham himself, is examined. As a matter of fact, Ibn Hisham put forward many linguists' views in his aforesaid work, made comparisons between these views from time to time, and made some preferences himself. In this study, Arabic language scholars whose works Ibn Hisham made use of, especially in the field of syntax, and whose names he referred a lot were handled and a brief introduction was made about the linguists in question. In addition, this study tries to determine Ibn Hisham's attitude towards Arabic language scholars, his preferences, justifications, and whether he acted with fanaticism when conveying opinions.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syntax, Paraphrase, Ibn Hisham, *Sharh-u qatri'n-nadâ*.

Giriş

Arap diliyle ilgili çalışmalar önce Basra'da daha sonra Kûfe'de gerçekleşmiştir. Bu iki muhitteki dil ve edebiyat çalışmaları, prensipleri ve meselelere bakış tarzları birbirinden farklı, dolayısıyla aralarında ihtilafları, münakaşaları olan iki dil mektebinin doğmasını neticelendirmiştir.¹ Daha sonra hicri dördüncü yüzyılın başlarından itibaren Bağdat'ta bulunan Arap dili âlimleri Basra ve Kûfe mekteplerinden farklı olarak yaptıkları araştırmalarda yeni bir üslup ve metot ortaya koymuşlardır. Bu metot, gramer kurallarının belirlenmesinde Basra ve Kûfe mektebi mensuplarının görüşlerini sentezleyerek iki mektep arasında uzlaştırıcı bir çizgi belirleme esasına dayanmıştır.²

Bağdat dil mektebine mensup filologlarla daha sonra Endülüs'te, Mısır'da teşekkül eden mekteplerde dil âlimleri, daha çok hicri dördüncü yüzyılın sonuna kadar toplanan malzemeyi, telif edilen eserleri kaynak edinmişler ve eski çalışmaları bazen yeni görüşler, yeni tasniflerle tekrar ele almışlar, hulâsa veya şerh etmişlerdir.³

Mısır'da gramerle ilgili yapılan çalışmalar bir yönüyle Bağdat ekolünü hatırlatmaktadır. Çünkü burada yapılan çalışmalarda Basra veya Kûfe ekollerinden herhangi birisine taassub derecesinde bağlanılmamıştır. Her iki dil ekolüne mensup hocalardan dersler alınmış ve burada telif edilen eserlerde her iki ekolün görüşlerine de yer verilmiştir.⁴

Çalışmamızın konusu olan İbn Hişâm (öl: 761/1360), Mısır dil mektebi âlimleri arasında sayılmıştır.⁵ İbn Hişâm Arap dili ve grameri hakkındaki eserlerinde ve özellikle metin ve şerhi kendisine ait olan *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* ve *Şerhu Şuzûri'z-zeheb* ve *Kavâ'idul'l-i'rab* vb. kitaplarında Bağdat ekolü mensubu ve dil bilgisini Felsefe'ye uygulamış olan İbn Cinni'ye (öl. 392/1002)⁶ uymuştur. Buna bağlı olarak izah ve yorumlarında nahiv

¹ Nihad M. Çetin, "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/296; Hulûsi Kılıç, "Basriyyun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/117; Şehmus Ülker, *İbn Akîl ve Şerhu İbn Akîl Adlı Eseri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 52.

² Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 245; Kenan Demirayak-Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 75; Ülker, *İbn Akîl ve Şerhu İbn Akîl Adlı Eseri*, 52-53.

³ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 332; Çetin, "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), 3/297.

⁴ Demirayak, Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 126.

⁵ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 355; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 332; Çetin, "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), 3/297.

⁶ İsmi; Ebu'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî'dir (öl. 392/1002). İbn Cinnî, hicri 392 senesinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında Bk. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedim,

felsefesi yapmış, çeşitli görüşleri karşılaştırmış, tarafların iddia ve delillerini serdetmiştir. Daha sonra tercih belirtmiş ve kendi görüşünü delillendirmeye çalışmıştır.⁷

İbn Hişâm, nahiv'de her ne kadar Bağdat dil ekolü'nün metodunu uygulamış olsa da Arap diline dair tercihlerinde genel olarak Basra dil ekolü'nün görüşlerini tercih ettiğini söylemek mümkündür.⁸ Ancak İbn Hişâm'ın Arap gramerine dair genel olarak Basra dil ekolü'nün görüşlerini tercih etmesi onun Basra dil ekolüne ve bu ekole mensup olan dilcilere taassupla bağlı olduğu anlamına gelmeyip çoğunlukla onların nahiv ile ilgili görüşlerine muvafakat ettiği anlamına gelmektedir. Ayrıca yeri geldiğinde İbn Hişâm, kendince sağlam bulduğu diğer Arap dil ekollerine mensup âlimlerin görüşlerini de tercihleri arasında göstermiştir.⁹

Bu çalışmada İbn Hişâm'ın Arap dili grameri hakkında telif ettiği *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adlı eserinde isimlerine çokça atıfta bulunduğu ve nahiv alanında kendilerinden istifade ettiği Arap dili âlimlerini ele almaya çalıştık. İbn Hişâm söz konusu eserde birçok dilcinin görüşlerini ortaya koymuş bazen de bu görüşleri karşılaştırarak isabetli bulduğu görüşler içerisinde bazı tercihlerde bulunmuştur. Konunun detaylarına geçmeden önce İbn Hişâm ve söz konusu eseri hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. İbn Hişâm ve Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ Adlı Eseri

İbn Hişâm'ın tam adı; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî'dir (708-761/1309-1360).¹⁰ Müellifin künyesi Ebû Muhammed, lakabı Cemâlüddin, nisbetleri ise el- Ensârî, el-Mısırî ve en-Nahvîdir. İbn Hişâm veya İbn Hişâm en-Nahvî diye meşhur olmuştur.¹¹ Hicri 708 yılında dünyaya gelen İbn

el-Fihrist, nşr. Yûsuf Alî Tevîl (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2010), 138; Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/397-400.

⁷ Yusuf Sancak, "İbn Hişâm El Ensârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1999), 209-210.

⁸ Bk. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 347.

⁹ Bk. Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 349.

¹⁰ Bk. İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yânî Mieti's-Sâmine* (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 2/308-310; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Abdurrahîm (Beirut: Dâru'l-Fikr, 2005), 541-542; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beirut: Dâru'l-İlmil-Melâyîn, 2002), 4/147; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 346; Sancak, "İbn Hişâm El Ensârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", 201.

¹¹ Bk. İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yânî Mieti's-Sâmine*, 2/308-310; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 541-542; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 346; Sancak, "İbn Hişâm El Ensârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", 201.

Hişâm, hicri 761 tarihinde vefat etmiştir.¹² İbn Hişâm, Arap dilinin önde gelen âlimlerindendir.¹³ Arap diliyle ilgili birçok eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: *Muğni'l-lebib an kutubi'l-e'arib*, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Malik*, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb*, *el-İ'rab an kavâ'idi'l-i'rab*.¹⁴

İbn Hişâm'ın *Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ* adlı eseri veciz ve kapsamlı bir gramer kitabı olup çeşitli baskıları bulunmaktadır. Başta yazarı bizzat kendisi olmak üzere Abdullah el-Fâkihî, Ali es-Sucâ'î gibi âlimler tarafından şerhi yapılmış ve bu şerhler üzerinde de çok sayıda hâşiye yazılmıştır.¹⁵ *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* müellifin kendisi tarafından *Katru'n-Nedâ*'ya yapılan bir şerhtir.¹⁶

2. İbn Hişâm'ın Görüşlerine Yer Verdiği Âlimler

İbn Hişâm *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adlı eserinde Arap dilinin çeşitli konularında ele aldığı meseleleri bazen birçok dilcinin konu hakkındaki görüşleriyle birlikte açıklamaya çalışmıştır. Bu çalışmada İbn Hişâm'ın söz konusu eserinde isimlerine çokça yer verdiği ve nahiv alanında kendilerinden istifade ettiği âlimler incelenmiştir. Burada incelenecek olan Arap dili âlimleri hicri vefat tarihleri esas alınarak ele alınmıştır.

2.1. Sîbeveyhi

İsmi Ebû Bişr 'Amr b. Osmân b. Kanber'dir (öl.180/796).¹⁷ Basra dil ekolünün önde gelen dilcilerinden olan Sîbeveyhi, Arap dili hakkında yazılan *el-Kitâb* adlı eserin yazarıdır. Ölüm tarihi hakkında ihtilaf olmakla beraber tercih edilen görüşe göre hicri 180 yılında vefat etmiştir.¹⁸

¹² Bk. İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yânîMieti's-Sâmine*, 2/308-310; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 541-542.

¹³ Zirikî, *el-A'lâm*, 4/ 147; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 541.

¹⁴ Eserleri hakkında geniş bilgi için bakınız: Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 542; Zirikî, *el-A'lâm*, 4/147; Sancak, "İbn Hişâm El Ensâri Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", 203-209.

¹⁵ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 357.

¹⁶ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 357-358.

¹⁷ Bk. Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali el-Luğavî el-Halebî, *Merâtibu'n-Nahviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadlİbrâhîm (Kahire: Mektebetu Nahdati Mısır ve Matbe'atihâ, ts.), 65; Ebû Sa'id Hasen b. 'Abdillâh es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve merâtibihim ve ahzi ba'dihim ân ba'd*, nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ, (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1985), 63-65; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 66-72; Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, nşr. İbrahim es-Sâmerrâ'î (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 1985), 54-58; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 81; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 668-670; Ülker, *İbn Akîl ve Şerhu İbn Akîl Adlı Eseri*, 108.

¹⁸ Ebû Bişr Sîbeveyhi, Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitab*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l- Hancî, 2004), (Mukaddime), 1/19.

İbn Hişâm'ın, söz konusu eserinde görüşlerine en çok başvurduğu dilci Sîbeveyhi'dir. Müellif, bazı yerlerde Sîbeveyhi'nin ismini zikrederek kendisine atıfta bulunmuş ve görüşüne katılmıştır. Örneğin İbn Hişâm'ın *Şerhu Katri'n-nedâ*'da, Sîbeveyhi'ye katıldığı yerlerden bir tanesi mâ (ما) masdariyye hakkındaki görüşüdür. Müellif, mâ (ما) masdariyye'nin harf olduğunu delillendirmek için önce Kur'anı Kerim'den daha sonra Arap şiirinden istişhata bulunmuştur.¹⁹ Nitekim ilk dönemlerden itibaren dilciler, gramere dair meseleleri delillendirirken Kur'an'ı referans almışlardır.²⁰ Dile dair kaidelerin ve lügavî malzemenin tespitinde önemli bir yere sahip olan Arap şiiri ise dilcilerin en yoğun olarak başvurdukları istişhad kaynağı olmuştur.²¹ İbn Hişâm'ın Arap şiirinden istişhad ettiği şiir şu şekildedir:

يَسْرُ الْمَرْءَ مَا ذَهَبَ اللَّيَالِي وَكَانَ ذَهَابُهُنَّ لَهُ ذَهَابًا

"Gecelerin geçişi kişiyi sevindirir. Aslında gecelerin geçişi onun da geçişidir (yani ömrünün geçmesidir)."²²

Burada İbn Hişâm'a göre mâ (ما) masdar harfi olarak kullanılmış, ما ذهب, ذهاب'a te'vil edilmiştir. Takdiri: يَسْرُ الْمَرْءَ ذَهَابُ اللَّيَالِي şeklindedir.²³

Daha sonra İbn Hişâm, mâ (ما) masdariyye hakkındaki dilciler arasındaki ihtilafa değinmiş, Sîbeveyhi'ye göre "onun masdar manası kazandıran en (أن) gibi harf olduğu" şeklindeki görüşünü de nakletmiştir.²⁴ Dolayısıyla müellifin söz konusu eserinde konuyla ilgili verdiği bilgilerden mâ (ما) masdariyye'yi harf kabul ettiği anlaşılmaktadır.²⁵ İbn Hişâm'ın, burada Sîbeveyhi'n görüşüne katıldığını söyleyebiliriz.²⁶

Müellifin, *Şerhu katri'n-nedâ*'da, yerine göre Sîbeveyhi'n görüşüne katılmadığı da olmuştur. Örneğin İbn Hişâm, istisnâ konusunu ele alırken ğayru (غَيْرُ) ve sivâ (سِوَى)'nın

¹⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*,31.

²⁰ Emin Cengiz, "Arapçada Bazı Nahiv Konularının Öğretilmesinde Kur'an Ayetlerinden Yararlanma Metodu: 'Aded-Ma'Dûd Örneği", *Al-Farabi 9th International Conference on Social Sciences, Nakhchivan' University 02-04 Mayıs*, ed. Ali Haşimov - Mehman Şabanov, (Azerbaycan: Farabi Yayınevi, 2021), 455.

²¹ Emin Cengiz, "İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Nisan 2017), 105.

²² İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 31; Felemez Karadeniz, *Şerhu'l-Muğni, Şerhu Katri'n-Neda, Şerhu Şuzuri'z-Zeheb ve El-Fevaidu'd-Diyaiyye Fi Şerhi'l-Kafiyye'deki Şahit Beyitlerin Tahlili* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 26.

²³ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*,31.

²⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddin 'Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Hişâm el- Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve bellî's-sadâ*, nşr. Berekât Yusuf Hebbûd (Beyrut: Şeriketu Dâru'l-Arkam, ts.), 31; Sancak, "İbn Hişâm El Ensârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", 214.

²⁵ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 28.

²⁶ Ayrıca Bk. Sancak, "İbn Hişâm El Ensârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", 214.

kendisinden sonra gelen kelimeyi cer ettiğini ifade etmiştir. قَامَ الْقَوْمُ سِوَى زَيْدٍ ve قَامَ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ “Zeyd hariç, bütün kavim ayağa kalktı.” Görüldüğü gibi burada ğayre (غَيْرَ) ve sivâ (سِوَى) kendinden sonra gelen kelimeyi cer etmiştir. Burada ğayre (غَيْرَ)’nin i’râbı da istisna edatı olan illâ (إِلَّا)’dan sonra gelen ismin i’râbı gibidir. Örneğin قَامَ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ cümlesi, قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا şeklinde kurulduğunda illâ’ dan sonra gelen زَيْدًا mansuptur. Dolayısıyla ğayre (غَيْرَ)’nini’râbı istisna edatı olan illâ (إِلَّا)’dan sonra gelen ismin i’râbı gibi olduğundan bu cümlede ğayre (غَيْرَ) mansup olarak gelmiştir.²⁷

Cümle مَا قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا şeklinde kurulduğunda زَيْدًا ismi hem mansup hem de مَا قَامَ şeklinde merfu olarak gelebilmektedir. Dolayısıyla مَا قَامَ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ cümlesindeki ğayre (غَيْرَ) da hem mansup hem de مَا قَامَ الْقَوْمُ غَيْرَ زَيْدٍ şeklinde merfu olarak gelebilir. İbn Hişâm, sivâ (سِوَى)’nın, bu konuda ğayru (غَيْرَ) gibi olduğunu zikretmiştir. Ardından müellif, Sîbeveyhi’n ise sivâ (سِوَى)’nın zarf olarak devamlı mansup olduğu şeklindeki görüşünü de nakletmiştir. Ancak İbn Hişâm’ın konuyla ilgili yaptığı açıklamalara bakıldığında, bu meselede Sîbeveyhi’ye katılmadığı anlaşılmaktadır.²⁸

Dolayısıyla İbn Hişâm’ın, Şerhu katri’n-nedâ’da, görüşlerine en çok başvurduğu dilcilerden biri Sîbeveyhi’dir. Bu durum, müellifin, Sîbeveyhi’n görüşlerine önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca İbn Hişâm’ın söz konusu eserinde ismini en çok zikrettiği Basra dil ekolünün önde gelen dilcilerinden olan Sîbeveyhi’n görüşlerine bazen katılıp bazen de muhalefet etmesi, onun taassupla hareket etmediğini ve Arap dili gramer konularını ele alırken son derece hassas davrandığını ve en sağlam bulduğu görüşü tercih ettiğini göstermektedir.

