



# AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

ISSN : 2667 - 7326  
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: 18

Haziran / June 2022

*Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal*

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 18

30 Haziran / June 2022

**Previous Title**

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

**Dergi Eski Adı**

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

<b>Kapsam:</b>	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	<b>Scope:</b>	Religious Studies Islamic Studies
<b>Periyot:</b>	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	<b>Period:</b>	Biannually (30 June & 30 December)
<b>Basım Yeri:</b>	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	<b>Place of Publication:</b>	Rectorate Printing House, Amasya, Turkey
<b>Basım Tarihi:</b>	30 Haziran 2022	<b>Publication Date:</b>	June 30, 2022
<b>Yayın Dili:</b>	Türkçe & İngilizce	<b>L. Publication:</b>	Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.  
Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amaillad>

**YAYINCI / PUBLISHER**

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye  
Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

## SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology  
**Prof. Dr. Halil APAYDIN**, halil.apaydin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

**Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN**, abdulcadir.tekin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

**Doç. Dr. Adem GÜNEŞ**, adem.gunes@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

**Arş. Gör. Zehra DEMİR**, zehrademir5216@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Kadir TOY**, kadir.toy@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Şeyhmus AKSAK**, seyhmus.aksak@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ**, muhammed.surucu@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ**, elif.donmezguc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Öğr. Gör. Ahmet BİLEN**, ahmet.bilen@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

**Arş. Gör. Merve SUSUZ**, merve.susuz@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS**, mustafa.edis@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

**Dr. Galip GÜLER**, galip.guler@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Öğr. Gör. Saim İNCEL**, saim.incel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## **TÜRKÇE DİL EDITÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITORS**

**Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM**, aiserecep@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK**, abduhacolak@hitit.edu.tr  
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey

**Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT**, aykit@yahoo.com  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

**Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN**, ibrahimisitan@hotmail.com  
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

**Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU**, shukrankaya@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL**, orhan.ozel@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Hasan YERKAZAN**, hasanyerkazan@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Murat POLAT**, m.polat05@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ**, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Doç. Dr. Davut AĞBAL**, davutagbal@hotmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

**Dr. Hatice ÇUBUKÇU**, haticecubukcu@odu.edu.tr  
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu, Turkey

**Dr. İlyas UÇAR**, ilyasucar@gmail.com  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

## **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Ali AKPINAR**, lakpinar1@gmail.com  
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya, Turkey

**Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU**, easikkutlu@hotmail.com  
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey

**Prof. Dr. Recai DOĞAN**, rdogan@divinity.ankara.edu.tr



Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey  
**Prof. Dr. Hüseyin AYDIN**, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr  
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey  
**Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT**, hibulut@gmail.com  
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey  
**Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE**, kadirozokose60@hotmail.com  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet ÖGKE**, ahmetogke@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey  
**Prof. Dr. Celal TÜRER**, cturer@ankara.edu.tr  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN**, akcihan@erciyes.edu.tr  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet KAYACIK**, suhayra38@gmail.com  
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey  
**Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR**, akabahadir@gmail.com  
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,  
Konya, Turkey  
**Prof. Dr. Mevlüt KAYA**, mkaya@omu.edu.tr  
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey  
**Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER**, msrecber@hotmail.com  
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey  
**Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU**, tufekcioglu@gmail.com  
Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Turkey  
**Prof. Dr. Fuat AYDIN**, faydin@sakarya.edu.tr  
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey  
**Prof. Dr. Metin BOZKUŞ**, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey  
**Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ**, fciftci@ksu.edu.tr  
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,  
Kahramanmaraş, Turkey  
**Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ**, bkemikli@gmail.com  
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey  
**Prof. Dr. Halil APAYDIN**, halil.apaydin@amasya.edu.tr  
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey  
**Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ**, ahturabi@yahoo.com  
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Vecdi BİLGİN**, vbilgin@hotmail.com  
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi,  **ULAKBİM**,  **EBSCO HOST**,  **INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL**,  
 **ISAM**,  **SÖBIAD**,

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus,  
J- GATE ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



*Amasya İlahiyat Dergisi*  
Sayı: 18 (30 Haziran 2022)

*Amasya Theology Journal*  
Issue: 18 (June 30, 2022)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

---

#### **Murat BIYIKLI**

Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık  
Kıyafet Kültürü (750-850) 9-47  
*Dress Culture as an Indicator of Social Life in the 'Abbāsids Period (750-  
850)*

---

#### **Süleyman CAN & Recep KIRCI**

Arap Şiirinde Tasvir (Halil Merdem Bek Örneği) 49-77  
*Depiction in Arabic Poetry (The Example of Halil Merdem Bek)*

---

#### **Duygu KAYALIK ŞAHİN**

*Gencü'l-Esrâr* İsimli Manzum Nasihatnamede Cehennem Tasvirleri 79-112  
*The Depictions of Hell in The Poetic Naşihat-nâma Named Genc al-Esrâr*

---

#### **Ekrem BAYAT**

Sekülerizm Tehdidi Altında Müslüman Toplumun Yıpranan  
Değerleri ve Kur'an 113-145

*The Worn Values of Muslim Society under the Threat of Secularism and  
the Qur'an*

---

---

**Nevzat AYDIN**

Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin "Ahvâlu'r-Ricâl" Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri

147-181

*The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Ahvalu'r-Rijal"*

---

**Osman BOSTAN**

Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî

183-218

*An Ottoman Qiraah Scholar: Ahmad ar-Rushdî*

---

**Fatih Muhammet YÜKSEL**

Uydurma Hadisler ve Mitolojik Anlatılar -Mukayeseli Bir Yaklaşım-

219-253

*Fabricated Hadiths and Mythological Narratives -A Comparative Approach-*

---

**Nihat YALÇIN & Uğur GÜLBİL**

Ahzâb Sûresi Örneğinde İcâz-ı Hazif Olgusu

255-292

*The Phenomenon of Ellipsis in the Sample of Surah Ahzâb*

---

**Fatma HAZAR**

Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makâsıdu'ş-Şerîa Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zarûriyyât Kapsamına Alınması Hakkında)

293-323

*On the Possibility of a New Classification of Maqâsid al-Sharîa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dârüriyyât)*

---

**Zafer AKYÜZ**

Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu

325-357

*Tadmîn Style In Bayân and Badi*

---

---

**İhsan TİMÜR**

Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye'nin Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye Nispeti  
Meselesi

359-394

*The Problem of Belonging Sharh al-Aqidah al-Tahawiyya to Akmal al-Din  
al-Babarti*

---

**Yunus ERASLAN**

Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri

395-428

*Theological Views of Bedreddin Aynî as a Hanafî Muhaddith*

---

**Nuh YILMAZ**

Caynizm'de Manastır Hayatının Tartışmalı Öznesi Kadın ve  
Kurtuluş/Mokşa

429-461

*Woman as the Controversial Subject of Monastic Life in Jainism and  
Salvation/Moksha*

---

**Gülnur KÜLÜNKOĞLU**

Modernleşme Döneminde eş-Şâtibî'nin Ön Plana Çıkmasına Dair  
Bazı Tespitler

463-499

*Some Findings Regarding the Prominence of al-Shatibi in the Period of  
Modernization*

---

**Muhammed ELNECER & Mustafa AKSOY**

Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet  
Özeline)

501-533

*The Effect of Context and Rhetorical Manners on Interpretation of Âyahs  
(Based on The Sûra Âl-i İmrân, Âyah Number 130)*