2.2. Kisâî

İsmi; Ebu’l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûffî’dir (öl. 189/805).²⁹ Kûfe dil ekolünün önde gelen dilcilerinden olan Kisâî’nin ölüm tarihiyle ilgili farklı tarihler de verilmekle beraber hicri 189 senesinde vefat ettiğine dair rivayet daha baskındır.³⁰ Kisâî,

²⁷ İbn Hişâm, Şerhu Katri’n-nedâ, 222.

²⁸ İbn Hişâm, Şerhu Katri’n-nedâ, 222.

²⁹ Bk. Halebî, Merâtibu’n-Nahviyyîn, 74-75; Zubeydî, Tabakâtu’n-nahviyyînve’l-luġaviyyîn, 127-130; İbnu’n-Nedîm, el-Fihrist, 103; Suyûtî, Buġyetü’l-vu’ât, 616-617; Tayyâr Altıkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 24/69-70.

³⁰ Bk. Suyûtî, Buġyetü’l-vu’ât, 617; Altıkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, 24/69.

Arap dili âlimi olmasının yanı sıra Kûfe kıraat imamlarındandır.³¹ Kisâî'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *Ma'âni'l-Kur'an*, *Kitâbü'l-Kırâât*, *Muhtasar fi'n-Nahv*, *en-Nevâdirü'l-kebîr*, *en-Nevâdirü'l-evsat*, *en-Nevâdirü'l-asgar*.³²

Kisâî de İbn Hişâm'ın söz konusu eserinde zikrettiği dilcilerin başında gelmektedir. Ancak İbn Hişâm'ın söz konusu şerhinde Kisâî'den naklettiği görüşlere katılmadığı görülmektedir.³³ Örneğin İbn Hişâm, nahivcilerin genel kanaatine göre başında nasb ve cezm edatı bulunmayan muzari fiilin merfu olduğunu zikretmiş, ancak muzari fiili merfu kılan amel hakkında dilciler arasında ihtilaf bulunduğunu aktarmıştır. Müellif, Kisâî'ye göre, muzarinin merfu olmasının sebebi başındaki muzaraat harfleri olduğunu kaydetmiştir. Daha sonra müellif, söz konusu eserinde bu görüşleri değerlendirmiş, nahivcilerin de genel kanaati olan “başında nasb ve cezm edatı bulunmayan muzari fiil merfudur,” şeklindeki görüşü tercih etmiş, Kisâî'nin görüşüne katılmadığını da açıkça ifade etmiştir.³⁴ Ayrıca İbn Hişâm, Kisâî'nin görüşüne katılmama gerekçesini ise “bir şeyin parçası onda amel etmez” şeklinde açıklamıştır.³⁵ Dolayısıyla burada İbn Hişâm, muzari fiilin başındaki muzaraat harflerini, muzari fiilin bir parçası olduğunu kabul etmiş ve “bir şeyin parçası onda amel etmez” şeklinde açıklayarak Kisâî'nin konu hakkındaki görüşüne katılmama gerekçesini izah etmiştir.

İbn Hişâm'ın *Şerhu katri'n-nedâ*'da Kisâî'ye katılmadığı yerlerden diğer birisi de şudur: İbn Hişâm, ismi fâil'in başında harf-i tarif (ل)in olması durumunda hiçbir şarta ihtiyaç duymadan mutlak olarak amel edeceğini ifade etmiş, başında harf-i tarif (ل)in olmaması durumunda ise iki şartla amel edeceğini bu şartlardan bir tanesinin ismi fâilin şimdiki veya gelecek zaman anlamı ifade etmesi gerektiğini, mazi anlamı taşımaması gerektiğini beyan etmiştir. Ardından Kisâî'nin ismi fâilin mazi anlamı taşıması halinde de amel edeceğini de nakletmiştir. Ancak İbn Hişâm'ın söz konusu eserinde konuyla ilgili verdiği bilgilerden Kisâî'nin bu görüşüne katılmadığı söylenebilir.³⁶

Yine İbn Hişâm'ın söz konusu eserinde Kisâî'ye katılmadığı diğer bir yer de ism-i mef'ûl'un amel etmesiyle ilgilidir. Buna göre müellif, ism-i mef'ûl'un amel etme şartlarının

³¹ Bk. Abdulhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/426-433; Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsîri'nde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*, ed.: İbrahim Baz (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 230-231.

³² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 104; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 617; Altıkulaç, “Kisâî, Ali b. Hamza”, 24/70.

³³ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 47, 64, 232, 239, 245.

³⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 47.

³⁵ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 47.

³⁶ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 240-241.

İsmi fâil'in amel etme şartlarıyla aynı olduğunu kaydetmiş, tekrara düşmemek için daha önce ismi fâil konusunda zikredilen şartları bir daha tekrar zikretmemiştir.³⁷ Daha önce geçtiği gibi Kisâî'nin ismi fâilin mazi anlamı taşıması halinde de amel edeceğini ancak İbn Hişâm'ın onun bu görüşüne katılmadığını zikretmiştik.³⁸ Aynı şekilde Kisâî'nin ism-i mef'ûl'ün de mazi anlamı taşıması halinde de amel edeceğini, ancak İbn Hişâm'ın onun bu görüşüne de katılmadığını söylemek mümkündür.³⁹

Dolayısıyla burada da müellifin nahivle ilgili bir konuyu ele alırken çeşitli dilcilerin görüşlerine de temas ederek kendisine göre doğru olan görüşü tercih ettiği söylenebilir.

2.3. Ferrâ

İsmi Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Ferrâ'dır (öl. 207/822). Kûfe dil ekolünün önemli temsilcilerinden olan Ferrâ, hicri 207 yılında vefat etmiştir.⁴⁰ Ferrâ'nın eserlerinden bazıları şunlardır: *Me'âni'l-Kurân*, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, *el-Maksûr ve'l-Memdûd*, *el-Hudûd*, *el-Cem' ve't-Tesniyefi'l-Kurân*.⁴¹

İbn Hişâm, söz konusu şerhinde en çok görüşlerine atıfta bulunduğu diğer bir dilci de Ferrâ'dır. İbn Hişâm, bazı yerlerde Ferrâ'nın görüşüne katılmıştır. Örneğin nahivcilerin genel kanaati olan ve Ferrâ'nın da katıldığı "başında nasb ve cezm edatı bulunmayan muzari fiil merfudur," şeklindeki görüşü tercih etmiştir. Burada müellif Ferrâ'nın görüşüne katıldığını açıkça beyan etmiştir.⁴²

İbn Hişâm'ın, bazı durumlarda Ferrâ'nın görüşüne katılmadığı da olmuştur. Örneğin, müellif, söz konusu eserinde mazi fiilin özelliklerini anlatmış ardından mazi fiil olup olmadıkları hakkında ihtilaf bulunan ni'me (نِعْمَ) ve bi'se (بِئْسَ) 'ye de değinmiştir. Daha sonra, Ferrâ ve Kûfelilerden bazılarına göre ni'me (نِعْمَ) ve bi'se (بِئْسَ) kelimelerinin isim olduğu şeklindeki görüşü de aktarmıştır. Ancak İbn Hişâm'ın bu konudaki açıklamalarına baktığımızda bu iki kelimeyi fiil olarak kabul ettiği görülmektedir.⁴³ Dolayısıyla burada İbn Hişâm'ın Ferrâ'nın görüşüne katılmadığını söylemek mümkündür.

³⁷ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 245.

³⁸ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 240-241.

³⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 245.

⁴⁰ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 750-751; Emin Cengiz, *Endülü's Tefsirinde Filolojik Yaklaşımlar İbn Ebî Zemenîn Örneği*, ed.: İbrahim Baz - Yaşar Acat (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 193.

⁴¹ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 750.

⁴² İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 47.

⁴³ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 19-20.

İbn Hişâm'ın Arap gramerine dair genel olarak Basra dil ekolünün görüşlerini tercih etmesine rağmen burada görüldüğü gibi Kûfe dil ekolünün önemli temsilcilerinden olan Ferrâ'nın görüşlerine bazı yerlerde katılmış diğer bazı yerlerde ise katılmamıştır. Bu da onun Arap dili konularında taassupla hareket etmediğini ve yeri geldiğinde, kendince sağlam bulduğu diğer Arap dil ekollerine mensup âlimlerin görüşlerini de tercih ettiğini göstermektedir.

2.4. Ebu'l-Hasen el-Ahfeş

Asıl adı Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat'tır (öl. 215/830). Vefat tarihi hakkında hicri 210, 215, 221 yılları verilmektedir.⁴⁴ Basra'nın meşhur nahiv âlimlerindedir.⁴⁵ Ahfeş'in birçok eseri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır: *Kitâbu'l-Kavâfi*, *Ma'âni'l-Kur'ân*, *el-Mekâyis fi'n-Nahv*, *Kitâbu'l-Arûz*, *Kitâbu'l-İştikâk*, *Kitâbu'l-Mesâili'l-Kebîr*, *Kitâbu'l-Mesâili's-Sâğîr*.⁴⁶

İbn Hişâm, söz konusu eserinde görüşlerine en çok başvurduğu Arap dili âlimlerinden biri de Ahfeş'tir. İbn Hişâm, bazı yerlerde Ahfeş'in ismini zikrederek kendisine atıfta bulunmuş ve görüşünü nakletmiştir.⁴⁷ Örneğin sükûn üzere mebni konusunu ele alırken كَم مَالِك örneğini vererek kem (كَمْ)'in sükûn üzere mebni olduğunu kaydetmiştir. Ardından i'rab açısından kem (كَمْ)'in merfû durumunu Sîbeveyhi'ye göre ibtidadan dolayı olduğunu ancak kelimenin mebni olması sebebiyle mahallen merfu olduğunu zikretmiş, Ahfeş'e göre ise kem (كَمْ)'in haber olduğunu nakletmiştir.⁴⁸ Müellif, bazen de ele aldığı konuda kendi görüşünü desteklemek için de Ahfeş'in ismine atıfta bulunduğu olmuştur.⁴⁹

Ayrıca İbn Hişâm'ın yerine göre Ahfeş'in görüşüne katılmadığı yerler de vardır.⁵⁰ Örneğin müellif, ismi fâil'in başında harf-i tarif (ل) 'in olması durumunda hiçbir şarta ihtiyaç duymadan mutlak olarak amel edeceğini ifade etmiştir. Başında harf-i tarif (ل) olmaması durumunda ise iki şartla amel edeceğini bu şartlardan birincisi: İsmi fâilin şimdiki veya gelecek zaman anlamı ifade etmesi gerektiğini, mazi anlamı taşıması gerektiğini ifade etmiştir. İkincisi ise İsmi fâil'in amel etmesi için kendisinden evvel nefy (olumsuzluk) veya istifhâm edatlarından birisinin bulunması ya da haber veya bir isme sıfat olması gerektiğini

⁴⁴ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 475-476.

⁴⁵ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 82.

⁴⁶ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 82; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 476; Ülker, *İbn Akil ve Şerhu İbn Akil Adlı Eseri*, 115.

⁴⁷ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 18, 31, 94, 101.

⁴⁸ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 18.

⁴⁹ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 125.

⁵⁰ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 239, 245, 280.

kaydetmiştir. Daha sonra İbn Hişâm, Ahfeş'in Arap şiirinden delil göstererek, ismi fâilin, bu ikinci şartta zikredilenlerden hiçbirine dayanmadan amel edebileceğini aktarmıştır.⁵¹ Ahfeş'in delil olarak getirdiği şiir şu şekildedir:

خَيْرٌ بُو لِهَبٍ فَلَا تَكُ مُلْعِيًا مَقَالَةَ لِهَبِي إِذَا الطَّيْرُ مَرَّتْ

"Lihboğulları işlerinde uzmandır. Kuş geçtiğinde Lihb oğullarından hiçbirisinin sözünü geçersiz görme."⁵²

Buradaki خَيْرٌ بُو لِهَبٍ ibaresinde Ahfeş'e göre خَيْرٌ mübteda, بُو لِهَبٍ kelimesi ise haberin yerine geçmiş failidir. Dolayısıyla Ahfeş'e göre burada ismi fâil sığasındaki خَيْرٌ kelimesi kendisinden önce nefy (olumsuzluk) veya istifhâm edatlarından birisi geçmeden de türediği fiil gibi amel ettiğini bu şiirle delillendirmeye çalışmıştır. Ancak İbn Hişâm, bu görüşe katılmamış, şiirde geçen بُو لِهَبٍ خَيْرٌ ibaresinde بُو لِهَبٍ mübteda, خَيْرٌ kelimesini ise haber kabul etmiştir.⁵³ Dolayısıyla müellifin bu konuda Ahfeş'in görüşüne katılmadığı söylenebilir.

İbn Hişâm'ın söz konusu eserde, Ahfeş'e katılmadığı yerlerden diğer bir tanesi de mâ (ما) masdariyye ile ilgilidir. İbn Hişâm, mâ (ما) masdariyye hakkındaki dilciler arasındaki ihtilafa değinmiş, Ahfeş'in de konu hakkındaki görüşüne yer vermiştir. Müellif, Ahfeş'e göre onun ellezi (الذي) gibi isim olduğunu nakletmiştir.⁵⁴ Ancak İbn Hişâm'ın söz konusu eserinde konuyla ilgili verdiği bilgilerden mâ (ما) masdariyye'yi harf kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla burada görüldüğü gibi İbn Hişâm konumuz olan eserde birçok dilcinin görüşlerini ortaya koyduğunu bazen de bu görüşleri karşılaştırarak bu görüşler içerisinden bazı tercihlerde bulunduğunu söylemek mümkündür.

2.5. Ebu'l-Abbâs el-Muberred

Tam adı; Ebu'l-'Abbâs el-Muberred Muhammed b. Yezîd b. 'Abdilekber el-Ezdî'dir (öl. 286/900).⁵⁶ Bağdat'ta, döneminin belli başlı Arap dili âlimlerinden olan Muberred'in vefat tarihi kaynaklarda hicri 285 olarak da geçmektedir.⁵⁷ Muberred Basra mektebinin mensupları

⁵¹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 240-242.

⁵² İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 242; 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*, 74.

⁵³ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 242.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 31.

⁵⁵ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 28.

⁵⁶ Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 92-94; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 231-232; İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/432-434.