---

**Naim YAMAN**

Kur'ân Ayetleri Bağlamında Arap Dilinde İштиğâl

535-572

*al-Ishtighâl in Arabic Language Within the Context of Verses of Qurân*

---

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 9-47

## **Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü (750-850)**

**Murat BIYIKLI**

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Kayseri University, Faculty of Theology,

Department of Islamic History

Kayseri/Turkey

[muratbiyikli@kayseri.edu.tr](mailto:muratbiyikli@kayseri.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-3432-3727](https://orcid.org/0000-0002-3432-3727)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Ocak / January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 6 Mart / March 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18      **Sayfa / Pages:** 9-47

**Atıf / Cite as:** Biyıklı, Murat. “Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü (750-850) [Dress Culture as an Indicator of Social Life in the ‘Abbāsids Period (750-850)]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 9-47  
<https://doi.org/10.18498/amailad.1060191>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

### **Dress Culture as an Indicator of Social Life in the 'Abbâsid Period (750-850)**

#### **Abstract**

Dressing, which has a history as much as human history, has become a tradition over time, and a culture of dress has been formed. Dressing habits of people depend on many factors such as social, artistic values, religious belief, gender, age, stratum, profession, marriage, birth, death, fashion, geography and climate. In line with human beliefs, he developed his unique understanding of attire by being influenced by the geography around the culture he lived in. Attire is another aspect of expressing one's self and culture, and is considered one of the elements that make up nationality in culture. In this context, attire provides valuable information about the country, period, person or group. In addition to the fact that each society has its own attire, there are clothing differences that define them even among people living in the same society. In the early days of the Islamic society, the plain clothes of the Hijâz region, known to the Arabs before, continued to be worn, except for a few changes. The common clothes of this period consisted of kamis worn on the body, izâr, and na'î and huff worn on the feet. This simple dress culture, which dominated the period of the Prophet Muhammad, maintained its main lines until the Umayyads, although it underwent minor changes in the time of Osman. The fact that the Umayyads followed a different management style from the period of the four caliphs in the context of state administration and that some caliphs gave importance to luxury, pomp and ostentation brought about a change in all areas of social life. The new cultures encountered with the conquests also spread to the Islamic state, and as a result, the relevant cultures caused changes in attire. This change continued during the reign of Sulaymân b. 'Abd al-Malik (715-717). An ornate and colorful style of clothing has become widespread. There was no notable change in the period after that. This change in clothing has taken its place in society in accordance with Islam and the orders of religion. The wind of change that started during the Umayyads took a completely different turn in the 'Abbâsids. The power of the state, the expanding lands and the growing economy brought about the change in the social field very quickly. Undoubtedly, clothing style has taken its place among this wind of change. In addition to the social groups inherited from the Sâsânids, strict protocol rules influenced the 'Abbâsids. The rules of protocol spread all over the palace, and new officials who took care of the clothes named Sâhibu al-Kisva were appointed. Clothes specific to people in different

strata of society have emerged. The same clothes were worn by different groups in different shapes and forms. In addition, there have been changes in the shape of the same dresses over time. Different colors such as black, green and white, which are preferred in dresses, have been identified and their meanings have been emphasized. In this research, the dress culture of the 'Abbāsīds from the establishment to the end of the first century is discussed within the framework of the subjects that were affected. The study continues by considering the clothes one by one, after the general information about the dress culture before the 'Abbāsīds and the first century. Findings about clothes in this period of 'Abbāsīds; classified as head, body and foot wear. Those worn on the feet were left to another study. In the study, the clothes worn on the head were determined as kalensuva, tavīle, imāme, rusāfiyye, asābe, humār, kīnā', mikna', burku', nikāb, lisām, taylesān, daniyye, kub', tāc and iklīl. The clothes worn on the body have been identified as burde, dūrāa, veşy, kabā', izār, ridā, mübattane, gown, haftān, bathrobe, fur, kamīs, minteka, tikke, mitraf, zünnār, sirvāl, sudra, tennūr and gilāle. The relationship of the aforementioned clothes with belief, geography and culture has been revealed. Fabric and touch patterns such as cotton, linen, silk, wool and velvet are mentioned. The economic situation of the people who wear them and their position in the society were examined.

**Keywords:** Islamic History, 'Abbāsīds, Hārūn al-Rashīd, Ma'mūn, Dress.

### **Abbāsīler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü (750-850)**

#### **Öz**

İnsanlık tarihi kadar geçmişi olan giyinme, zamanla bir gelenek hâline gelmiş, kılık kıyafet kültürü oluşmuştur. İnsanların giyinme alışkanlıkları, toplumsal, sanatsal değerler, dini inanç, cinsiyet, yaş, tabaka, meslek, evlilik, doğum, ölüm, moda, coğrafya ve iklim gibi birçok etkene bağlı olmuştur. İnsan inançları doğrultusunda, yaşadığı kültür çevresinde coğrafyadan etkilenecek kendine özgü kılık kıyafet anlayışını geliştirmiştir. Kılık kıyafet, kendi benliğini ve kültürünü ifade etmenin bir başka yönü olup kültürde milliliği oluşturan unsurlardan sayılmaktadır. Bu çerçevede kılık kıyafet, ülke, dönem, kişi ya da gruplar hakkında kayda değer bilgiler vermektedir. Her toplumun kendine ait kılık kıyafetlerinin olmasının yanı sıra aynı toplum içinde yaşayan insanlar arasında bile farklı grupların birbirinden ayırt edilmesini mümkün kılan giyim kuşam farklılıkları vardır. İslâm toplumunun ilk zamanlarında, Arapların daha önceden bildiği, Hicaz bölgesinin sade kıyafetleri, birkaç değişiklik haricinde varlığını