⁵⁷ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 231-232.

arasında sayılmıştır.⁵⁸ Muberred'in birçok eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Ma'âni'l-Kurân, el-Kâmil, el-Muktedab, el-Maksûr ve'l-Memdûd*.⁵⁹

Muberred de İbn Hişâm'ın söz konusu eserinde zikrettiği dilcilerin başında gelmektedir. İbn Hişâm, bazı yerlerde Muberred'in ismini zikrederek kendisine atıfta bulunmuş ve görüşüne katılmıştır. Örneğin leyse (لَيْسَ)'nin haberinin kendisinden önce gelmeyeceği şeklindeki görüşünü nakletmiş daha sonra bu konu hakkındaki dilciler arasındaki ihtilafa değinmiş, Muberred'in görüşünün doğru olduğunu vurgulayarak tercih etmiştir.⁶⁰

İbn Hişâm'ın, Muberred'in görüşüne katıldığı yerlerden diğer bir tanesi de izmâ (إِذْمَا)'nın isim olduğu şeklindeki görüşüdür. İbn Hişâm'ın *Şerhu katri'n-nedâ*'da konu hakkında verdiği bilgiye göre izmâ (إِذْمَا)'yı isim kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada İbn Hişâm'ın Muberred'in görüşüne katıldığı söylenebilir.⁶¹ Ayrıca İbn Hişâm'ın, bazen Muberred'in görüşüne katılmadığı yerler de vardır.⁶²

2.6. İbnu's-Serrâc

İsmi; Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî el-Bağdâdi'dir (öl. 316/929). Hicri 316 yılında vefat etmiştir.⁶³ Basra dil mektebine bağlı kalmıştır.⁶⁴ İbnu's-Serrâc'ın, eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Mûcezz, eş-Şi'r ve's-Şu'arâ, el-Cumel*.⁶⁵

Müellifin eserinde, görüşlerine sıkça başvurulmuş Arap dili âlimlerinden biri de İbnu's-Serrâc'tır. İbn Hişâm, bazen İbnu's-Serrâc'ın ismini açıkça zikrederek ele aldığı konu hakkındaki görüşüne katılmıştır. Örneğin leyse (لَيْسَ)'nin haberinin kendisinden önce gelip gelmeyeceği konusunda dilciler arasında var olan ihtilaflara değinmiş, leyse (لَيْسَ)'nin haberinin kendisinden önce gelmeyeceği şeklindeki görüşünü de aktararak İbnu's-Serrâc'ın görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir.⁶⁶

Ancak bazen İbnu's-Serrâc'ın ismini zikrederek ele aldığı konuyla ilgili görüşüne katılmadığı olmuştur. Örneğin, İbn Hişâm, İbnu's-Serrâc'ın 'asâ (عَسَى)'nin harf olduğu

⁵⁸ Kılıç, "Basriyyun", 5/118.

⁵⁹ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 93; es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 231; Ülker, *İbn Akîl ve Şerhu İbn Akîl Adlı Eseri*, 120.

⁶⁰ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 112.

⁶¹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 28-29; Sancak, "İbn Hişâm El Ensâri Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", 213.

⁶² Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 188.

⁶³ Bk. Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 112-113; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 20.

⁶⁴ Bk. Hüseyin Yazıcı, "İbnu's-Serrâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/205.

⁶⁵ Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 112-113.

⁶⁶ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 112.

şeklindeki görüşünü nakletmiş ancak bu görüşe katılmamıştır. İbn Hişâm'a göre 'asâ (عَسَى) fiildir.⁶⁷ Dolayısıyla müellifin, bu konuda İbnu's-Serrâc'a katılmadığını söylemek mümkündür.

2.7. Ebû 'Alî el-Fârisî

Tam adı; Ebû 'Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffâr el-Fârisî en-Nahvî dir (öl. 377/987). Hicri 377 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.⁶⁸ Ebû Ali el-Fârisî, Bağdat dil mektebinin temsilcilerindendir.⁶⁹ Ebû Ali el-Fârisî, birçok eser telif etmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: *el-Hücceli'l-Kurrâi's-Seb'a*, *et-Tezkire*, *el-Îzâh fin-Nahv*, *Ebyâtu'l-Î'râb*.⁷⁰

Müellifin, söz konusu eserinde görüşlerine en çok atıfta bulunduğu dilcilerden birisi de Ebû 'Alî el-Farisî'dir. Onun görüşüne yer verdiği yerlerden bazıları burada ele alalım. İbn Hişâm, bazı yerlerde Ebû 'Alî el-Farisî'ye katılmamıştır. Örneğin Ebû 'Alî el-Farisî'nin leyse (لَيْسَ)'nin harf olduğu şeklindeki görüşünü zikretmiş ancak bu görüşüne katılmamıştır. Müellifin bu konuyla ilgili yaptığı açıklamalara bakıldığında leyse (لَيْسَ)'yi fiil olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷¹

İbn Hişâm, konumuz olan eserinde, sağlam olan görüşe göre ni'me (نِعْمَ), bi'se (بِئْسَ), leyse (لَيْسَ) ve 'asâ (عَسَى) kelimelerinin fiil olduklarını aktarmıştır. Bu kelimelerin fiil olmalarına delil olarak نِعْمَتٌ, بِنَيْسَتٍ ve عَسَتْ şeklinde sonlarına sakın müenneslik ta (ت) harfinin bitişmesini gösterir. Nitekim sakın müenneslik ta (ت) harfi mazi fiilin özelliklerinden bir tanesidir.⁷² Dolayısıyla müellif, bu kelimelerin mazi fiil olduklarını delillendirmeye çalışmıştır.

Müellif, bazen de Ebû 'Alî el-Farisî'nin görüşünü sadece nakletmekle yetinmiştir.⁷³ Bununla beraber İbn Hişâm'ın Ebû 'Alî el-Farisî'nin görüşüne katıldığı yerler de vardır. Örneğin İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ*'da Ebû 'Alî el-Farisî'nin izmâ (إِذْمَا)'nın isim olduğu şeklindeki görüşünü nakletmiştir. İbn Hişâm'ın söz konusu şerhinde verdiği bilgiye göre izmâ (إِذْمَا)'yı isim kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla müellif'in burada Ebû 'Alî el-Farisî'nin görüşüne katıldığı söylemek mümkündür.

⁶⁷ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 19-20.

⁶⁸ Bk. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 101; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 403-404.

⁶⁹ Bk. Çetin, "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat), 3/297.

⁷⁰ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 101.

⁷¹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 20.

⁷² İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 19-20-21.

⁷³ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 101.

⁷⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 28-29.

Burada görüldüğü gibi İbn Hişâm söz konusu eserinde Arap diliyle ilgili konuları incelerken birçok Arap dili âliminin görüşlerine yer verdiğini bazen de bu görüşleri karşılaştırarak isabetli bulduğu görüşü tercihte bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, ayrıca onun Arap dilindeki tercihlerinde seçici olduğunu da göstermektedir.

Sonuç

Arap dilinin önde gelen âlimlerinden olan İbn Hişâm, hicri sekizinci asırda yaşamış önemli bir Arap dili âlimidir. Dönemin önde gelen âlimlerinden ders alan İbn Hişâm, Arap dili alanında birçok eser telif etmiştir. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* adlı eseri de bunlardan bir tanesidir. İbn Hişâm, söz konusu eserinde bazı dilcileri sıklıkla zikrederken bazılarına ise çok az atıfta bulunmuştur. İsimlerini en çok zikrettiği dilciler arasında Sîbeveyhi, Kisâî, Ferrâ, Ebu'l-Hasen Ahfeş, Ebu'l-Abbâs Muberrred, İbnu's-Serrâc ve Ebû 'Alî el-Fârisî yer almaktadır.

İbn Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ*'da birçok dilcinin görüşlerine atıfta bulunmuştur. Ancak zikrettiği âlimlerin görüşlerinden bazılarını kabul ederken bazılarını da reddetmiştir. Bazı durumlarda da ele aldığı görüşlerle ilgili herhangi bir yorum yapmadan sadece nakletmekle yetinmiştir. Dolayısıyla İbn Hişâm, Arap diliyle ilgili çeşitli görüşleri karşılaştırmış, tarafların iddia ve delillerine yer vermiş, daha sonra da kendi görüşünü delillendirmeye çalışmıştır.

Böylece müellifin dil âlimlerine karşı sergilediği bu tutum, ele aldığı Arap dili konularını iyice araştırdığını ve en sağlam bulduğu görüşü tercih ettiğini göstermektedir. Ayrıca bu durum, İbn Hişâm'ın Arap dilinin önde gelen âlimlerinden birisi olduğu ve dille ilgili tercihlerinde taassupla hareket etmediğini de göstermektedir.

Kaynakça

- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsîri'nde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. ed. İbrahim Baz. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Birişik, Abdulhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cengiz, Emin. *Endülüs Tefsirinde Filolojik Yaklaşımlar İbn Ebî Zemenîn Örneği*. ed.: İbrahim Baz - Yaşar Acat, Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Cengiz, Emin. "Arapçada Bazı Nahiv Konularının Öğretilmesinde Kur'ân Ayetlerinden Yararlanma Metodu: 'Aded-Ma'Dûd Örneği'". *Al-Farabi 9th International Conference on Social Sciences, Nakhchivan' University*. ed. Ali Haşimov ve Mehman Şabanov. 455-463. Azerbaycan: Farabi Yayınevi, 2021.
- Cengiz, Emin. "İbn Ebî Zemenîn'in (öl. 399/1008) Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Nisan 2017), 101-116.
- Çetin, Nihad M. "Arap" (Yazı, Dil, Edebiyat). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/ 276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Demirayak, Kenan—Bakırcı, Selami. *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Müberred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Halebî, Ebu't-Tayyib Abdulvâhid b. Ali el-Luğavî. *Merâtibu'n-Nahviyyîn*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetu Nahdati Mısır ve Matba'atihâ, ts.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yânî Mieti's-Sâmine*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifi'l-Osmâniyye, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddin 'Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b.'Abdillâh b. Hişâm el- Ensârî. *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. nşr. Berekât Yusuf Hebbûd. Beyrut: Şeriketu Dâru'l-Arkam, ts.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*. nşr. İbrahim es-Sâmerrâ'î. Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, 3. Basım, 1985.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedim. *el-Fihrist*. nşr. Yûsuf Alî Tevîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2010.
- 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, 2013.
- Kılıç, Hulûsi. "Basriyyun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Sancak, Yusuf. "İbn Hişâm el Ensârî Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Gramerle İlgili Bazı Görüş ve Tercihleri Üzerine Bir Deneme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (1999), 201-218.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber. *el-Kitab*. nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l- Hancî, 4. Basım, 2004.
- Sîrâfî, Ebû Sa'id Hasen b. 'Abdillâh. *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve Merâtibihim ve Ahzi Ba'dihim ân Ba'd*. nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1985.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*. nşr. Muhammed Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Şevkî Dayf. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, ts.
- Tayyâr, Altıkulaç. "Kisâî, Ali b. Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ülker, Şehmus. *İbn Akîl ve Şerhu İbn Akîl Adlı Eseri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbnü's-Serrâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/205-206. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zirikî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmil-Melâyîn, 15. Basım. 2002.
- Zubeydî, EbûBekr Muhammed b. Hasan. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım. ts.

İslâm Ceza Muhakemesinde Baskı ve Şiddet Yoluyla Elde Edilen İtirafın İspat Değeri

Proof Value of Confession Obtained through Pressure and Violence in Islamic Criminal Procedure

Üzeyir KÖSE

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law
Kilis, Turkey

uzeyirkose@kilis.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6877-4465>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29 Mart / March 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 22 Mayıs / May 2021

Yayın Tarihi / Published: 15 Haziran / June 2021

Sayı / Issue: 26 **Sayfa / Pages:** 381-404

Atıf / Cite as: Köse, Üzeyir. "İslâm Ceza Muhakemesinde Baskı ve Şiddet Yoluyla Elde Edilen İtirafın İspat Değeri [Proof Value of Confession Obtained through Pressure and Violence in Islamic Criminal Procedure]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 26 (June 2021), 381-404. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.904926>

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).

Özet

Ceza muhakemesinde temel amaç, hukuka aykırı bir fiilin failinin ortaya çıkarılmasıdır. Diğer bir ifadeyle ceza muhakemesinin amacı deliller vasıtasıyla gerçeğe ulaşmaktır. Ancak İslâm ceza muhakemesinde maddi gerçeği araştırma ve ortaya çıkarma mutlak bir amaç değildir. Özellikle kamu haklarını ihlal eden suçların ifşa edilmesi pek istenmez. Ayrıca sanığa ceza verilebilmesi için suçun şüpheden uzak bir şekilde ispat edilmesi gerekir. Temel ispat vasıtalarından biri olan itiraf, kişinin işlemiş olduğu suçu haber vermesi ya da kendisine yöneltilen suçlamayı kabul etmesi demektir. Herhangi bir baskı ve zorlama olmaksızın elde edilen itiraf, ispat vasıtaları arasında ilk sırada yer alır. İsnat edilen suçu itiraf ettirmek ya da maddi delillere ulaşmak maksadıyla sanığa baskı ve şiddet uygulamanın hükmü ve bu şekilde elde edilen itirafın ispat değeri ise fakihler arasında tartışma konusudur. Fakihlerin çoğunluğuna göre daha önce suça karışmamış ve toplumda iyi haliyle bilinen sanığa baskı ve şiddet uygulanması caiz görülmediği gibi bu şekilde elde edilen itiraf da muhakemede delil olarak kullanılamaz. Sanığın adam öldürme, hırsızlık, gasp vb. suçlardan sabıkalı olması ve itham edilen suçu işlemiş olabileceğine dair kuvvetli karinelerin mevcudiyeti durumunda ise bazı fakihler, sanığın baskı ve şiddet yoluyla itirafa zorlanmasını caiz kabul etmişlerdir. Nitekim hırsızlıkla tanınmış bir kimsenin yine aynı suçu işlediği yönünde güçlü karineler bulunmakla birlikte sanığın suçlamayı kabul etmediği durumlarda ikrarda bulunması için hapis ya da baskı araçlarının kullanılabilmesi ifade edilmektedir. Bu kanaatte olanların temel gerekçeleri, sanıkların baskı ve şiddet olmaksızın suçu kabullenmemeleridir. Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu birtakım fakihler ise daha önce suça karışmış kimselerin önyargıyla suçlu kabul edilip itirafa zorlanmasına karşı çıkmışlardır. Bunlara göre sanığın isnat edilen suçu işleme ihtimali olduğu gibi suçsuz olma ihtimali de vardır. Suçsuz birinin baskı ve şiddete maruz bırakılması yerine suçlunun şiddet görmemesi tercih edilmelidir. İnsanlara haksız yere eziyet edilmesini yasaklayan ayetlerin yanında İslâm'ın insana vermiş olduğu değer bunu gerektirmektedir. Diğer taraftan suç objektif delillerle ispat edilmedikçe, devlet başkanı da olsa, şüphe sebebiyle kimsenin cezalandırma yetkisi olmadığını ifade eden rivayetler bulunmaktadır. İslâm ceza muhakemesinde şahitlik ve ikrar gibi ispat vasıtalarının yanında maddi deliller de kullanılmaktadır. Çalınan malın sanığın yanında ya da evinde bulunması hırsızlık suçunun ispatında; cinayet silahı ise kısas davalarında maddi delil olarak kullanılmaya müsaittir. Fakihlerin genel kanaati, sanığa baskı ve şiddet uygulayarak maddi delil elde etme çabasının caiz olmadığı yönündedir. Bununla birlikte özellikle hırsızlık suçlarında çalınan malın yerini ve varsa suç ortaklarını öğrenmek maksadıyla sanığa baskı yapılabileceğini kabul eden fakihler bulunmaktadır. Baskı ve şiddet sonucu sanık, suçunu itiraf edip çaldığı malı ortaya çıkarırsa suçun aslî cezası uygulanacaktır. Ancak bu ceza baskıyla elde edilen itirafa dayanmayıp, hırsızlığı ortaya koyan maddi delile dayanmaktadır. Osmanlı kanunnamelerinde de benzer anlayışa rastlamak mümkündür. Bazı fakihlerin ve Osmanlı kanunnamelerinin açmış olduğu bu aralık, sonraki dönemlerde genişlemiş ve kimi zaman ilgili konuda sabıkası olmayan kişiler de haksız yere baskı ve işkenceye maruz kalmışlardır. 19. yüzyıldan itibaren ise çeşitli belgelerde işkenceye müsamaha edilmeyeceği hükme bağlanmış, baskı ve şiddet sonucu elde edilmiş itiraflar mahkeme tarafından geçersiz sayılarak suçun tespitinin ve suçluların cezalandırılmasının yasal bir zemine oturtulması anlayışı benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Yargılama, Delil, İtiraf, Baskı ve Şiddet, Ceza.