devam ettirmiştir. Bu dönemin yaygın elbiseleri vücuda giyilen kamîs, izâr ve ayağa giyilen na'î ve hufftan ibarettir. Hz. Peygamber (sav) dönemine hâkim olan bu sade kılık kıyafet kültürü, Hz. Osman zamanında küçük değişimler geçirse de Emevîlere kadar ana hatlarıyla aynı şeklini muhafaza etmiştir. Emevîlerin devlet idaresi bağlamında dört halife döneminden farklı bir yönetim tarzı izlemesi ve bazı halifeler müstesna lükse, şatafat ve debdebeye önem vermesi, sosyal hayatın tüm alanlarında değişimi de beraberinde getirmiştir. Fetihlerle beraber karşılaşılan yeni kültürler de İslâm devletine sirayet etmiş, neticede ilgili kültürler kılık kıyafette birtakım değişikliklere neden olmuştur. Bu değişim Süleyman b. Abdülmelik (715-717) döneminde de devam etmiştir. Süslü ve bir o kadar da rengârenk bir giyim tarzı yaygınlaşmıştır. Ondan sonraki dönemde dikkate değer bir değişim olmamıştır. Kılık kıyafetteki bu değişiklik İslâm'a ve dinin emirlerine uygun bir şekilde toplum içindeki yerini almıştır. Emevîler döneminde başlayan değişim rüzgârı Abbâsîlerde bambaşka bir hâl almıştır. Devletin sahip olduğu güç, genişleyen topraklar ve büyüyen ekonomi, çok hızlı bir şekilde sosyal alandaki değişikliği de beraberinde getirmiştir. Bu değişim rüzgârı arasında hiç şüphesiz giyim tarzı da yerini almıştır. Sâsânilerden intikal eden sosyal grupların yanı sıra katı protokol kuralları Abbâsîleri etkisi altına almıştır. Teşrifat kuralları sarayın tamamına sirayet etmiş, Sâhibü'l-Kisve adında kıyafetlerle ilgilenen yeni görevliler tayin edilmiştir. Toplumun farklı kesimlerindeki insanlara özgü kıyafetler ortaya çıkmıştır. Aynı kıyafetler farklı zümreler tarafından farklı şekil ve formlarda giyilmiştir. Bununla beraber aynı elbiselerin şeklinde de zamanla değişiklikler olmuştur. Elbiselerde tercih edilen siyah, yeşil ve beyaz gibi farklı renkler tespit edilmiş, akabinde bunların taşıdıkları anlamlar üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada Abbâsîlerin kuruluşundan ilk asrının sonuna kadarki kılık kıyafet kültürü etkilendiği konular çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışma, Abbâsîlerin öncesinde ve ilk asrındaki kılık kıyafet kültürü hakkındaki genel bilgilerden sonra kılık kıyafet kültürü hakkındaki ayrıntılı bilgiler üzerinden devam edecektir. Abbâsîlerin bu döneminde kıyafetlere dair ulaşılan bulgular; başa, bedene ve ayağa giyilenler şeklinde sınıflandırılmıştır. Ayağa giyilenler başka bir araştırmaya bırakılmıştır. Çalışmada başa giyilen kıyafetler olan kalensuva, tavîle, imâme, rusâfiyye, asâbe, humâr, kınâ', mikna', burku', nikâb, lisâm, taylesân, daniyye, kub', tâc ve iklîlden bahsedilmiştir. Bedene giyilen kıyafetler ise bürde, dürrâa, veşy, kabâ', izâr, ridâ, mübattane, cübbe, haftân, bornos, kürk, kamîs, minteka, tikke, mitraf, zünnâr, sirvâl, sudrâ, tennûr ve gilâle şeklinde ele alınmıştır. Bahsi geçen kıyafetlerin inançla, coğrafya ve kültür ile olan ilişkisi ortaya çıkarılmıştır. Bunun yanı sıra pamuk, keten, ipek,

yün ve kadife gibi kumaş ve dokunuş şekillerinden bahsedilmiştir. Bunları giyen kişilerin ekonomik durumu ve toplum içindeki konumu incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Abbāsīler, Hârûnürreşīd, Me'mûn, Kıyafet.

## Giriş

İnsan, fitratı gereği beslenmeye ve giyinmeye ihtiyaç duymaktadır. Yeme, içme ve giyinme insanın varlığını devam ettirebilmesi için hayati öneme sahiptir. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde zamanla yeni ihtiyaçların gelişebileceği zikredilmekle beraber insanların doğuştan gelen kaçınılmaz bazı ihtiyaçları olduğu ifade edilmektedir. Bunların en temelinde de yeme, içme, giyinme ve barınma gibi insan bedenini gerektirdiği fizyolojik ihtiyaçlar yer almaktadır.<sup>1</sup> Bu manada giyim kuşam insan yaşamının olmazsa olmazlarından. Öyle ki insanlığın dünyada var olduğu ilk andan itibaren giyim kuşam anlayışının bulunduğundan söz edilmektedir.<sup>2</sup> Tıpkı yeme içme gibi fizyolojik ihtiyaçlar arasında değerlendirilen giyim kuşam tarzı toplumların gelenek göreneklerinden, yaşam tarzlarından, inançlarından, coğrafi çevreden etkilenmiş, neticede her bölgeye ve topluma özgü kılık kıyafet kültürü oluşmuştur. Diğer taraftan kültür ve medeniyetin zamanla değişip gelişmesine paralel olarak toplumların giyim kuşam anlayışları da değişmiş ve değişmeye devam etmektedir. Bu değişimin hızı da yine toplumsal değişimle orantılı olmuştur.<sup>3</sup> Bu çalışmada sırasıyla kılık kıyafetin etkilediği ve etkilendiği konular değerlendirilmiştir. Abbāsīlerin ilk asrındaki kılık kıyafet kültürü hakkında genel bir bilgi verildikten sonra kıyafetler tek tek ele alınacaktır.

### 1. Kavramsal ve İlişkisel Çerçeve

#### 1.1. Kılık Kıyafet ve Kültür İlişkisi

Kılık kıyafet, "elbise, çamaşır, makyaj, saç şekilleri, aksesuar, başa ve ayağa giyilenlerin tümü demektir". İnsanlık tarihi kadar geçmişi olan giyinme, zamanla bir gelenek haline gelmiş, kılık kıyafet kültürü

<sup>1</sup> Ali Köse, Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 59.

<sup>2</sup> Mahmut Tezcan, "Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklere Giyim", *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 16/1 (Erişim 05 Eylül 2019), 255.

<sup>3</sup> Tezcan, "Giyim Olgusu", 258-259.

oluşmuştur. Bu sosyokültürel yapıda insanların giyinme alışkanlıkları, toplumsal, sanatsal değerler, dini inanç ve ritüeller, cinsiyet, yaş, tabaka, meslek, evlenme-mutluluk veya cenaze-yas gibi durumlar ve moda gibi birçok etkene bağlı olmuştur.<sup>4</sup>

Maddi anlamda “insan vücudunu kapatan parçalar bütünü” olarak da tanımlanan kıyafet, sosyokültürel anlamda hem bir davranış şekli hem de bir iletişim aracıdır. Belirli kültürlerdeki kıyafetler, kendine özgü imgesel anlamlar taşımakta ve mesajlar içermektedir.<sup>5</sup> Bu meyanda kılık kıyafet, kendi benliğini ve kültürünü ifade etmenin bir başka yönü olup kültürde milliliği oluşturan unsurlardan sayılmaktadır. Nasıl ki milletleri birbirinden ayıran kılık kıyafetler varsa aynı toplumda yaşayan insanlar arasında da onları tanımlayan giyim kuşam farklılıkları vardır. Nitekim farklı giyinme biçimlerinden o insanların düşünme tarzı ve karakterini çıkarmaya çalışanlar vardır.<sup>6</sup> Bu durum siyasi, askeri, dini alanlar başta olmak üzere hemen her kesimde kendini açık bir şekilde göstermektedir.<sup>7</sup> Bu çerçevede kılık kıyafetin, ülke, dönem, kişi ya da gruplar hakkında kayda değer bilgiler verdiği rahatlıkla söylenebilir. Söz gelimi Abbâsilerde taylesân giyen birinden bahsedildiği zaman bu, o kişinin havas zümresinden olduğunu göstermektedir.

## 1.2. Kılık Kıyafet ve İnanç İlişkisi

İnanç, insan hayatının her noktasında kendini gösterir. Buna elbette kişilerin giyim kuşam şekilleri de dâhildir. İnsan, inancının emrettiği şekilde giyinmeyi bir zorunluluk addederken yasakladığı şekilde giyinmemeye de dininin emirleri gereği itina gösterir. Dünyanın birçok bölgesindeki çeşitli inançların öğretileri gereği, kılık kıyafette de farklılık arz ettikleri göze çarpmaktadır. Bu farklılıklar hem beşerî inançlarda hem de semavî dinlerde kendini göstermektedir. Örneğin Hinduizm’de üst

---

<sup>4</sup> Tezcan, “Giyim Olgusu”, 255.

<sup>5</sup> Mustafa Çağlayandereli vd., “Kültür Sosyolojisinde İhmal Edilen Konu: Giyim-Kuşam”, (I. Uluslararası Sanat, Tasarım ve Moda Kongresi, ed. Emine Koca vd. (Gaziantep: İksad, 2017), 870.

<sup>6</sup> Tezcan, “Giyim Olgusu”, 258-259.

<sup>7</sup> Metin Yılmaz, “Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (01 Eylül 2008), 237-238.

bedeni örten "Uttariya" ile alt bedeni örten "Dhoti"<sup>8</sup> adındaki kıyafetler, Hindular tarafından inançları gereği birer dini kıyafet olarak giyilir.<sup>9</sup> Yine semavî dinlerden olan Yahudilik'te dinin simgelerinden olan talit,<sup>10</sup> Hristiyanlık'ta papaz, rahip ve rahibeler tarafından giyilen elbiseler<sup>11</sup> ve ayrıca İslâm dininin gereği olarak giyilen kıyafetler de inanç ile kılık kıyafet arasındaki ilişkiyi açık bir şekilde göstermektedir.

### 1.3. Kılık Kıyafet ve Coğrafya İlişkisi

Kültürel ve dini etkenlerin yanı sıra yaşanan coğrafyanın da giyim kuşam şekillerine yön vermede aktif rol oynadığı bilinmektedir.<sup>12</sup> İnsan yaşadığı çevre ve bu çevrenin sunduğu imkânlarla göre giyim kuşam geliştirmiştir. Sıcak bölgelerde daha ince ve narin pamuksu kıyafetler tercih edilirken soğuk memleketlerde daha kalın ve yünlü kürk tarzı kıyafetler tercih edilmektedir. Hem sıcak hem soğuk iklimlerin olduğu yerlerde ise kıyafetler mevsimlere göre değişiklik arz etmektedir. Keçeyi birçok alanda kullanan Orta Asya'daki Türk boylarının giydiği kaftan, kepenek, kürk, çakşır ve keçe çizme ile soğuktan ve sıcaktan korunmak

---

<sup>8</sup> Etek pantolona benzeyen ve dikilmemiş kumaştan yapılan Dhoti hakkında geniş bilgi için bkz. Sara Pendergast - Tom Pendergast, *Fashion Costume and Culture: Clothing Headwear Body Decorations and Footwear Through the Ages* (Detroit: Thomson Gale, 2004), 1/81-82.

<sup>9</sup> Uttariye hafif ve narin bir kumaş olup sol omuz üzerinden gevşek bir şekilde çaprazlama atılır ve özellikle göğüs bölgesini örtmek amacıyla kullanılır. Kullananların sırt veya belinde bulunan bir kemerle sabitlenir. Geniş bilgi için bkz. Pendergast - Pendergast, *Fashion Costume and Culture: Clothing Headwear Body Decorations and Footwear Through the Ages*, 1/89; Nermin Öztürk, "Hinduizm'deki Günlük İbadetlerden: Sandhyavandanam", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (Ocak 2019), 21.

<sup>10</sup> Yahudilerde bedeni tamamıyla kapatan, uç kısmında püskülleri olan bir çeşit örtüdür. Taylesânı andırmaktadır. Talit hakkında geniş bilgi için bkz. Nuh Arslantaş, *Abbâsîler ve Fatımîler Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 355-356.

<sup>11</sup> Câhiz'in, Hristiyanların kendilerine özgü giydiği başlık hakkında aktardığı bilgiler için bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 3/78.

<sup>12</sup> Yılmaz, "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri", 238.

için giydikleri börkler, coğrafya etkisi bağlamında kayda değerdir.<sup>13</sup> Yine çalışmanın ele aldığı Abbâsilerin ilgili döneminde çeşitli hayvanlardan elde edilen ve kışın giyilen kürkler<sup>14</sup> ve yazın tercih edilen pamuk ve keten kumaşından elbiseler<sup>15</sup> kılık kıyafet ve coğrafya ilişkisini açıklamaktadır.

## 2. Abbâsî Öncesi Kılık Kıyafet Kültürüne Genel Bir Bakış ve Abbâsîlerin İlk Asrı

İslâm toplumunun ilk zamanlarında, Arapların daha önceden sahip olduğu, Hicaz yöresinin sade kıyafetleri giyilmeye devam edildi ve İslâm örtünme haricinde bu giyinme tarzına müdahalede bulunmadı. Hz. Peygamber (s.a.v) kendi giyim tarzında sade elbiseleri tercih etse de nakışlı ve süslü elbiselere karşı çıkmadı. Bu dönemin yaygın elbiseleri vücuda giyilen kamîs, izâr ve ayağa giyilen na‘l ve hufftan ibaretti.<sup>16</sup> Asr-ı saadet döneminde hâkim olan bu sade giyim tarzı, Emevîler zamanına kadar birbirine yakınlık gösterdi. Fetihler neticesinde ele geçirilen ganimetler refah düzeyini arttırmaya başladı ve fethedilen bu yerlerdeki elbise türleri de İslâm toplumunu etkisi altına aldı. Hz. Osman (644-656) döneminde değişimin ilk sinyalleri alındı. Hz. Peygamber (sav) dönemine hâkim olan tek renkli, nadiren nakışlı kumaşlardan olan elbiseler, yerini farklı renk ve desenlerden oluşan elbiselere bıraktı.<sup>17</sup>

Emevîlerin devlet idaresi bağlamında dört halife döneminden farklı bir yönetim tarzı izlemesi ve bazı halifeler müstesna lükse, şatafat ve debdebeye önem vermesi, sosyal hayatın tüm alanlarında değişimi beraberinde getirdi.<sup>18</sup> Artık en güzel kumaşlardan yapılmış elbiseler ve ipekli kaftanlar giyiliyordu. Daha Muâviye (661-680) zamanında iken abâ

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bkz. Emel Esin, *Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi Sayı 3: Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1985), 410.

<sup>14</sup> Kâdı er-Reşîd İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, thk. Muhammed Hamîdullâh (Kuveyt: Dâiretü'l-Matbuât ve'n-Neşr, 1378/1959), 236.

<sup>15</sup> İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Meşâkiletü'n-nâs lizamânihim ve mâ yügallibu âleyhim fi külli 'asr*, thk. Vilyam Milverd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Cedîd, 1980), 33.

<sup>16</sup> Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 323-325.

<sup>17</sup> Sabîha Reşîd Reşîdî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye ve tetavvürühâ fi'l-'uhûdi'l-İslâmiyye* (Müessesetü Me'ahidi'l-Fenniyye, 1400/1980), 10-11.

<sup>18</sup> Reşîdî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye ve tetavvürühâ fi'l-'uhûdi'l-İslâmiyye*, 12.

adındaki elbise beğenilmiyor hatta pejmürdelik olarak görülüyordu.<sup>19</sup> Lüks yaşam tarzı öyle bir hal almıştı ki Muâviye'nin kendisi bir gömleği sadece birkaç kez giyerken oğlu Yezîd b. Muâviye (680-683) ve Velîd b. Yezîd (705-715) bir gömleği sadece bir kez giyorlardı.<sup>20</sup> Bu değişim Süleyman b. Abdülmelik (715-717) döneminde de devam etti. Süslü ve bir o kadar da rengârenk bir giyim tarzı yaygınlaştı. Ondan sonraki dönemde dikkate değer bir değişim olmadı.