Summary

The main purpose in criminal procedure is to reveal the perpetrator of an illegal act. In other words, the purpose of criminal procedure is to reach the truth through evidence. However, searching and uncovering the material truth is not an absolute goal in the Islamic criminal procedure. Disclosure of crimes that violate civil rights is particularly undesirable. In addition, in order for the accused to be punished, the crime must be proven without suspicion. Confession, which is one of the basic means of proof, means that the person informs the crime he has committed or accepts the accusation against him. Confession obtained without any pressure or coercion takes the first place among the means of proof. The legality of applying pressure and violence to the accused in order to have a confession for the alleged crime or to obtain material evidence and the proof value of the confession obtained in this way are a matter of debate among scholars. According to the majority of jurists, it is not permissible to apply pressure and violence to the accused who has not been involved in crime before and who is well known in the society, and the confession obtained in this way cannot be used as evidence in the proceedings. If the accused has a criminal record for crimes such as murder, theft and extortion, and there is a strong presumption that he/she may have committed the alleged crime, some jurists have accepted it permissible to force the accused to confess through pressure and violence. As a matter of fact, it is stated that imprisonment or pressure can be used as a tool to have a confession in cases where a person known for theft does not accept the accusation even though there are strong presumptions that he/she has committed the same crime. The main grounds of those with this opinion are that the defendants do not admit the crime without pressure and violence. Some jurists, including Ghazali, objected to treat those who had not committed a crime before as guilty with prejudice and force them to confess. According to them, there is the possibility that the accused is guilty as well as not committing the alleged crime. In order not to expose an innocent person to oppression and violence, it should be preferred not to subject someone to violence even if he/she has a criminal record. In addition to the verses prohibiting torture, the value that Islam gives to people necessitates this. On the other hand, there are rumours stating that nobody has the authority to punish due to suspicion unless the crime is proven by objective evidence. In the criminal procedure of Islam, besides the means of proof such as witness and confession, material evidence is also used. If the stolen property is found with the accused or in his/her house, it can be used to prove the crime of theft. The murder weapon, on the other hand, can be used as material evidence in retribution cases. The general opinion of the jurists is that it is not permissible to try to obtain material evidence by applying pressure and violence to the accused. However, there are jurists who accepts that pressure can be used to learn the location of the stolen property and, if any, their accomplices in cases of theft. If the accused confesses the crime with pressure and violence, and reveals the stolen property, the actual punishment of the crime will be applied. However, this punishment is not based on a confession obtained by pressure, but on material evidence revealing the theft. It is possible to find a similar understanding in Ottoman law books. This gap, which was opened by some jurists and Ottoman law books, was expanded in the following periods and sometimes people who did not have a criminal record were exposed to unfair oppression and torture. Since the 19th century, it has been decreed in various documents that torture will not be tolerated, confessions obtained as a result of pressure and violence were declared invalid by the court, and an understanding of establishing a system in which detection of the crime and the punishment of the criminals are put on a legal basis has been adopted.

Keywords: Islamic Law, Judgment, Evidence, Confession, Repression and Violence, Penalty.

Giriş

Tarihi süreçte adalet kavramı siyaset, sosyoloji, ahlak ve hukuk gibi birçok disiplinin temel çalışma alanlarından biri olmuştur. Bu sebeple adalet kavramının ve adaleti sağlama idealinin hukuki temellerinin yanı sıra dinî ve ahlaki temelleri de bulunmaktadır. Kısaca hak ve hukukun yerini bulması şeklinde ifade edilebilecek olan adalet, hukukun özü ve nihai hedefidir. Vatandaşlarının haklarını koruma vazifesini üzerine alan devlet, adaleti tesis etmekle mükelleftir.¹ İslâm muhakeme hukukunda adaletle hüküm “hak ile hüküm” şeklinde anlaşılmıştır. Hz. Peygamber ve raşit halifeler, bu sorumluluğu daha çok kendileri üstlenmiştir. İlerleyen süreçte ise bu yetki/sorumluluk hâkimlerle paylaşılmıştır. Hâkimlik müessesesinin temel görevi gerek ceza davalarında gerekse medenî hukuk davalarında hakkaniyet çerçevesinde hükümler vermektir. Hatta adil yargılamanın sağlanması, yöneticilerin öncelikli vazifelerinden sayılmıştır.² Bu kabulde Kur’an’ın çeşitli vesilelerle adaletle yapmış olduğu vurgunun³ etkili olduğu söylenebilir. Diğer taraftan adaletten ayrılmama düşüncesi, muhakemede objektif kriterleri esas alma anlayışını doğurmuştur. Bunun bir sonucu olarak da klasik İslâm hukukçularının çoğunluğu, muhakemede hâkimlere takdir yetkisi verilmesini doğru bulmamışlardır. Diğer bir ifadeyle hâkimler, davalarda belirli ispat vasıtalarını kullanmakla sınırlandırılmıştır.⁴ İspat vasıtaları genel olarak şahitlik, ikrar, yemin, nükûl, kasâme, hâkimin şahsi bilgisi ve kuvvetli karine şeklinde sıralanmaktadır. Ancak bu ispat vasıtalarından şahitlik ve ikrar dışındakiler fakihler arasında tartışmalıdır.⁵

İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim (öl. 751/1350) ve İbn Ferhûn (öl. 799/1397) gibi fakihler ise ispat vasıtalarının sınırlandırılmasına karşı çıkmışlardır.⁶ Bu ihtilaf, beyyinenin

¹ Mahmut Şen, “İslam Hukuk Geleneği Perspektifinden Yargı Etik İlkeleri”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 6 (Ocak 2006), 506.

² Şeyhü'l-İslâm Takiyyüddîn Ahmed b. 'Abdi'l-Halîm İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-şer'iyye* (Riyad: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1999), 51; Burhânüddîn Ebî'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. Ferhûn, *Tabşîratü'l-hükkâm fi usûli'l-ağdiye ve menâhici'l-Ahkâm* (Riyad: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003), 1/10-12; Nasi Aslan, “Kur'an ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları”, *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, ed. Muhsin Demirci (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 531-533.

³ en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/8; en-Nahl 16/90; eş-Şûrâ 42/15.

⁴ Vehbe Zuḥaylî, *Vesâilü'l-İsbât fi's-şer'ati'l-İslâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-ahvâli's-şahsiyye*, (Şam-Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1402/1982), 605; Ahmed İbrâhîm Bek-Vâşıl 'Alâuddîn Ahmed İbrâhîm, *Turuḫü'l-İsbâti's-şer'iyye* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 41; Adnan Koşum, *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004), 65.

⁵ Zuḥaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 606.

⁶ İmâm Ebî 'Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuḫü'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Ḥamed (Mekke: Dârü 'Alemlî'l-Fevâid, 1428), 1/25; Zuḥaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 609.

mahiyeti noktasındaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Cumhura göre beyyine, şahitlikten ibarettir. Zira birçok âyette temel ispat vasıtası olarak şahitlik zikredilmektedir.⁷ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in öncülük ettiği bazı fakihlere göre ise hakkı ortaya çıkaran her delil beyyinedir. Bu kanaatte olanlar, delilin naslarda zikredilip edilmemesi arasında da ayırım yapmamışlardır.⁸ İbn Kayyim'e göre beyyine kavramının Kur'an ve sünnetteki kullanımına bakıldığında bununla hakkı beyan eden, hakkı ortaya çıkaran her türlü delilin kastedildiği görülmektedir. Bunun delilsiz olarak bir, iki ya da dört şahitle sınırlandırılması, kavrama tam anlamını vermemek olacaktır. Kur'an'da ister tekil ister çoğul halde kullanılmış olsun beyyine kavramıyla kastedilen mananın hüccet, delil ve burhân olduğu görülmektedir. Ona göre beyyine getirmenin davacıya ait olduğunu ifade eden hadiste de davacının iddiasının doğruluğunu ortaya koyacak her türlü delil kastedilmektedir.⁹

İslâm muhakeme hukuku alanında telif edilen modern çalışmalarda beyyine kavramının kapsamı ve Hz. Peygamber'in kâif, kur'a, karine vb. ispat vasıtalarına dayanarak verdiği hükümler dikkate alınarak ikinci görüşün tercihe şayan olduğu ifade edilmektedir. Diğer taraftan fotoğraf, video, ses kayıtları, parmak izi gibi modern teknolojinin sunmuş olduğu imkânları göz ardı ederek naslarda zikredilen ispat vasıtalarıyla yetinmek, adaletten uzaklaşmaya ve muhakeme usulünde çağın gerisinde kalmaya sebebiyet verebilecektir.¹⁰ Bununla birlikte ispat vasıtalarını tamamen hâkimin takdirine bırakmak da bazen istenmeyen neticeler doğurabilir. Sanığın baskı ve şiddet yoluyla itirafa zorlanması ya da bu yolla maddi delillere ulaşılma istenmesi bunlar arasındadır. Modern hukukta bu şekilde elde edilen delillerin ispat değeri üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Araştırmalarımız neticesinde İslâm ceza muhakemesi alanında doğrudan bu konuda yapılmış bir çalışmaya rastlamış değiliz. Ancak bazı çalışmalarda bu konuya temas edildiği görülmektedir. Cevat Akşit'in *İslâm*

⁷ el-Bakara 2/282; el-Mâ'ide 5/106; en-Nûr 24/4; et-Talâk 65/2.

⁸ 'Ârif 'Ali 'Ârif el-Çaradâğî, *Mesâilü fıkhiyye mu'âşıra* (Malezya: IIUM Press-International Islamic University Malaysia, 1432/2011), 20-21; Bek-İbrâhîm, *Turuku'l-İsbâti's-Şer'iyye*, 37-38; Sa'îd b. Dervîş ez-Zehrânî, *Çarâiku'l-hukm fi's-Şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Cidde: Mektebetü's-Şahâbe, 1414/1994), 17-18.

⁹ İbn Kayyim, *eç-Turuku'l-hukmiyye*, 25-26.

¹⁰ ez-Zehrânî, *Çarâiku'l-hukm*, 29-30; Şevket Pekdemir, *İslâm Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018), 149-151, 153.

¹¹ Fatih Özkul, "Ceza Yargılamasında Hukuka Aykırı Şekilde Elde Edilen Delillerin Değerlendirilmesi Sorunu", *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 0/9 (Haziran 2017), 397-425; Cem Şenol, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Hukuka Aykırı Delillerin Değerlendirilmesi Yasağı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 202-209.

Ceza Hukuku ve İnsani Esasları ve Esra Çetinkaya'nın İslam Hukuku'nda Hukuka Aykırı Yollarla Elde Edilen Delillerin İspat Hukukundaki Değeri adlı çalışmaları bunlar arasında zikredilebilir.

1. Genel Olarak İslâm Ceza Muhakemesinin Amacı

Modern hukuk sistemlerinde ceza muhakemesinin amacı, hukuka aykırı bir fiilin failinin ortaya çıkarılması olarak belirlenmiştir. Diğer bir ifadeyle ceza muhakemesinin amacı maddi gerçeğin ortaya çıkarılmasıdır.¹² Ancak bu, ceza muhakemesinin nihai hedefi değildir. Ceza muhakemesinin bir başka amacı, toplumsal barışı ve düzeni korumaktır. Bunun için ceza muhakemesi suçluların hak ettikleri şekilde cezalandırılmasını, suçsuzların herhangi bir şekilde cezalandırılmamasını, zanlıların ise ancak zaruret ölçüsünde temel hak ve özgürlüklerinden mahrum edilmelerini amaçlamaktadır.¹³

Buradan hareketle modern ceza muhakemesi hukukunun birden fazla amacı bir arada gerçekleştirme gayesi güttüğü söylenebilir. İslâm ceza muhakemesinin de benzer amaçlar taşıdığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in -özellikle geri dönüşü olmayan had cezalarında- hükmün kesin delillere dayanmasının gereğine yaptığı vurgu ve "hâkimin affetmede hata etmesinin cezalandırmada hata etmesinden evlâ olduğunu" ifade eden sözleri¹⁴, ceza muhakemesinde maddi hakikate ulaşmanın ve bununla hüküm vermenin amaçlandığına işaret etmektedir.¹⁵ Bununla birlikte İslâm ceza muhakemesinde maddi gerçeği araştırma ve ortaya çıkarma mutlak bir amaç olarak anlaşılmamalıdır. İslâm hukukunun hadler ve diğer suçlar arasında yapmış olduğu ayırmda bu durum açıkça görülmektedir. Bu ayırma göre Allah hakkını ihlâl eden fiillerin mutlak surette cezalandırılması bir amaç değildir. Şayet suç aleniyet kazanmamışsa suçun ortaya çıkması istenmez.¹⁶ Bu durumda suçtan ziyade bir günahahtan bahsedilir ve bunun hesabı da Allah ile kul arasındadır.

¹² Mehmet Akman, *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004), 19; Özkul, "Ceza Yargılamasında Hukuka Aykırı Şekilde Elde Edilen Delillerin Değerlendirilmesi Sorunu", 400; Şenol, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Hukuka Aykırı Delillerin Değerlendirilmesi Yasağı*, 6-7.

¹³ Sahip Beroje, *Ceza Muhakemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 110.

¹⁴ Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi 'u's- şaḥîḥ*, (Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998), "Hudûd" 2; Ebî Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn b. Alî Beyḥakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muḥammed Abdülkâdir Aṭâ, (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 8/413-414.

¹⁵ Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muḥammed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü'l-Mârifet, 1989), 9/106.

¹⁶ Muḥammed Ebû Zehrâ, *el-Cerîme ve'l-'uḳûbe fi'l-fıḳḥi'l-İslâmî: el-'Uḳûbe*. (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 178; Sabri Erturhan, "Kişisel Boyutlu Suçların Gizlenmesinin İslâm Ceza Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 261-278; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, 141-142, 154-156.

İslâm muhakeme hukukunda asıl olan iddia sahibinin iddiasını ispatlamakla, savunma makamında olan tarafın da yeminle mükellef olmasıdır.¹⁷ Bu ilkenin dayanağı Hz. Peygamber'in "beyyinenin davacıya, yeminin ise davalıya" ait olduğunu ifade eden hadisidir.¹⁸ Davacı konumundaki iddia sahibi, çoğu zaman mevcut durumun aksini iddia etmektedir. Bu sebeple ondan iddiasını ispat edecek kuvvetli delil ya da deliller getirmesi istenir. Davalıdan ise yemin etmesi istenir. İddia sahibinin, iddiasını ispat edecek deliller ikame edememesi durumunda davalının aklanması için yeminin yeterli görülmesi hem muhakeme hukukunun ilkeleriyle hem de "berâat-i zimmet asıldır" ilkesiyle açıklanabilir.¹⁹ Bu usul daha çok hukuk davalarında takip edilmektedir. İslâm ceza muhakemesinde ise sürecin her zaman bu şekilde işlediğini söylemek mümkün değildir. Bazı davalarda adil bir yargılama ve isabetli hüküm için delillerin toplanması ve değerlendirilmesi hâkimin ve yardımcı mahkeme görevlilerinin sorumluluğu olarak kabul edilmektedir.²⁰ Diğer taraftan İslâm hukukunda ceza davalarında kullanılan ispat vasıtaları ile ilgili şartlar daha sıkı tutulmuştur. Zira hukuk davalarında aksi ispatlandığında haksız yere verilmiş bir hükmün telafi edilme imkânı mevcuttur. Ceza davalarında ise bu durum çoğunlukla mümkün olmamaktadır.²¹ Muhakeme neticesinde zanlının hukuka aykırı fiilin fâili olduğu ispatlanamamışsa, diğer bir ifadeyle şüphe varsa bu şüphe sanık lehine yorumlanacak ve sanığın mahkûmiyetine hükmedilemeyecektir. Bu sebeple hâkim, ceza davalarında kesin

¹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/28-29; İmâm 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i fi tertîbî's-şerâi' i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'Arabî, 1394/1974), 6/225; Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, 3. Baskı (Riyad: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1417/1997), 14/123; İbn Qayyim, *eş-Turuku'l-hukmiyye*, 246-247; Burhânüddîn Ebî'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed İbn Ferhûn, *Tabşiratü'l-hükkâm fi uşûli'l-ağdiye ve menâhici'l-Ahkâm*. (Riyad: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003), 1/105.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl Buḥârî, *el-Câmi' u's-şahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Rehn", 6; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmi' u's-şahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Akdiyye", 1.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i*, 6/225; Zuḥaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 632-633; Ali Bardakoğlu, "İsbat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 493; Aslan, "Sanık ve Mahkûm Hakları", 534-535.

²⁰ Ebî'l-Ḥâsen 'Ali b. Muhammed b. Ḥabîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye ve'l-velâyâtü'd-dîniyye*, thk. Kâdî Nebîl 'Abdurrahmân Ḥayyâvî (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.), 297-298; Tâhâ C. 'Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları (I)", çev. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (Bahar 1415/1995), 91; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, 145; Abdulaziz Bayındır, *İslâm Muhakeme Hukuku* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1437/2015), 153-154; Kemal Yıldız, *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005), 23.

²¹ Fahrettin Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 51.

delillerle hüküm vermek zorundadır.²² Delillere ulaşma ve ulaşılan delilleri kullanma noktasında hâkimin yetki ve sorumluluğunun sınırları ise tartışma konusudur.

2. Baskı ve Şiddet Yoluyla Elde Edilen Deliller

Baskı ve şiddet sonucu elde edilen delillerin muhakeme hukukundaki ispat değeri tartışmalıdır. Modern hukukta bu şekilde elde edilen deliller, genel olarak, hukuka aykırı delil olarak nitelenmektedir. Bu sebeple öncelikle hukuka aykırılık kavramı üzerinde durmamız faydalı olacaktır. Hukuka aykırılık, modern hukukta fiil ile hukuk sistemi arasındaki çatışmayı, diğer bir deyişle fiilin hukuk düzenine uygun olmayışını ifade etmektedir.²³ Bir fiilin hukuka aykırı kabul edilmesi, yazılı ya da yazılı olmayan birtakım kuralları ihlal etmesiyle doğrudan ilgilidir. Fıkıh kaynaklarında hukuka aykırılığı ifade etmek için “cinâyet”, “te’addî” ve “bi gayr-i hakk” gibi çeşitli ifadeler yer almaktadır. Kullanıldığı yere göre farklı anlamlar taşımakla birlikte bunların ortak özelliği hukuka aykırılığı, sınırı aşmayı, yetkisiz harekette bulunmayı ifade etmeleridir.²⁴ Örneğin “te’addî” kavramı haksız yere, düşmanca davranış, haddi aşmak, başkalarının hakkına tecavüzde bulunmak, zulüm²⁵ vb. anlamlar ifade etmektedir. Aynı kökten gelen “i’tedâ” ve türevleri²⁶ de Kur’an’da benzer anlamlarda kullanılmaktadır.

İslâm hukukunda hukuka aykırılık; yasak bir fiil ile nasların himaye ettiği değerleri ihlal eden davranışları kapsamaktadır. Modern hukukta ise hukuka aykırılık, uyumsuzluğa konu olan fiilin hukuk düzeni tarafından tanınmaması, hukukun koruma altına aldığı hak ve menfaatlere aykırı olmasıdır. Bir fiilin hukuka aykırı olması sadece ceza hukukuna aykırı olması anlamına gelmeyip fiilin tüm hukuk sistemine aykırı olması demektir. Ceza muhakemesinde hukuka aykırılığın sınırlarını net bir şekilde ortaya koyabilmek oldukça güçtür. Mahkemeye sunulan delillerin ispat değerinin belirlenmesi muhakemenin seyri açısından oldukça önem taşımaktadır.²⁷ Modern hukuk doktrininde hukuka aykırı yollarla

²² İmâm Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973), 244; Muḥammed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm fi şerhi ğureri'l-aḥkâm* (Karaçi, Mîr Muḥammed Kütübhânesi, ts.), 2/64; Muḥammed Selîm el-'Avvâ, *fi Uşûli'n-nizâmi'l-cinâiyi'l-İslâmî* (Kâhire: Nahdatü Mısır, 2006), 117, 124-125.

²³ Uğur Alacakaptan, *Suçun Unsurları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1975), 8.

²⁴ Bilgi için bk. Kemal Yıldız, “Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 309-311.

²⁵ Heyet, “İtidâ”, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 1406/1986), 5/202-203.

²⁶ el-Bakara 2/190, 194, 229; el-Mâide 5/2, 87,107; et-Talâk 65/1.

²⁷ Özkul, “Ceza Yargılamasında Hukuka Aykırı Şekilde Elde Edilen Delillerin Değerlendirilmesi Sorunu”, 401-403.

elde edilen delillerin kullanılmasıyla ilgili “mutlak kabul yaklaşımı, belli kriterlere bağlı olarak bazı delillerin kullanılabilmesi görüşü ve hukuka aykırı yollarla elde edilen delillerin kullanılmasına mutlak şekilde karşı çıkan görüş” olmak üzere üç temel yaklaşım oluşmuştur.²⁸

2.1. İslâm Hukukunda İkrâh ve Şiddet Sonucu Elde Edilen Delillerin İspat Değeri

İslâm hukukunda bireylerin sözlü ve fiili tasarrufları irade, ihtiyâr ve rıza durumları dikkate alınarak değerlendirilmeye tabi tutulur. Bir irade beyanına hukuki sonuç bağlanabilmesi için öncelikle irade beyanında bulunan şahsın ehliyet sahibi olması gerekir. Buna ilaveten kişinin iç iradesi ile dışa yansıyan iradesi arasında uygunluk olmalıdır.²⁹ Bu itibarla tam eda ehliyetine sahip kimselerin baskı ve zorlama olmaksızın ortaya koydukları sözlü ve fiili tasarruflarının sorumluluğu kendilerine aittir. İrade ve rızayı kısmen ya da tamamen ortadan kaldıran veya daraltan ehliyet arızaları, kişinin hukuki/cezai sorumluluğuna da etki etmektedir.³⁰ İkrâh da bunlardan biridir. Baskı ve şiddet yoluyla kişiyi rızası dışında bir işi yapmaya ya da bir sözü söylemeye zorlamak şeklinde tanımlanan ikrahın³¹ cezai sorumluluğa etkisi, İslâm hukukunda çeşitli açılardan ele alınmaktadır.³² İkrâh sonucu elde edilen delillerin ispat değeri de bunlardan biridir. Özellikle sanığın suç ikrarında bulunması ya da suçla ilgili maddi deliller sunması yönündeki baskılar, sorgulama ve yargılama aşamasında dikkat çekmektedir. Hatta bazı durumlarda bu baskılar, işkence boyutuna ulaşabilmektedir.

Modern hukuk sistemlerinin ve uluslararası insan hakları sözleşmelerinin insanlık suçu olarak gördüğü işkencenin³³ tarihi oldukça eskiye dayanmaktadır. Avrupa’da 18. yüzyılın ortalarına kadar suçlunun cezalandırılması, ceza muhakemesinin temel amacı olarak görülmüştür. Bu sebeple olayın araştırılmasından ziyade sanığın suçlu olduğu ön kabulüyle hareket edilmiş ve bu durum ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunun için de baskı, şiddet ve işkence

²⁸ Şenol, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Hukuka Aykırı Delillerin Değerlendirilmesi Yasağı*, 69.

²⁹ Abdülkerîm Zeydân, *Nizâmü'l-kağâ fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1409/1989), 159-160; Ali Bardakoğlu, “İkrâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/32.

³⁰ Ahmed Fethî Behnesî, *Nażariyyetü'l-isbât fi'l-fıkhi'l-cinâiyyi'l-İslâmî* (Kâhire: Dâru'ş-şurûk, 1989), 170.

³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 24/38; Abdülkâdir 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî mukâranen bi'l-kânûni'l-vağ'iyyi*, (Beyrut: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.), 2/306-307; Ayrıca bk. 'Alâuddîn 'Abdülazîz b. Ahmed el-Buĥârî, *Keşfü'l-esrâr 'an uşûli Faĥri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997) 4/538.

³² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'i*, 7/235; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 3/64, 279; Bardakoğlu, “İkrâh”, 22/37.

³³ Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS), Madde 3; Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1982 Anayasası), *Resmî Gazete* 17863 (9 Kasım 1982) Kanun No. 2709, md. 17.

delil elde etme yöntemleri arasında görülmüştür.³⁴ Kur'an-ı Kerîm, hem geçmiş peygamberlerden verdiği örneklerle işkencenin tarihine ışık tutmuş hem de bu tür eylemleri onaylamadığını ortaya koymuştur.³⁵ Bu noktada "Mü'min erkeklere ve mü'min kadınlara, yapmadıkları bir şeyden ötürü eziyet edenler, şüphesiz bir iftira ve apaçık bir günah yüklenmişlerdir" (el-Ahzâb 33/58), "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sizi adaletsizliğe sürüklemesin..." (el-Mâ'ide 5/8) mealindeki âyetlerin yanında Hz. Peygamber'in Cahiliye dönemi âdetlerinden burun ve kulak gibi organları kesme, gözleri oyma vb. şekillerde tezahür eden müsle uygulamasına getirmiş olduğu yasa,³⁶ İslâm'ın ilkesel olarak işkenceye karşı olduğunu ortaya koymak için yeterlidir. Ancak Müslüman toplumlarda gerek yargılama alanında gerekse diğer alanlarda baskı ve şiddete dayalı hak ihlallerinin bütünüyle ortadan kalktığını söylemek tarihi gerçeklikle uygunluk arz etmeyecektir. Hatta muhakeme ve ceza hukuku, baskı ve şiddetin en sık gündeme geldiği alan olarak karşımıza çıkmaktadır. İşkencenin tanımlanmasında sanık ya da suçluya yapılan kötü muamelenin ön plana çıkması da buna işaret etmektedir.³⁷

2.2. Baskı ve Şiddet Sonucu Elde Edilen İkrarın (İtirafın) İspat Değeri

İslâm ceza muhakemesinde sanıklar temel olarak üç kategoriye ayrılmıştır: toplum nazarında iyi haliyle tanınan, kendisine isnat edilen suçu işleme ihtimali olmayan (ya da düşük olan) kimseler, ahlaksızlığı ve haksızlığı ile tanınıp itham edilen suçu işleme ihtimali yüksek olan kimseler ve hakkında pek fazla bilgi sahibi olunmadığı için itham edilen suçu işleme ihtimali tahmin edilemeyen kimseler.³⁸ İlk kategoride yer alan sanıklar hakkında yapılan suçlamalar, hukuken geçerli deliller olmadıkça dikkate alınmadığı gibi bunlar hakkında hapis vb. tedbir de uygulanmaz.³⁹ Özellikle Mâlikîler bu tür kimselere mücerret ithamla suçlu muamelesi yapılmasına karşı çıkmışlardır. Ayrıca bu tutumlarıyla suçsuz

³⁴ Şenol, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Hukuka Aykırı Delillerin Değerlendirilmesi Yasağı*, 8.

³⁵ el-Bakara 2/61, 91; Âl-i İmrân 3/21, 112, 181; en-Nisâ 4/155; el-En'âm 6/34; el-Burûc 85/4.

³⁶ Buḥârî, "ez-Zebâih ve's-şayd" 25, "Mezâlim" 30; Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Kitâbü's-sünen*, thk. Muḥammed Avvâme, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 2004), "Hudûd", 3.

³⁷ Şamil Dağcı, "İşkence", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 430-431.

³⁸ İbn Kayyim, *eṭ-Ṭuruku'l-hukmiyye*, 265; 'Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları (I)", 93-94; Heyet, "Ḥabs", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 16/293.

³⁹ Ebî Muḥammed Ali b. Aḥmed b. Sa'îd İbn Ḥazm, *el-Muḥallâ*, thk: Muḥammed Münîr ed-Dımeşkî (Mısır: Matba'atü'n-Nahḍa, ts.), 8/170; Ḥasen Ebû Ğudde, *Aḥkâmü's-sicn ve mu'âmeletü's-sücenâ fi'l-İslâm* (Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, 1987/1407), 96-97; Heyet, "Ḥabs", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 16/293; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, 138.

insanların asılsız iddialarla ve kasıtlı olarak sanık durumuna düşürülmesinin ve itibarlarının zedelenmesinin önüne geçmek istemişlerdir.⁴⁰

İkinci ve üçüncü kategoride yer alan sanıklar hakkında İslâm hukukçuları daha ihtiyatlı davranmışlardır. Fakihlerin çoğunluğu, Hz. Peygamber'in⁴¹ ve ilk halifelerin uygulamalarını⁴² göz önünde bulundurarak bu tür sanıkların söz konusu suçu irtikâp ettiğine delalet eden kuvvetli karinelerin bulunması ve serbest bırakıldığında tekrar mahkemeye getirilmesinin zorluğu gibi sebeplerle alıkonulmalarının caiz olduğunu belirtmişlerdir.⁴³ Bu hapis ceza olmayıp ilgili konuda sanığı, suçluluğu ya da suçsuzluğu sabit oluncaya kadar hürriyetinden yoksun bırakmaktan ibaret bir tedbirdir.⁴⁴ Bu sebeple bazı fakihler, ihtiyat gereği uygulanan bu hapsin cezaya dönüşmemesi için belli bir süreyle sınırlı tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir. İmâm Şâfiî'nin talebelerinden Abdullâh ez-Zübeyrî'ye (öl.219/834) göre, sanığa isnat edilen suçun araştırılması için bir aylık süre yeterlidir. Bu sebeple ihtiyaten hapis, bir aydan fazla olmamalıdır. Şâfiî fakihlerin çoğunluğuna göre ise bu noktada karar devlet başkanı ya da onun yetkili kıldığı hâkimlerindir.⁴⁵

Suçlar ve bu suçlarla ilgili delillerin toplanmasındaki süreler olayın niteliğine göre farklılık arz edeceğinden sanığın hapiste kalma süresinin hâkimin takdirine bırakılmasının uygun olacağı kanaatindeyiz. Hâkimin bu kararında sanığın sabikasının olup olmaması ve sosyal statüsü gibi ölçütlerin yanında itham edilen suçun türü belirleyici olacaktır. Kişinin basit bir suç sebebiyle ya da mücerret suç isnadıyla özgürlüğünden alıkonmaması gerekir.⁴⁶ Ancak bazı durumlarda adaletin gerçekleştirilmesi, kamu düzeninin korunması ve sanık hakkında gerekli tahkikatın yapılabilmesi için sanığın hürriyetinin kısıtlanması haklı ve zorunlu bir hal alabilmektedir. Bu noktada İslâm hukukçularının hem temel hak ve

⁴⁰ Alvânî, "İslâm'da Sanık Hakları (I)", 94; Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, 139; Mücerret iddia sahiplerinin cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususu için bk. İbn Kayyim, *eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥukmiyye*, 265-266.