Abbâsilere gelindiğinde ise devletin sahip olduğu güç, genişleyen topraklar ve büyüyen ekonomi, çok hızlı bir şekilde sosyal alandaki değişikliği de beraberinde getirdi. Bu değişim rüzgârı arasında hiç şüphesiz giyim tarzı da yerini almıştı. Sâsânilerden tevarüs eden sosyal grupların yanı sıra katı bir teşrifat ve protokol kuralları Abbâsîleri etkisi altına aldı. İslâm devletinin egemenliği altına giren diğer devletler vergilerin bir kısmını elbise olarak gönderiyordu. Örneğin Me'mûn (813-833) zamanında Fars bölgesindeki Sîstân ve Şaş gibi şehirlerden bu yörelere özgü binlerce farklı renkte elbise ve gömlek vergi olarak gönderildi.<sup>21</sup> Bu durumda onlara özgü kıyafet tarzı, zaten değişime hazır hale gelmiş olan İslâm toplumuna ifade yerindeyse altın süslemeli sandıklarla sunuluyordu. Halifeler farklı kıyafetler edinmeye ve giyinmeye o kadar çok özen gösteriyorlardı ki bu işle sorumlu *Sâhibü'l-Kisve* adında yeni görevliler ortaya çıkmıştı. Bunların tek görevi halifenin sarayına gelen ve saraydan çıkan elbiselerin takibini yapmaktı.<sup>22</sup> Bu elbiseler *Hizânetü'l-Hile'i's-Sultâniyye* denen bir depoda muhafaza edilirdi.<sup>23</sup> Teşrifat kuralları sarayın bütün her yerine sirayet etmişti. Halife için yaz kış tertip edilen bütün meclisler en güzel ve en ihtişamlı şekilde tefriş edilirdi. Mefruşat görüntü bakımından son derece lüks, göz alıcı ve asildi. Halifeler taç giyerek, son derece ihtişamlı tahtlara oturarak, muhteşem kıyafet ve döşemelerle boy göstererek sahip oldukları ihtişam

<sup>19</sup> Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, 325-326.

<sup>20</sup> Reşidî, *el-Melâbisü'l-'Arabîyye ve tetavvürühâ fi'l-'uhûdi'l-İslâmiyye*, 13.

<sup>21</sup> Salâh Hüseyin Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabîyyeti'l-İslâmiyye fi'l-'asri'l-Abbâsî* (Bağdat: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, Dâru'r-Reşid linneşr, 1980), 31.

<sup>22</sup> Ebû Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şiddeti*, thk. Ubûd eş-Şâlicî (Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978), 5/341.

<sup>23</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 214.

ve güçleri arttırmayı amaçlıyordu. Böylelikle düşmanın gözü doldurularak, muhaliflerin kalplerine korku salınarak ve tebaanın gönlünde saygı uyandırılarak hem korku hem de sevgi ve itaat sağlanmak isteniyordu.<sup>24</sup>

Halifeler, vezirler, komutanlar ve kâtipler gibi bürokratik zümrenin, tüccarların, halkın ve kölelerin kendilerine özgü kıyafetleri vardı.<sup>25</sup> Bu şekilde halifeler, vezirler ve valilerden kölelere kadar havas ve avamın tamamı, kendilerine özgü giydikleri kıyafetlerle hangi sosyal zümreden olduklarını ortaya koyuyordu. Abbâsilerdeki bu sosyal zümre anlayışı öyle bir hal almıştı ki kimi insanlar daha gösterişli olduğu gerekçesiyle kışın giydikleri kürklü huffları ve kalensuvaları halife, emir ya da ileri gelen bürokratların yanına girecekleri zaman yazın da giyerlerdi. Bu şekilde daha fazla saygı, itibar ve dikkat çekileceği kanısı vardı.<sup>26</sup>

Abbâsî dönemi elbiselerinde siyah, yeşil ve beyaz gibi farklı renkler kullanılıyordu. Bu renklerden siyah, resmî renkti ve devlet adamları tarafından giyiliyordu. İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffâh (750-754) kendisine biat edileceği zaman Kûfe mescidine siyah elbise giyerek geldi.<sup>27</sup> 201/816 yılına gelindiğinde halife Me'mûn devlet kademeleri de dâhil halkın tamamının siyah elbise yerine yeşil elbise giymelerini istedi.<sup>28</sup> Ancak bu geçici oldu ve bir süre sonra yeniden elbisede siyah renk tercih edildi. Sonraki zamanlarda havas zümresindeki erkeklerin renkli elbise giymeleri uygun görülmediği, bu tarz giyimin köle ve kadınlara ait olduğu görülmekteydi. Erkek renkli elbiseleri ya kendi evinde hacamat yaptırırken veya içkili eğlence meclislerinde giyebilir, dışarıda bunu giymesi hoş karşılanmazdı. Soylu bir adamın elbisesi beyaz olurdu. Temiz

---

<sup>24</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/78.

<sup>25</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/78.

<sup>26</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/77.

<sup>27</sup> Yılmaz, "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri", 241.

<sup>28</sup> Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1413/1993), 14/5; Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yemânî el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 10/251.

ile kirli, yeni ile eski, keten ile yün veya ipeği bir arada giymek ihtişam ve şıklığa ters olarak algılanıyordu.<sup>29</sup>

Kaynaklar incelendiğinde Abbāsīlerin bu asrında çeşitli etnik ve sosyal zümrelerin kendilerine özgü kılık kıyafetlerinin olduğu görülmektedir. Kadıların ve yanlarında çalışanların, şurtanın (emniyet teşkilâtı), kâtiplerin ve diğer grupların kendine özgü kıyafetleri vardı. Ordu kâtiplerinin kıyafetleri bile sivil kâtiplerin kıyafetlerinden farklıydı. Binekler dâhi farklı sosyal zümrelere işaret ediyordu. Kimisi gösterişli atlara binerken kimisi eşeğe biniyordu. Halifenin huzuruna girileceği zaman herkes mertebe ve makamına göre yine farklı elbiselerle ve sırayla giriyordu. Bunlardan kimisi *mü battane* giyerken kimisi *dürrâa* bir başkası da *kabâ'* giyiyordu. Bir diğerinin elbisesinde ise hançer olmazsa olmazdı.<sup>30</sup> Farklı sosyal sınıflara ait insanların giydiği bu kıyafetler her ne kadar birbirine benzese de kıyafetlerin renkleri, dokunma ve yapıma şekilleri ve kaliteleri birbirinden farklıydı. Bu gruplar özel günlerde de birbirinden farklı kıyafetler giyiyordu.<sup>31</sup> Bu çalışmada Abbāsīlerin ilk asrında giyilen söz konusu kıyafetler; başa ve bedene giyilenler diye sınıflandırılmıştır. Bu başlıklar altında elbiseler, yeri geldikçe ve ele alınan dönem aralığında geçen rivayetler ışığında cinsiyete, dini gruplara, saray ahalisi ve üst düzey rütbeliler gibi havas zümresine, askeriyeye, halka ve ekonomik faktörlere göre ele alınmıştır.

## 2.1. Başa Giyilen Kıyafetler

Abbāsīler'de başa giyilen elbiselerden ilki, kaynaklarda oldukça sık bahsi geçen *kalensuvad* (Ar. قلنسوة). Hitti, kalensuvayı "yün veya keçeden üretilebilen, siyah renkli ve uç tarafına doğru sivrilen bir başlık" diye tanımlamaktadır.<sup>32</sup> Araştırmalarımız sırasında kalensuvanın yün veya keçenin haricinde farklı maddelerden de üretildiği ve yine siyahtan başka farklı renkleri de olduğu tespit edilmiştir. Nitekim bütün kıyafetler bir

<sup>29</sup> Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 440.

<sup>30</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/78.

<sup>31</sup> Mohammad Manazir Ahsan, *Social Life Under the Abbasids* (London: Longman, 1979), 29.

<sup>32</sup> Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 2/514.



şekilde coğrafi şartlardan etkilenmektedir. Kışın giyilen yün ve keçeden üretilen kalensuvanın yazın giyilmesi mümkün değildi. Yazın daha serin tutacak kumaşlar tercih edilmekteydi. Önceden de bilinen kalensuva Abbâsilerde Halife Mansur tarafından yaygınlaştırıldı.<sup>33</sup> Hârûnürreşîd zamanında ise biraz değişikliğe uğradı ve halife kalensuvayı uzatarak giymeye başladı.<sup>34</sup> Mu'tasım ile ilgili aktarılan rivayetlerden kalensuvanın Emîn (809-813) ve Me'mûn dönemlerinde de değişikliğe uğramadığı anlaşılmaktadır. Kalensuva ilk asrın her döneminde hem erkekler hem de kadınlar tarafından giyildi. Erkek ve kadınlar bağlamında Mu'tasım<sup>35</sup> ve Şucâ'nın<sup>36</sup> giydiği kalensuvalar kayda değerdir. Bir eğlence meclisindeki cariyelerin kalensuvalarının sarı renkte olması da farklı renklerine örnek verilebilir.<sup>37</sup> Rivayetlerden kalensuvanın hem erkekler hem de kadınlar tarafından giyildiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Şu var ki kadınların tercihi tüylü kumaşlardan imal edilenlerden yana olmaktadır.<sup>38</sup> Câhiz de kalensuvanın halkın tamamı tarafından yılın her mevsiminde giyildiğini kaydetmektedir. İnsanlar halifelerin, emir ve bütün devlet adamlarının yanına gireceği zaman saygı ve hürmetlerini gösterme adına özellikle kalensuva giyerdi.<sup>39</sup> Yılın her mevsiminde giyilen kalensuvanın, Bağdat gibi yazın sıcak olan bir yerde yün ve keçe gibi sıcak tutacak kumaşlardan ziyade pamuk ve keten gibi terletmeyecek kumaşlardan üretilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Kalensuva, farklı sosyal zümrelerden giyen kişilere ve giyilme sebebine göre çeşitlilik arz etmekteydi. Bu farklılık, renklerinde, dokunduğu maddelerde, uzunluklarında, kısıklıklarında, kalın ve inceliklerindeydi. Kimisi

---

<sup>33</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2/514.

<sup>34</sup> Ya'kûbî, *Meşâkiletü'n-nâs*, 26.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ömer b. Vâkîd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah Vâkîdî, *Fütûhu's-Şâm* (Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1366/1947), 1/301.

<sup>36</sup> Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dîmeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyyeti, 1434/2013), 14/426.

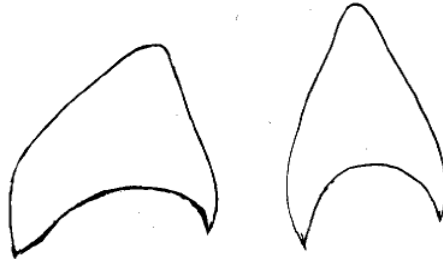
<sup>37</sup> Ebû Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, (b.y.: y.y., 1391/1971), 1/301, 302.

<sup>38</sup> Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 166.

<sup>39</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/77.

kürkten<sup>40</sup> yapılırken kimisi kalın kumaştan imal ediliyordu. Kışın giyilenler kalın ve daha sıcak tutacak kumaştan imal edilirken yazın giyilenler oldukça ince üretilmekteydi.<sup>41</sup> Kalensuva başlığı ilk asrın sonlarına doğru farklı bir şekil aldı. Kalensuvaya *Şâşiyye* adında beyaz bir kumaş sarılarak giilmeye başlandı ve bu, moda haline geldi. İlk defa bu şekilde giymeye başlayan Mu'tasım'a nispetle *eş-Şâşiyye'l-Mu'tasimiyat* diye tanındı.<sup>42</sup> Halife Vâsık'ın (842-847) oğlu Muhammed'in<sup>43</sup> ve Vezir İbn Abdülmelik'in<sup>44</sup> giydiği kalensuvalar da başa giyilen bu kıyafetin devletin en üst kademesinden halka kadar herkes tarafından tercih edildiğini göstermektedir. Komutanlara hediye edilen kalensuvaların diğerlerinden farklı olarak mücevherlerle süslü olması da bu ürünün makam ve rütbeyle göre değişip, dönüştüğünü göstermektedir.<sup>45</sup>

Şekil 1: Uzun ve Kısa Kalensuvalar



<sup>40</sup> Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 10/284; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 10/39.

<sup>41</sup> Geniş bilgi için bkz. Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 141,148.

<sup>42</sup> Ya'kûbî, *Meşâkiletü'n-nâs*, 32; Ahmed b. İsmail b. Muhammed Teymur Paşa, *Mu'cemu teymûr el-kebîr fi'l-elfâzi'l-'âmmiyye*, ed. Hüseyin Nassar (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1428/2002), 4/442.

<sup>43</sup> Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme, *Kilâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yâni'd-dehr*, thk. Bû Cuma' Mekrî, Hâlid Zevârî (Cidde: Dâru'l-Menhâc, 2008), 2/540.

<sup>44</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*, thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 9/158; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 14/464.

<sup>45</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/354.

Kaynak: Ebû Talhâ Muhammed Yûnus İbn Abdissettâr, *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât* (Medine: Mektebetü Melik Fahd, 1424/2003), 183.

Kalensuvadan hemen sonra zikredilmesi gereken diğer bir kıyafet *Tavîle*dir (Ar. الطويلة). Tavîle kalensuva ile şekilsel bakımdan birbirine benzese de tavîle kalensuvadan daha uzundu. Bazen kalensuva ile sıfat mevsuf halinde bazen de yalnız başına zikredilmektedir. Halife Mansûr'un Mehdî'ye (775-785) beyat alacağı sırada<sup>46</sup> ve yine Mütevekkil (847-861) hilafete geçtiğinde<sup>47</sup> giydikleri tavîle yalnız zikredilirken, Emîn'in giydiği tavîle kalensuva ile zikredilmektedir.<sup>48</sup>

Başta giyilen bir diğer giysi *İmâme* (Ar. عمامة) denen ve başa sarılarak giyilen başlıktır.<sup>49</sup> Kalensuvanın üzerine sarılmaktadır.<sup>50</sup> İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren var olan imâme Abbâsilerde de giyilmeye devam etti. İmâme, sosyal zümre ve din fark etmeksizin toplumun her kesimi tarafından tercih edilmekteydi. Halifeler, fakihler ve bakkalların yanı sıra hırsızlar dahi imâme kullanmaktaydı. Ayrıca Araplardan başka Ebnâ,<sup>51</sup> Rum ve Hristiyanlar gibi farklı din ve ırktan insanlar da imâme kullanmakta olup bunların imamesi farklı şekillerdeydi.<sup>52</sup> İnsanlar farklı işleri için farklı renk ve kumaşlarda imâme giyiyordu. Örneğin Halife Hârûnürreşîd adamları ile yaptığı meclislerde ipek ve siyah renkte bir

<sup>46</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/113, 114.