⁴¹ Ebû Dâvûd, "Akdiyye", 29; Tirmizî, "Diyât", 20.

⁴² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed eṭ-Ṭaberî İbnü'l-Kâş, *Edebü'l-Kâdî*, thk. Huseyn Halef el-Cebûrî (Mekke: Mektebetü'l-ḥadîk, 1409/1989), 125-127.

⁴³ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'i*, 7/81; Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz b. Mâze el-Buḥârî Şadrü's-Şehîd, *Şerḥu Edebi'l-Kâdî li'l-Ḥaşşâf*, thk. Yahyâ Hilâl es-Serḥân (Bağdat: Maṭba'atü'l-İrşâd, 1397/1977), 2/343-344; İbn Kayyim, *eṭ-Ṭuruḳu'l-ḥukmiyye*, 266-268, 273-274; Ebû Ğudde, *Aḥkâmü's-sicn*, 95-96; Heyet, "Ḥabs", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 1409/1989), 16/292-293; Atar, *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*, 210.

⁴⁴ Akman, *Ceza Yargılaması*, 106.

⁴⁵ Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sultânîyye*, 298; Heyet, "Ḥabs", *el-Mevsû'atü'l-fikhiyye*, 16/295.

⁴⁶ Nezâr Racâ Sabtî Sabra, *Aḥkâmü'l-müttehem fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Nablus: Câmî'atü'n-Necâhî'l-Vaṭaniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-'Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 26-27.

hürriyetlerin korunmasına hem de toplumsal düzenin sürekliliğine özen gösterdiklerini ifade edebiliriz.⁴⁷

İslâm ceza muhakemesinde sanığın işlemiş olduğu suç haber vermesi ya da kendisine yöneltilen suç isnadını kabul etmesi şeklinde tanımlanan ikrar/itiraf⁴⁸ ispat vasıtaları arasında ilk sırada yer alır. Ancak bu, itirafın mutlak doğru bilgi içerdiği anlamına gelmez.⁴⁹ Diğer bir ifadeyle mücerret bir ikrarla sanık cezalandırıldığında hak etmediği bir ceza verilmiş olabilir. Özellikle had gerektiren bir suç işlediği yönünde itirafta bulunan sanığa müeyyide uygulamadan önce suçun unsurlarının haddi gerektirecek şekilde tamamlanmış olduğundan emin olunmalıdır. Örneğin hırsızlık suçunda had uygulanabilmesi için sanığın ceza ehliyetini haiz olmasının yanında çalınan malın muhafaza altında olması, mali bir değere sahip olması, nisap miktarına ulaşması ve gizlice alınması gibi birtakım şartlar gerekli görülmektedir.⁵⁰ Bu şartlardan habersiz olan sanığın itirafına dayanarak had uygulandığında adalet arayışında olan birine zulmedilmiş olacaktır. Bu sebeple hâkim, mücerret itirafla yetinmeyip suçun unsurlarının tam manasıyla oluşup oluşmadığından emin olmak için tahkikat yapmak zorundadır.⁵¹ Mevcut hukuk sistemimizde de sanığın itirafının ceza davalarında delil olarak kabul edilip edilmemesi hâkimin takdirine bırakılmıştır. Hâkim, karar vermeden önce ikrarın gerçeğe uygun olup olmadığını araştırarak, ikrarın maddi gerçeği yansıttığına kanaat getirdiğinde bunu dikkate alacaktır. Zira sanığın bir yakınını koruma güdüsüyle ya da ekonomik ve siyasi sebeplerle suç ikrarında bulunması ihtimal dâhilindedir. Yalan ikrar beyanlarının varlığı, ikrarın delil değerini azaltmakta ve sorgulanması ihtiyacını doğurmaktadır.⁵²

Bir diğer ihtimal ise itirafın iradeyi sakatlayan ya da ortadan kaldıran etkenler altında yapılmış olmasıdır. Zira bir insanın kendi aleyhine itirafta bulunması sık rastlanan bir durum değildir. İslâm hukuk doktrininde gözaltında bulunan ya da ihtiyaten tutuklu yargılanan

⁴⁷ Memet Zeki Uyanık, *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 63-64.

⁴⁸ Farklı tanımlar için bk. Zuḥaylî, *Vesâilü'l-İsbât*, 233-235.

⁴⁹ İbrâhîm Muhammed el-Ḥarîrî, *el-Ḳavâ'id ve'davâbitü'l-fıkhîyye li nizâmi'l-kaḏâ fi'l-İslâm* (Umman: Dârü 'Umâr, 1420/1999), 94; Ferhat Koca, "İtiraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 461.

⁵⁰ Ḳaḏî Ebû Muhammed 'Abdulvahhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî, *et-Telkîn fi'l-fıkhî'l-Mâlikî*, thk. Muhammed Sâlis Sa'îd el-Ġânî (Riyad: Mektebetü Nezâr Muşţafâ el-Bâz, ts), 2/507-511; İbn Rüşd el-Ḥafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 814-815; Ḳâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'i*, 7/66 vd.

⁵¹ Beroje, *İslâm İspat Hukuku*, 185.

⁵² Adnan Deyneklî, "İkrarda Manevi Unsur", *TBB Dergisi* 64 (2006), 322.

sanığa, suçunu itiraf ettirmek için baskı ve şiddet uygulamanın caizliği ve bu şekilde elde edilen itirafın ispat değeri çeşitli açılardan tartışma konusudur. Çoğunluğa göre daha önce suç işlememiş ve toplumda iyi haliyle bilinen sanığa baskı ve şiddet uygulanması caiz olmadığı gibi bu şekilde elde edilen itiraf da mahkemede delil olarak kullanılamaz.⁵³ Kur'an'da kalbinde inkâr niyeti ve isteği olmadığı halde, baskı ve şiddet sonucu inancının aksini ikrar edenin sorumlu olmadığı ifade edilmektedir.⁵⁴ Hz. Peygamber de Müslümanlardan hata, unutmama ve zorlandıkları (ikrah) şeylerin sorumluluğunun kaldırıldığını bildirmiştir.⁵⁵ Hz. Ömer'in tavrı ise ceza muhakemesine ışık tutar niteliktedir. Ona göre isnat edilen suçlamayı itiraf ettirmek için sanığa baskı ve şiddet uygulanması caiz olmadığı gibi⁵⁶ bu şekilde kendi aleyhine ikrarda bulunan kişinin ikrarına istinaden cezalandırılması da uygun değildir.⁵⁷ Bu delillerden hareketle fakihlerin çoğunluğu, mükrehin hem küfrü ikrar etmesinin hem de kendi aleyhine ikrarda bulunmasının bağlayıcı olmadığı sonucuna varmışlardır.⁵⁸ Diğer taraftan Nu'mân b. Beşîr'den (öl. 64/684) de çoğunluğun görüşünü destekler nitelikte bir uygulama rivayet edilmiştir. O, hırsızlık ithamıyla kendisine getirilen kişileri birkaç gün hapsetmiş, ardından yeterli delil olmadığı için sanıkları serbest bırakmıştır. Davacılar, sanıkların suçlarını itiraf ettirmek için baskı ve şiddet uygulanmadan serbest bırakılmasına karşı çıkararak Nu'mân b. Beşîr'e şikâyette bulduklarında Nu'mân; "Ne istiyorsunuz? İsterseniz onları dövüyeyim. Şayet mallarınız onlarda çıkarsa ne âlâ. Ancak mallarınız onlarda çıkmazsa size de onlara attırdığım dayağın aynısını attırırım." diyerek bunun Hz. Peygamber'in hükmü olduğunu açıklamıştır.⁵⁹ Bu rivayetler, meşru olan dövmenin hadler ve ta'zîr için olduğunu, bunun da ancak suçun ispatından sonra olacağını ortaya koymaktadır.⁶⁰ Mecelle de ikrârda

⁵³ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Haraç*, 272; İbn Saîd et-Tennûhî Saĥnûn, *Müdevvenetü'l-kübrâ li'l-İmâm Mâlik b. Enes*, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 6/293; Seraĥsî, *el-Mebsût*, 9/184-185, 24/70; Muvaffaquddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muĥammed İbn Kudâme, *el-Kâfi*, thk: Abdullâh b. Abdulmuĥsin et-Türkî (Riyad: Dârü Hicr, 1417/1997), 6/256-257; İbn Hâzm, *el-Muĥallâ*, 11/339-340; Aĥmed Fethî Behnesî, *el-Mes'ûliyyetü'l-cinâiyye fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, (Kâhire: Dârü's-Şurûĥ, 1409/1988), 258; Fetâva'l-hindiyeye, Tashih: Abdullatîf Ĥasan Abdurrahmân, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 2/191; Sabra, *Aĥkâmü'l-müttehem*, 105-106.

⁵⁴ en-Nahl 16/106.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ĥazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. Baskı (Beyrut: y.y., 1998), "Talâk" 16.

⁵⁶ Sabra, *Aĥkâmü'l-müttehem*, 111.

⁵⁷ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-Haraç*, 272; İbn Kudâme, *el-Muĥnî*, 12/360; 'Udeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, 2/311-312; Behnesî, *Nazariyyetü'l-isbât*, 171.

⁵⁸ Ebî Bekr Muhammed b. 'Abdullâh İbnü'l-'Arabî, *Aĥkâmü'l-Ĥur'ân*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Aĥâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/163; Sabra, *Aĥkâmü'l-müttehem*, 111.

⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 10.

⁶⁰ Behnesî, *Nazariyyetü'l-isbât*, 172; Sabra, *Aĥkâmü'l-müttehem*, 105-106.

rıza ve ihtiyârın şart olduğunu “İkrârda mukırrın rızâsı şarttır. Binâenaleyh cebr ve ikrâh ile vâkî olan ikrâr sahih olmaz.”⁶¹ şeklinde maddeleştirmiştir.

Sanığın hırsızlık, yol kesicilik, adam öldürme vb. suçlardan sabıkalı olması ve itham edilen suçu işlemiş olabileceğine dair kuvvetli karinelerin mevcudiyeti durumunda bazı fakihler, ikrah yoluyla itirafa zorlanmasını caiz kabul etmişlerdir.⁶² Nitekim hırsızlıkla tanınmış bir kimsenin yine aynı suçu işlediği yönünde güçlü karineler bulunmakla birlikte sanığın suçlamayı kabul etmediği durumlarda ikrarda bulunması için hapis ya da baskı araçlarının kullanılabilmesi ifade edilmektedir. Kaynaklarda Hasan b. Ziyâd’a (öl. 204/819) atfedilen bu görüş, sonraki dönem bazı Hanefî hukukçular tarafından da kabul görmüştür. Fetvanın bu yönde değişmesinin gerekçesi olarak ise dönemlerinde hırsızların baskı ve zorlama olmaksızın suçlarını kabul etmemeleri gösterilmektedir.⁶³

İbn Kayyim ise bazı Mâlikî ve Hanbelîlerin yanı sıra dönemin önde gelen fakihlerinden de bu görüşü benimseyenlerin olduğunu ifade etmektedir.⁶⁴ Bunlar görüşlerine delil olarak, verdikleri söze sadık kalmayıp ellerindeki malları gizleyen Hayberlilerin yaptıklarını ortaya çıkarmak için Hz. Peygamber tarafından görevlendirilen Zübeyr b. Avvâm’ın (öl. 36/656) görev esnasında Hayberlilere ve casus olduğu değerlendirilen kimselere Hz. Peygamber’in suçu itiraf ettirmek için baskı uyguladığı yönündeki rivayetleri kullanmışlardır.⁶⁵ Ayrıca bunlara göre bazı durumlarda sanığa uygulanan baskı ve şiddet, hakikate ulaştıran bir araç olması yönüyle maslahat olarak görülebilmektedir.⁶⁶ Ancak bu rivayetlerden biri, yapmış oldukları anlaşmaya sadık kalmayan düşmanlar; diğeri ise devletin güvenliğini tehdit eden casuslar hakkında olup suçu henüz sabit olmayan sanığın baskı ve şiddet yoluyla itirafa zorlanmasına delil teşkil edecek nitelikte olmadığı gerekçesiyle eleştiriye açıktır.⁶⁷ Sanığa baskı ve şiddet uygulamakla maslahat elde edilmesine gelince, Gazzâlî’ye göre bu tür maslahat

⁶¹ Mecelle md. 1575.

⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, 9/185; İbn Kayyim, *eş-Şurûk’l-hukmiyye*, 275; Sabra, *Ahkâmü’l-müttehem*, 107.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/185; Muḥammed Emîn İbn ‘Âbidîn, *Reddül-muhtâr ‘ale’d-dürri’l-muhtâr şerhu tenvîri’l-ebşâr*, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdülmevcûd- ‘Ali Muḥammed Muavviḍ (Riyâd: Dârü ‘Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 6/144; Bilmen, *Istilahatı Fıkhiyye Kamusu*, 3/279; ‘Udeh, *et-Teşri’u’l-cinâiyyi’l-İslâmî*, 2/312-313; Behnesî, *Nazariyyetü’l-İsbât*, 172-173.

⁶⁴ İbn Kayyim, *eş-Şurûk’l-hukmiyye*, 275-276; Ahmed Fethî Behnesî, *es-Siyâsetü’l-cinâiyye fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye* (Kâhire: Dârü’ş-Şurûk, 1409/1988), 231.

⁶⁵ İbn ‘Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/146-147; Behnesî, *Nazariyyetü’l-İsbât*, 172; ‘Umar es-Seyyid ‘Umar, *Hukûku’l-müttehem fi’ş-şer’ati’l-İslâmiyye dirâse fıkhiyye mukârane* (Mekke: Câmî’atü Ümmi’l-Kurâ, Külliyyetü’ş-Şer’i’a ve’d-Dirâsâtü’l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1408/1988), 195.

⁶⁶ Sabra, *Ahkâmü’l-müttehem*, 109.