<sup>47</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 11/179; Ebû'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1417/1996), 6/109; İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fi ahbâri'l-beşer (Târîhu Ebi'l-Fidâ)* (Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısriyyetü, ts.), 2/37; Bâ Mahreme, *Kilâdetü'n-nahr*, 2/540.

<sup>48</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/482.

<sup>49</sup> Receb Abdülcevâd İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi li-esmâi'l-melâbis (fi Da'vi'l-Me'âcim ve'n-nusûsi'l-müvessekati mine'l-Câhiliyyeti hattâ el-'asri'l-hadîs)* (Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2002), 334.

<sup>50</sup> Teymur Paşa, *Mu'cemu teymûr*, 4/441.

<sup>51</sup> Oğullar anlamına gelen Ebnâ hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Dalkılıç, *Abbasi Devletinde Hanedan Krizi ve İlk İç Savaş (H. 175-198/ M. 791-813)* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 55.

<sup>52</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/78.

imâme kullanıyordu.<sup>53</sup> İmâmeler değerli taşlarla süslenebiliyordu. Altınla kaplanmış bir imamenin fiyatı beş yüz dinara kadar ulaşıyordu.<sup>54</sup>

İmâmeden hemen sonra zikredilmesi gereken kıyafet *Rusâfiyye*dir (Ar. الرُّصَافِيَّة). Bu başlığa rusâfiyye adı verilmesinin Bağdat'ın doğu tarafında bulunan Rusâfe mahallesine nispet edilmesinden kaynaklandığı belirtilmektedir.<sup>55</sup> Çember şeklinde imâme gibi sarılan bu başlık halifeler tarafından hilafet görevini üstlendikleri gün giyilmekteydi.<sup>56</sup>

Şekil 2: İmâme Örneği<sup>57</sup>



Kaynak: İbn Abdissettâr, *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât*, 182.

Abbâsîlerin ilk asrında başa giyilen diğer bir kıyafet *asâbe*dir (Ar. عَصَابَة). Bu kıyafet kadınların alın bölgesini örten bir tür sargı gibiydi. Bu kıyafeti ilk defa Halife Mehdî'nin kızı alın bölgesini örtmek için altınlarla süsleyip kullanmış sonra da asâbe diğer kadınlar arasında yaygınlaşmıştı.<sup>58</sup> Asâbenin yalnız kadınlar tarafından kullanıldığı,

<sup>53</sup> Tenûhî, *el-Ferec ba'de's-şiddeti*, 3/360.

<sup>54</sup> Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr=el-Hıtatü'l-Makrîziyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/417.

<sup>55</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi li-esmâi'l-melâbis*, 195.

<sup>56</sup> İlk asır Abbâsî halifelerinden Rusâfe giyenlere örnek için bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ'*, thk. Kâsım es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1421/2001), 115.

<sup>57</sup> Aslı için bkz. İbn Abdissettâr, *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât*, 182.

<sup>58</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire* (Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmiyye, Dâru'l-Kütüb, ts.), 2/191.

24 | M. BIYIKLI / Abbâsîler Dönemi Sosyal Hayatın Bir Göstergesi Olarak Kılık Kıyafet Kültürü (750-850)

başlangıçta inanç ve kılık kıyafet ilişkisi bağlamında ortaya çıktığı ve sonradan kadınlar arasında bir nevi moda haline geldiği anlaşılmaktadır.

Şekil 3: Temsilî Asâbe



Kadınların başörtüsü olarak kullandığı inanç ve kılık kıyafet ilişkisi çerçevesinde ele alınacak bir başka giysi de *Hımâr*dır (Ar. حمار). *Hımâr* kadınların baş, göğüs ve sırt bölgelerini örtecek şekilde pamuk, ipek, keten, yün ve kadife gibi farklı kumaşlardan yapılan bir kıyafetti.<sup>59</sup> İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren giyilen<sup>60</sup> *humâr*, Abbâsîler döneminde de giymeye devam etti. *Mir'âtü'l-Cenân*'da Hârûnürreşîd dönemindeki bir kadının giydiği *humâr*dan bahsedilmektedir.<sup>61</sup>

Şekil 4: *Hımâr*



Dönemin diğer bir kıyafeti de *Kınâ*'dır (Ar. القناع). Kadınlar oldukça geniş bir kumaştan imâl edilen *kınâ*'ı başın yanı sıra yüzlerini kapatmak

<sup>59</sup> Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 164-167.

<sup>60</sup> Seyf b. Ömer, *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel* (b.y.:Dârun-Nefâis, 1993), 179.

<sup>61</sup> Yâfiû, *Mir'âtü'l-cenân*, 345-346.

için giyiyorlardı.<sup>62</sup> Kadınlar için bir inanç nişânesi olan kınâ'ı, Mansûr<sup>63</sup> ve Me'mûn<sup>64</sup> dönemlerinde geçen iki rivayetten erkeklerin bazen başlarını örtmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Ancak erkeklerin kınâ' kullanımı coğrafî şartlardan olsa gerektir. Nitekim onlar başın yanı sıra bazen yüzlerini de kınâ' ile kapatıyordu.<sup>65</sup> Hatta erkekler bunu bazen boyunlarına doluyorlardı.<sup>66</sup> Kınâ' takanlar, takmayanlara göre daha heybetli görülürdü. Muhammed b. Süleymân, Fazl b. Rebî' gibi devlet adamları kınâ' ile yüzlerini kapatırdı. Yüz açıldığı zaman avam ile havas arasındaki farkın azalacağına dair bir kanı vardı. Kınâ'sız insanlarla içli dışlı ve onlara yakın olunacağına inanılırdı. Çünkü kınâ' esrarı ve gizemliliği muhafaza ediyordu.<sup>67</sup> Kınâ'ın biraz daha küçük haline *Mikna'* (Ar. المكنع) denilmekteydi. Mikna' yalnız baş ya da yüzü örten kıyafetler için kullanılıyordu.<sup>68</sup>

Kadınların baş bölgesine kullandığı diğer kıyafet *Burku'*dur (Ar. البرقع). *Burku'* yüz bölgesini tamamen kapatan ve göz bölgesinde görebilmek için iki delik bulunan bir peçedir.<sup>69</sup> 227/841 yılı olaylarında Ebû Harb el-Müberka'ın tanınmamak için yüzüne kadınların giydiği

<sup>62</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-İrkusûsî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1356/1938), 757; Ahmed Rızâ, *Mu'cemu metni'l-luga: Mevsu'atu lugaviyye hadîse* (Beirut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1958), 4/660.

<sup>63</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/92.

<sup>64</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/214.

<sup>65</sup> Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men gaber*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Bisyunizoğlu (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/180; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 272; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/133.

<sup>66</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 14/65.

<sup>67</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/80.

<sup>68</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, 757.

<sup>69</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hedâye, ts.), 20/320; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dâru Sadır, 1414/1993), 7/106; Rızâ, *Mu'cemu metni'l-luga*, 1/279.

burku‘ taktığı rivayet edilmektedir.<sup>70</sup> İfadelerden burku‘un kadınlara özgü bir kıyafet olduğu anlaşılmaktadır.