⁶⁷ Tâhâ C. ‘Alvânî, “İslâm’da Sanık Hakları (II)”, çev. F. Mehveş Kayani, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Yaz 1415/1995), 87.

itibar edilecek bir maslahat değildir. Zira bu maslahata karşı gelen başka bir maslahat vardır ki o da sanığın maslahatıdır. Sanığın suçlu olma ihtimali olduğu gibi suçsuz olma ihtimali de vardır. Suçsuz baskı ve şiddet uygulamaktansa, suçlunun şiddet görmemesi tercih edilir. Gazzâlî, hırsızlık gibi bir ithamla getirilen sanığa baskı ve şiddet uygulanmamasının çalınan malların geri alınmasını zorlaştıracak bir kapı aralamak olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre maslahat elde etmek gayesiyle buna cevaz verildiğinde henüz suçu sabit olmamış kimselere işkence yapılmasının önü açılacaktır.⁶⁸ Diğer taraftan suç objektif delillerle ispat edilmedikçe, devlet başkanı da olsa, şüphe sebebiyle kimsenin cezalandırma yetkisi olmadığını ifade eden rivayetler bulunmaktadır. İbn Abbas'tan yapılan rivayete göre Hz. Peygamber “Şayet bir kimseyi delilsiz olarak recmedecek olsaydım falanca kadını recmederdim. Zira sözleri, dış görünüşü ve yanına girip-çıkan kimseler, hakkındaki şüpheyi teyit etmektedir.”⁶⁹ buyurmuştur. Bu karinelere ve oluşan şüpheye rağmen Hz. Peygamber, bu kadını ne sorguya çekmiş ne de itiraf elde etmek için ona baskı uygulamıştır.

Baskı ve şiddet neticesinde elde edilen ikrarla/itirafla suçun sabit olacağını ifade edenlerin bu yaklaşımlarının daha çok kul haklarını ihlal eden cinayet ve kazf/iffete iftira gibi suçlarla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Zira İslâm hukuku, zina gibi birtakım suçların ifşa edilmesinden ziyade gizlenmesini istemektedir.⁷⁰ Zinanın ispatı için en az dört şahidin gerekli görülmesi,⁷¹ aksi halde bunun kazf/iffete iftira kapsamında değerlendirilip müeyyideye tabi tutulacağını beyan edilmesi,⁷² özellikle Allah hakkını ihlal eden suçlarda hâkimin ikrardan dönmesi için kişiye telkinde bulunmasının gerekli görülmesi⁷³ hep bu anlayışın bir neticesidir. Diğer taraftan Ebû Hanife, Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Leylâ gibi fakihler, sanığın zina suçunu itiraf etmesini yeterli saymayıp bunun hâkim karşısında da dört defa ikrar edilmesini gerekli görmüşlerdir.⁷⁴ Hatta Hanefîler, bu ikrarın dört farklı mecliste yapılmasını şart koşturmuştur.⁷⁵ İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve İbn Hazm ise zina suçunun ikrarla/itirafla sabit

⁶⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Ğazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: y.y. 1413/1993), 2/490-491.

⁶⁹ Müslim, “Li'ân”, 12; İbn Mâce, “Hudûd”, 11 (No. 2559).

⁷⁰ Mevşilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr* 2/150; el-Ĥarîrî, *el-Ĥavâ'id ve'davâbitu'l-fıkhîyye*, 97.

⁷¹ en-Nisâ 4/15.

⁷² en-Nûr 24/4.

⁷³ Behnesî, *Nazariyyetü'l-isbât*, 167.

⁷⁴ Ebi'l-Ĥasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Ĥudûrî, *Muhtaşaru'l-Ĥudûrî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 195; Seraĥsî, *el-Mebsût*, 9/91; Ğâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'i*, 7/50; İbn Ğudâme, *el-Muĝnî*, 12/354-355;

⁷⁵ Seraĥsî, *el-Mebsût*, 9/91; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd Mevşilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-muhtâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 4/86-87.

olması için sanığın hâkim karşısında suçunu bir defa ikrar etmesini ve cezalandırılıncaya kadar bu ikrarından dönmemesini yeterli görmüşlerdir.⁷⁶ Sanığın ikrardan dönmesi durumunda ise cumhura göre had cezası düşer.⁷⁷

Hadlerin şüphe ile düşürülmesi noktasında en geniş davrananların Hanefiler olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre itiraf neticesinde zina haddi uygulanacak kişi, muhakmeden önce ya da muhakeme esnasında ikrarından dönebileceği gibi ceza infaz edilmeye başlandıktan sonra da dönebilir. Bu durumda infazın durdurulması gerekecektir.⁷⁸ Buna mukabil Sa'îd b. Cübeyr (öl. 94/713?), Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Osmân el-Bettî (öl. 143/760?), İbn Ebî Leylâ (öl. 148/765) ve Ebû Sevr (öl. 240/854) gibi fakihlerin yanı sıra Zâhirîler, hadler konusunda sanığın ikrarından dönmesine itibar edilmeyeceğini ifade ederek suçun sabit olması durumunda cezanın tatbik edilmesini gerekli görmüşlerdir.⁷⁹ İbn Hazzam, ikrardan dönmenin zina haddini düşüreceği yönündeki görüşün delilden yoksun olduğunu iddia etmektedir. Ona göre kişinin ikrar ettiği diğer haklardan dönmesine itibar edilmediği gibi zina ikrarından dönmesine de itibar edilmemelidir. Mâiz hadisi olarak bilinen rivayetten hareketle ikrardan dönmenin cezayı düşüreceği sonucuna ulaşmak mümkün değildir. Hz. Peygamber'in had infaz edildikten sonra "Keşke onu serbest bıraksaydınız ve bana getirseydiniz"⁸⁰ şeklindeki ifadesi, ikrardan dönmeye zina haddinin düşmesinden ziyade sanığın suçu işlediğinden emin olmak maksadıyla söylenmiştir.⁸¹

Bu noktada oluşan bir diğer görüş ise kararın hâkimin takdirine bırakılması gerektiği yönündedir. Buna göre hâkim, sanığın suçlu olduğuna kanaat getirmekle birlikte suçu ispat eden şahitlik vb. delile sahip değilse baskı ve şiddet yoluyla sanığı itirafa zorlayabilir.⁸² Sanığın

⁷⁶ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif'at Fevzî 'Abdümüttalib, (b.y.: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001), 78/285; İbnü'l-Kâş, *Edebü'l-Kâdî*, 485; Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed İbn Rüşd el-Ḥafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 806; İbn Hazzam, *el-Muḥallâ*, 11/176-177.

⁷⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 8/136; Kudûrî, *Muḥtaşaru'l-Kudûrî*, 196; Ebî'l-Ḥasen 'Ali b. Muhammed b. Ḥabîb el-Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-Kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. 'Ali Muhammed Muavviḍ-'Adil 'Aḥmed 'Abdülmecûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1994), 13/212; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 12/360; İbn Rüşd el-Ḥafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 806; İbn Ferhûn, *Ṭabşiratü'l-hükkâm*, 2/57; Zuḥaylî, *Vesâilü'l-isbât*, 761; Bek-İbrâhîm, *Ṭuruḡu'l-isbâti's-şer'iyye*, 501; el-Ḥarîrî, *el-Kavâ'id ve'davâbitü'l-fıkhiyye*, 100.

⁷⁸ İmâm Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Ḥabîb b. Şa'd el-Kûfî, *İḥtilâfu Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Mısır: Matba'atü'l-Vefâ, 1357), 156-157; Seraḥsî, *el-Mebsût*, 9/94; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'i*, 7/232-233; Mevşilî, *el-İḥtiyâr li ta'lîli'l-muḥtâr* 4/87-88.

⁷⁹ Seraḥsî, *el-Mebsût*, 9/94; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 12/361; İbn Rüşd el-Ḥafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 806; el-Ḥarîrî, *el-Kavâ'id ve'davâbitü'l-fıkhiyye*, 101.

⁸⁰ Tirmizî, "Hudûd", 5.

⁸¹ Değerlendirme için bk. Recep Çetintaş, *İslâm Hukukunda İkrardan Dönmenin Yargısal Sonuçları* (İstanbul: Asalet Yayınları, 2020), 144-148.

⁸² Sabra, *Aḥkâmü'l-müttehem*, 110.

daha önceden sabıkasının olması ya da itham edilen suççu işleyen kişilerle birlikte görülmesi, sanığa baskı uygulanmasını caiz kılan sebepler olarak görülmüştür.⁸³

2.3. Baskı ve Şiddet Sonucu Elde Edilen Maddi Deliller

İslâm muhâkeme hukukunda kavram olarak maddi delilin pek fazla kullanıldığı söylenemez. Ancak bu durum klasik dönemde maddi delilin bilinmediği anlamına gelmez. Henüz evlenmemiş ya da boşanmasının üzerinden oldukça fazla zaman geçmiş bir kadının hamile olduğunun ortaya çıkması zina suçunun ispatında; çalınan malın sanığın yanında ya da evinde bulunması hırsızlık suçunun ispatında; cinayet silahı ise kısas davalarında maddi delil olarak kullanılmaya müsaittir.⁸⁴ Hamilelikte olduğu gibi bu delillerden bazıları kendiliğinden ortaya çıkarken bazıları da yetkililerin araştırma ve soruşturması neticesinde elde edilebilecek türdendir. İslâm hukukçuları bu süreçte delilin niteliğinin yanında delilin elde ediliş şekli üzerinde de durmuşlardır.

Fakihlerin genel kanaati, sanığa suçunu itiraf ettirmek için baskı ve şiddet uygulanamayacağı yönündedir. Bununla birlikte özellikle hırsızlık suçlarında çalınan malın yerini ve varsa suç ortaklarını öğrenmek maksadıyla baskı yapılabileceğini kabul eden fakihler bulunmaktadır. Baskı ve şiddet sonucu sanık, suçunu itiraf edip çaldığı malı ortaya çıkarırsa suçun aslî cezası uygulanacaktır. Ancak bu ceza baskıyla elde edilen itirafa dayanmayıp hırsızlığı ortaya koyan maddi delile dayanmaktadır.⁸⁵ Osmanlı kanunnamelerinde de benzer anlayışa rastlamak mümkündür:

“Ve hırsuz tâifesi işkencede ikrâr etse ikrarından gayrı alâim dahi delâlet ederse, ol ikrâr muteber ola. Hırsuzluğu zâhir olan kimesne âhar kimesne içün şerîkimdir dese, eğer ol kimesne müttehem ve levend ise işkence edeler. Müttehem değil ise, mücerred hırsuz kavliyle işkence etmeyeler.”⁸⁶

“Ve bir kimesnenin elinde veya evinde uğurluk nesne bulunsa, satun aldı ise satanı bulduralar ve bulmazsa, müttehem ise işkence edeler; meğer ki bulıcak kadiya götürüb teslim edeler veyahut yabanda bulduğun isbat ede. Ammâ işkencede ihtiyât edeler ki, kabl'es-sübût telef-i nefis olmaya. Ve eğer işkencede ölürse da'vası sorulmaya.”⁸⁷

⁸³ Fetâva'l-hindiyye, 2/191-192; Behnesî, *Nazariyyetü'l-isbât*, 173.

⁸⁴ Pekdemir, *Adli Tıp ve Maddi Delil*, 173-177.

⁸⁵ İbn Kayyim, *eş-Turuku'l-hukmiyye*, 17-18, 287; İbn Hâzım, *el-Muḥallâ*, 11/142; İbn 'Âbidîn, *Reddül-muḥtâr*, 6/146; Sabra, *Aḥkâmü'l-müttehem*, 116.

⁸⁶ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1994), 7/357.

⁸⁷ Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1990), 2/43.

“...Şer’ ile sâbit olmayub bir kimesneye töhmet etseler, tehdidât ile hırsuzı bulduralar...”⁸⁸

Kanunnamelerden anlaşıldığı üzere, özellikle sanığın suçlu olabileceğine işaret eden kuvvetli harici delillerin varlığı ya da sanığın daha önceden hırsızlıkla tanınmış biri (sabıkalı) olması, itirafa zorlamak için geçerli sebep olarak görülmüştür. Ancak sanığa aslı cezanın verilebilmesi için baskı ve işkence neticesinde elde edilen mücerret itiraf yeterli olmayıp bunun maddi delillerle de desteklenmesi gerekmektedir. Bazı fakihlerin ve Osmanlı kanunnamelerinin açmış olduğu bu aralık, sonraki dönemlerde genişlemiş ve kimi zaman ilgili konuda sabıkası olmayan kişiler de haksız yere baskı ve işkenceye maruz kalmışlardır.⁸⁹ Bunun farkına varan Osmanlı’da, özellikle 19. yüzyıldan itibaren, bir zihniyet değişimi olduğu gözlemlenmektedir. Çeşitli belgelerde işkenceye müsamaha edilmeyeceği açıkça ifade edilmiş, baskı ve işkence sonucu elde edilmiş itiraflar mahkeme tarafından geçersiz sayılarak suçun tespitinin ve suçluların cezalandırılmasının yasal bir zemine oturtulması anlayışı benimsenmiştir.⁹⁰ Nitekim Mecelle’de cebr ve ikrah sonucu elde edilen ikrar geçersiz sayılmıştır. Ali Haydar Efendi ise maddeyi açıklama babında örnek olarak hırsızlıkla itham edilen bir kimsenin cebr ve ikrah neticesinde itirafta bulunmasının muteber olmadığını zikretmiştir.⁹¹

Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu’nda yasak sorgu yöntemleri “İfade verenin ve sanığın beyanı özgür iradesine dayanmalıdır. Bunu engelleyici nitelikte kötü davranma, işkence, zorla ilaç verme, yorma, aldatma, bedensel cebir ve şiddette bulunma, bazı araçlar uygulama gibi iradeyi bozan bedeni veya ruhi müdahaleler yapılamaz. Kanuna aykırı bir menfaat vaat edilemez. Yukarıdaki fıkralarda belirtilen yasak yöntemlerle elde edilen ifadeler rıza olsa dahi delil olarak değerlendirilemez.”⁹² şeklinde belirlenmiştir. Öğretide yasak sorgu yöntemlerinin burada ifade edilenlerle sınırlı olmadığı, aksine bunların örnek kabilinden olduğu ve sanığın iradesini özgürce kullanmasına engel olan her türlü fiilin bu yasak kapsamına gireceği kabul edilmektedir.⁹³

⁸⁸ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, 2/44.

⁸⁹ Akman, *Ceza Yargılaması*, 83-84.

⁹⁰ Hasan Şen, “Osmanlı’da Hapishane Mefhumu”, *Osmanlı’da Asayiş, Suç ve Ceza*, ed. Noémi Levy-Alexandre Toumarkine (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ts), 206-207.

⁹¹ Ali Haydar, *Dürerü’l-ḥükkâm şerḥu mecelleti’l-aḥkâm*, (Beyrut: Dârü ‘Alemlî’l-Kütüb, 1423/2003), 4/92.

⁹² Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu, *Resmî Gazete* 1172 (20/4/1929) Kanun No. 1412, md. 135/a

⁹³ Şenol, *Ceza Muhakemesi Hukukunda Hukuka Aykırı Delillerin Değerlendirilmesi Yasağı*, 226, 288-289.

Sonuç

Muhakeme hukukunda itirafın ispat vasıtaları arasında özel bir yeri vardır. Bu sebeple suçlu olduğu bilinen ya da suçlu olduğu yönünde kuvvetli şüpheler bulunan kişi ya da kişilerin ilk dönemlerden itibaren çeşitli şekillerde sorguya çekildikleri bilinmektedir. Sorgunun temel amacı, sanığa suçunu itiraf ettirmek ve suçla ilgili delilleri ortaya çıkarmaktır. Bunun için farklı sorgulama teknikleri kullanılmaktadır. İdeal olan, sorgulama sırasında sanığa baskı ve şiddet uygulanmamasıdır. İnsanlara haksız yere eziyet edilmesini yasaklayan ayetlerin yanında İslâm'ın insana vermiş olduğu değer bunu gerektirmektedir. Fakihler, toplumda iyi haliyle bilinen ve kendisine itham edilen suçu işleme ihtimali düşük olan sanıklara sorgulama sırasında baskı yapılmasına ve bunlar hakkında hapis vb. tedbirler uygulanmasına cevaz vermemişlerdir. İtham edildiği suçu işleme ihtimali bulunan ya da hakkında yeterli bilgi sahibi olunmayan sanıklara gelince fakihlerin çoğunluğu, bunların ihtiyaten belli bir süre hapsedilmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir. Fakihlerin bu yaklaşımının isabetli olduğu ortadadır. Sanığın hapsedilmesi her ne kadar onu delilsiz olarak özgürlüğünden alıkoymak gibi görünse de “Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâss ihtiyâr olunur” ilkesi bazı durumlarda bunu gerekli kılmaktadır.

İtiraf elde etmek için sanığa baskı ve şiddet uygulanması noktasında ise farklı görüşler olduğu görülmektedir. Genel olarak fakihler, itiraf elde etmek maksadıyla sanığa baskı ve şiddet uygulanmasına cevaz vermemişlerdir. Ancak bazı fakihler, daha önceden çeşitli suçlara karışmış, toplum nazarında kötü şöhrete sahip ve isnat edilen suçu işlemiş olduklarına dair kuvvetli karine bulunan kimselerin baskı ve şiddet yoluyla itirafa zorlanmalarını caiz görmüşlerdir. Bu kanaatte olanların temel gerekçeleri, sanıkların baskı ve şiddet olmaksızın suçu kabullenmemeleridir. Fakihlerin bu anlayışlarının, kendi dönemlerinde geçerli olan ispat yöntemleri dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Zira İslâm hukuku, haksız olarak bir insana eziyet edilmesine rıza göstermez. Muhtemelen bazı fakihlerin bu yönde bir kanaate sahip olmaları, özellikle kişi haklarına yönelik saldırılarda mağdurun hakkını koruma gayesine matuftur. Ancak bir tarafın hakkını koruma gayesi, diğer tarafa zulmedilmesini meşru kılmaz. Sanığın daha önce sabıkasının olması ya da suçlu kişiliği ile ön plana çıkması, isnat edilen suçu mutlak surette işlemiş olduğuna delalet etmez. Ayrıca modern muhakeme hukukunda suçludan delile ulaşma anlayışı, yerini büyük oranda delilden suçluya ulaşma anlayışına bırakmıştır. Bu sebeple baskı ve şiddet yoluyla sanığı itirafa zorlama yerine

adli tıp ve maddi delillere dayalı objektif ispat vasıtalarından istifadeyle dava hükme bağlanabiliyorsa öncelikle bu tercih edilmelidir. Suç ispat edilemiyorsa Hz. Peygamber'in hâkimin affetmede hata etmesinin cezalandırmada hata etmesinden evlâ olduğunu ifade eden sözlerinin gereği olarak sanık serbest bırakılmalıdır.

Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî, 'Alâuddîn b. Aḥmed. *Keşfü'l-esrâr 'an uşûli Faḥri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*. 9 Cilt. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1990-1996.
- Akman, Mehmet. *Osmanlı Devleti'nde Ceza Yargılaması*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2004.
- Alacakaptan, Uğur. *Suçun Unsurları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1975.
- Ali Ḥaydar. *Dürerü'l-ḥükkâm şerḥu mecelleti'l-aḥkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003.
- Alvânî, Tâhâ C. "İslâm'da Sanık Hakları (I)". çev. F. Mehveş Kayani. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/1 (Bahar 1415/1995), 85-100.
- Alvânî, Tâhâ C. "İslâm'da Sanık Hakları (II)". çev. F. Mehveş Kayani. *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (Yaz 1416/1995), 81-94.
- Aslan, Nasî. "Kur'ân ve Sünnete Göre Sanık ve Mahkûm Hakları". *Kur'ân ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*. ed. Muhsin Demirci. 531-565. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Atar, Fahrettin. *İslâm Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Avvâ, Muḥammed Selîm. *fi Uşûli'n-nizâmi'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. Kâhire: Nahdatü Mısır, 2006.
- Bardakoğlu, Ali. "İsbat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 492-495. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bayındır, Abdulaziz. *İslâm Muhâkeme Hukûku*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1437/2015.
- Behnesî, Aḥmed Fethî. *Nazariyyetü'l-İsbât fi'l-fıkhî'l-cinâiyyi'l-İslâmî*. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 5. Basım, 1410/1989.
- Behnesî, Aḥmed Fethî. *el-Mes'ûliyyetü'l-cinâiyye fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 4. Basım, 1409/1988.
- Behnesî, Aḥmed Fethî. *es-Siyâsetü'l-cinâiyye fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Kâhire: Dârü's-Şurûk, 2. Basım, 1409/1988.
- Bek, Aḥmed İbrâhîm- İbrâhîm, Vâşil 'Alâuddîn Aḥmed. *Ṭuruḳu'l-İsbâtî's-şer'iyye*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 4. Basım, 2003.
- Beroje, Sahip. *Ceza Muhâkemesi Hukuku Açısından İslâm İspat Hukuku*. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Beyḥakî, Ebî Bekr Aḥmed b. Ḥuseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muḥammed Abdülkâdir Aṭâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuki İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Buḥârî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi 'u's-şahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu. *Resmî Gazete* 1172 (20/4/1929) Kanun No. 1412.
- Çetintaş, Recep. *İslâm Hukukunda İkrardan Dönmenin Yargısal Sonuçları*. İstanbul: Asalet Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Dağcı, Şamil. "İşkence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/429-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Deynekli, Adnan. "İkrarda Manevi Unsur". *TBB Dergisi* 64 (2006), 321-336.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbü's-sünen*. 4 Cilt. thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2004.
- Ebû Ğudde, Ğasen. *Aĥkâmü's-sicn ve mu'âmeletü's-sücenâ fi'l-İslâm*. Kuveyt: Mektebetü'l-Menâr, 1987/1407.
- Ebû Yusuf, İmâm. *Kitabu'l-Haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2. Basım, 1973.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Ğabîb b. Şa'd el-Kûfî, *İhtilâfu Ebî Ğanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. Mısır: Matba'atü'l-Vefâ, 1357/1938.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-Cerîme ve'l-ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî, (el-'Ukûbe)*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Erturhan, Sabri. "Kişisel Boyutlu Suçların Gizlenmesinin İslâm Ceza Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 259-291.
- Fetâva'l-Hindiyye. Tashih: Abdullatîf Ğasan Abdurrahmân. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Ğazzâlî, Ebû Ğâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. thk. Hamza b. Züheyr Ğâfîz. 4 Cilt. Medine: y.y. 1413/1993.
- Ğarîrî, İbrâhîm Muhammed. *el-Ğavâ'id ve'davâbiţu'l-fıkhiyye li nizâmi'l-ġadâ fi'l-İslâm*. Umman: Dârü 'Umâr, 1420/1999.
- Heyet. "İ'tidâ". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 2/202-203. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Heyet. "Ğabs". *el-Mevsû'atü'l-fıkhiyye*. 16/282-330. Kuveyt: Vizâratü'l-evkâf ve's-şüûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1409/1989.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muĥtâr 'ale'd-dürri'l-muĥtâr şerĥu tenvîri'l-ebşâr*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmecûd-'Ali Muhammed Muavviđ. 10 Cilt. Riyâd: Dârü 'Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbnü'l-'Arabî, Ebî Bekr Muhammed b. 'Abdullâh. *Aĥkâmü'l-Ğur'ân*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbn Ferĥûn, Burĥânüddîn Ebi'l-Vefâ İbrâhîm b. Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed. *Tabşiratü'l-ĥükkâm fi uşûli'l-aġdiye ve menâĥici'l-Aĥkâm*. 2 Cilt. Riyad: Dârü 'Aleml-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Ğazm, Ebî Muhammed Ali b. Aĥmed b. Sa'îd. *el-Muĥallâ*. thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşki. 11 Cilt. Mısır: Matba'atü'n-Nahġa, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ğazvîni. *es-Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1998.
- İbnü'l-Ğâş, Ebü'l-'Abbâs Aĥmed b. Ebî Aĥmed eţ-Ĥaberî. *Edebü'l-Ğâğî*. thk. Ğuseyn Ğalef el-Cebûrî. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-ĥadîġ, 1409/1989.
- İbn Ğayyim el-Cevziyye, İmâm Ebî 'Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *eţ-Ĥuruġu'l-ĥukmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Nâyif b. Aĥmed el-Ğamed. Mekke: Dârü 'Aleml-Fevâid, 1428/2007.
- İbn Ğudâme, Muvaffaġuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muġnî*. thk. Abdullâh b. Abdulmuĥsin et-Türkî. 15 Cilt. Riyâd: Dârü 'Aleml-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Ğudâme, Muvaffaġuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Ğâfi*. thk. Abdullâh b. Abdulmuĥsin et-Türkî. 6 Cilt. Riyad: Dârü Hicr, 1417/1997.
- İbn Rüşd el-Ğafîd, Muhammed b. Aĥmed b. Muhammed b. Aĥmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muġteşid*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 5. Basım, 1434/2013.
- İbn Teymiyye, Şeyĥü'l-İslâm Takiyyüddîn Aĥmed b. 'Abdi'l-Ğalîm. *es-Siyâsetü's-şer'iyye*. Riyad: Vizâratü's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1419/1999.

- Kađî ‘Abdolvahhâb, Ebû Muhammed ‘Abdolvahhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî. *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. thk. Muhammed Sâlis Sa'îd el-Ġânî. Riyad: Mektebetü Nezâr Muşafâ el-Bâz, ts.
- Ķaradâĝî, ‘Arif ‘Ali ‘Arif el-. *Mesâilü fikhiyye mu'âşıra*. Malezya: IIUM Press-International Islamic University Malaysia, 1432/2011.
- Ķasânî, İmâm ‘Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Kitâbü bedâi' u's- sanâi' i fi tertîbî'ş-şerâi' i*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 2. Basım, 1394/1974.
- Koca, Ferhat. "İtiraf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/461-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukuk Doktrininde Yargı Hataları*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2004.
- Ķudûrî, Ebî'l-Ħasan Aĥmed b. Muhammed b. Aĥmed b. Ca'fer. *Muhtaşaru'l-Ķudûrî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mâverdî, Ebî'l-Ħasen ‘Ali b. Muhammed b. Ħabîb. *el-Aĥkâmü's-sultânîyye ve'l-velâyâtî'd-dîniyye*. thk. Ķâđî Nebîl ‘Abdurrahmân Ħayyâvî. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, ts.
- Mâverdî, Ebî'l-Ħasen ‘Ali b. Muhammed b. Ħabîb. *el-Ħâvi'l-Kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. ‘Ali Muhammed Muavviđ-'Adil ‘Aĥmed ‘Abdülmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mevşilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Basım, 1434/2013.
- Molla Ħüsrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Düreru'l-ĥükkâm fi şerĥi ĝureri'l-aĥkâm*. Karaçi, Mîr Muhammed Kütübĥânesi, ts.
- Özkül, Fatih, "Ceza Yargılamasında Hukuka Aykırı Şekilde Elde Edilen Delillerin Değerlendirilmesi Sorunu". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 9 (Haziran 2017), 397-425.
- Pekdemir, Şevket. *İslam Ceza Hukukuna Göre Adli Tıp ve Maddi Delil*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2018.
- Sabra, Nezâr Racâ Sabtî. *Aĥkâmü'l-müttehem fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Nablus: Câmî'atü'n-Necâhî'l-Vaţaniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-'Ulyâ, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şadrü'ş-Şehîd, Hüsâmüddîn Ömer b. ‘Abdilazîz b. Mâze el-Buĥârî. *Şerĥu Edebi'l-Ķâđî li'l-Ħaşşâf*. thk. Yahyâ Hilâl es-Serĥân. 4 Cilt. Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1397/1977.
- Saĥnûn, İbn Saîd et-Tennûĥî. *Müdevenetü'l-kübrâ li'l-İmâm Mâlik b. Enes*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Seraĥsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Mârife, 1989.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî ‘Abdülmuttâlib. 11 Cilt. b.y.: Dârü'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şen, Hasan. "Osmanlı'da Hapishane Mefhumu". *Osmanlı'da Asayiş, Suç ve Ceza*. ed. Noémi Levy-Alexandre Toumarkine. 200-211. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ts.
- Şenol, Cem. *Ceza Muhakemesi Hukukunda Hukuka Aykırı Delillerin Değerlendirilmesi Yasağı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Tirmizî, Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ b. Sevre. *el-Câmi' u's- şaĥîĥ*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ķarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1998.
- ‘Udeh, ‘Abdülkâdir. *et-Teşrî' u'l-cinâiyyi'l-İslâmî muĥâranen bi'l-kânûni'l-vağ'iyyi*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kâtibi'l-'Arabî, ts.
- ‘Umar, es-Seyyid ‘Umar. *Hukûku'l-müttehem fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye dirâse fikhiyye muĥârane*. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Ķurâ, Külliyyetü'ş-Şerî'a ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1408/1988.
- Uyanık, Memet Zeki. *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

- Yıldız, Kemal. *İslâm Yargılama Hukukunda Şahitlik*. İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2005.
- Yıldız, Kemal. "Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 305-312.
- Zâhim, Muhammed b. 'Abdullâh. *Âsâru tatbîki's-Şerî'ati'l-İslâmiyye fî men 'i'l-cerîme*. Kahire: Dârü'l-Menâr, 2. Basım, 1412/1992.
- Zehrânî, Sa'îd b. Dervîş. *Ṭarâîku'l-hukm fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Cidde: Mektebetü's-Şahâbe, 1414/1994.
- Zeydân, 'Abdülkerîm. *Nizâmü'l-kadâ fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1409/1989.
- Zuḥaylî, Vehbe. *Vesâilü'l-isbât fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye fi'l-muâmelâti'l-medeniyye ve'l-aḥvâli's-şahşiyye*. 2 Cilt. Şam-Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1402/1982.
- 1982 Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. *Resmî Gazete* (2709. 17863) (9 Kasım 1982). Erişim 10 Eylül 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>

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 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. 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 Alfabeti 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.

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 ulusal ve uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir hafta 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 gönderilmemiş veya kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek ve tam metinleri yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir. Bir sayıda aynı yazara ait tam metinleri yayımlanmamış olmak ve bu durum açıkça belirtmek şartıyla en fazla iki çalışma (farklı yayın türlerinden olmak kaydıyla) yayımlanabilmektedir. Derginin ardışık sayılarında aynı yazara ait makalelerin yayımlanmaması esastır.

Sayfa Düzeni – Yazı dosyasına sayfa numarası eklenmemeli, üst bilgi ve alt bilgi konulmamalı, gönderilen metinler dergi internet sitesinde yer alan makale şablonuna uyarlanmalıdır. Aşağıda belirtilen biçimsel özelliklere göre düzenlenen makaleler 9000 kelimeyi 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