Şekil 5: Temsilî Burku‘



Kaynaklarda burku‘a benzeyen ve bazen onun yerine kullanılan *Nikâb*, (Ar. النقاب) adında bir kıyafetten daha bahsedilmektedir. Nikâb kadınlar tarafından yüzü kapatmak için kullanılan bir çeşit peçeydi. Tıpkı burku‘da olduğu gibi nikâbda da kadınların görebilmesi için iki delik bulunmaktaydı.<sup>71</sup> Câhiz‘de geçen bir rivayette, düğüne giden kadınların yüzlerinde nikâb olduğu kaydedilmektedir.<sup>72</sup> Bir diğer baş kıyafeti de yine peçe gibi kullanılan *lisâm*dır (Ar. اللثام). Lisâm, burundan itibaren yüzün alt kısmını kapatan bir kıyafettir.<sup>73</sup> Abbâsîlerde lisâmı kadınların<sup>74</sup> yanı sıra bazen erkeler de kullanıyordu. Mansûr‘un yanına gelen bir adam, yüzünü bu kıyafetle kapatmıştı.<sup>75</sup> Lisâm her zaman kullanılmaz, genellikle çölde yaşayan Araplar tarafından tercih edilirdi. Kadınlar kınâ‘ını, erkekler de imâmesini bazen lisâm olarak kullanırlardı.<sup>76</sup> Mu‘cemlerdeki ifadelerden sonraki dönemlerde kadınların baş bölgesine kullandığı kıyafetler olduğu

<sup>70</sup> Geniş bilgi için bkz. Ebû‘l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mes‘ûdî, *et-Tenbîh ve‘l-işrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Daru‘-s-Sâvî, ts.), 306.

<sup>71</sup> İbrâhim, *el-Mu‘cemü‘l-‘Arabi*, 500-501.

<sup>72</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *el-Hayevân* (Beyrut: Daru‘l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1424/2003), 1/77.

<sup>73</sup> İbrahim Mustafa, Ahmed ez-Zeyyât, Hamid Abdülkâdir, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu‘cemü‘l-vasît* (b.y.:Dâru‘d-Da‘vet, ts.), 2/815.

<sup>74</sup> Lisâm kullanan kadınlara dair bkz. Ahmed Muhtar Ömer Abdülhamîd, *Mu‘cemü‘l-lugati‘l-Arabiyyeti‘l-muâsıra* (Kahire: Alemü‘l-Kütüb, 2008), 3/1193.

<sup>75</sup> İbnü‘l-İmâd, *Şezerâtü‘z-zeheb*, 2-237.

<sup>76</sup> İbrâhim, *el-Mu‘cemü‘l-‘Arabi*, 451.

anlaşılan *Buhruk* (Ar. البُحْرُوق)<sup>77</sup> ve *Uhrûk*, (Ar. أُحْرُوق)<sup>78</sup> gibi kıyafetlere, Abbāsîlerin bu döneminde rastlanılmamıştır.

Abbāsîlerin ilk asrında başa giyilen bir diğer kıyafet *Taylesândır* (Ar. طيلسان). *Taylesân*, imâmenin üzerinde olacak şekilde başı kapatan ya da sadece omuzlara atılan bir başlıktı. Bu kıyafeti genelde saray ahalisi, kadı ve fakihler gibi ileri gelen zümrenin giydiği söylenebilir.<sup>79</sup> Hârûnürreşîd'in binlerle ifade edilen *taylesânları*,<sup>80</sup> veliahtların<sup>81</sup> ve kadınların giydiği *taylesânlar* bunun en güzel örnekleridir.<sup>82</sup> Araştırmalarımız sırasında halk arasında *taylesân* kullananlara rastlanılmamıştır. Bu da *taylesânın* halifeler, vezirler, kadınlar gibi ileri gelen zümreler tarafından kullanıldığını desteklemektedir. Çünkü *taylesân* ile ilgili bu zümrelere dair ilk Abbāsî halifeleri zamanında da birçok rivayet bulunmaktadır. Örneğin Vezir Ca'fer Yahya el-Bermekî'nin *taylesân* giymesi,<sup>83</sup> Kâdilkudât Ebû Yûsuf'un isteğiyle ulemanın sarık sarıp *taylesân* giymeleri<sup>84</sup> bu meyanda zikredilebilir. Ayrıca rivayetlerde geçen *Erbâbü't-Tayâlisâ ve'l-Aklâm* tabirinin vezir, kadı ve kâtipler gibi havas zümresi için kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Ancak Mütevekkil'in

---

<sup>77</sup> Burku'nun küçük halidir. Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Basrî el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (b.y.:Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 4/322; Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 25/36; Teymur Paşa, *Mu'cemu teymûr*, 2/154.

<sup>78</sup> Değerli taşlarla müzeyyen kadınlara özgü bir taçtır. Bkz. İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 37.

<sup>79</sup> Vâsık döneminde *taylesân* giyen kişiler için bkz. Ebû'l-Fazl Kadi İyaz b. Musa b. el-Yahsubi İyaz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdulkadir es-Sahravî (Magrib: Matbaatü Fezale, 1389/1970), 4/164.

<sup>80</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 215.

<sup>81</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/339.

<sup>82</sup> Mesela Kâdilkudât Ahmed b. Ebî Duâd'ın *taylesânı* için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/110.

<sup>83</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, 8/30.

<sup>84</sup> Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, 2/515.

<sup>85</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir el-Makrîzî, *İt'âzü'l-Hünefâi bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtîmiyyîne'l-hülefâ*, thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl (Mısır: Meclisü'l-Alâ Lişuûni'l-İslâmiyye, ts.), 3/76.



Gayrımüslimlerden bal rengi taylesân giymelerini istemesi,<sup>86</sup> halkın da taylesân kullandığı ihtimalini düşündürmektedir. Muasır araştırmacı Arslantaş, taylesânı genellikle ulemâ ve ileri gelenlerin tercih etmesinin yanı sıra Abbâsî halkının da giydiğini zikretmektedir.<sup>87</sup>

Şekil 6: Temsilî Taylesân<sup>88</sup>



Kaynak: Aslı için bkz. İbn Abdissettâr, *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât*, 185.

Abbâsîlerdeki diğer bir başlık *Daniyye* (Ar. دنیه veya دنیه) denilen kıyafetti. Kalensuvaya benzemekte olan daniyyenin boyun kısmı uzun ve aşağı tarafı geniştir.<sup>89</sup> Daniyye kadınlar tarafından giyiliyordu.<sup>90</sup> Bu kıyafetin adı sadece kadınlarla ilgili olaylarda geçmektedir. Kadınların daniyye giymeleri ayırıcı bir özellikti.<sup>91</sup> *Kub'* (Ar. قبع) adında kalensuvadan biraz daha uzun farklı bir başlık daha vardı ve bu da Abbâsî kadınları tarafından giyiliyordu.<sup>92</sup>

<sup>86</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/145; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/280.

<sup>87</sup> Arslantaş, *Abbâsîler ve Fatımîler Döneminde Yahudiler*, 142-143.

<sup>88</sup> Günümüzde farklı milletler tarafından kullanılan taylesân. Aslına en yakın olduğu için temsili verilmiştir.

<sup>89</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-Arabi li-esmâi'l-melâbis*, 184.

<sup>90</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/31.

<sup>91</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şâbüştî, *ed-Deyârât*, thk. Korkis Avvâd (Beirut: Dâru'r-Raidi'l-Arabi, 1406/1986), 188.

<sup>92</sup> Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 4/205.

Başlık ya da başa konan süs olarak ifade edilebilecek bir diğer kıyafet *Tâcdır* (Ar. التاج). Tâc, altın, yâkut ve zümrüt gibi mücevherlerle süslenmiş bir başlık<sup>93</sup> olup kadın ve erkekler tarafından başa giyilen ortak bir kıyafetti. Tâcı halifeler, vezirler, komutanlar ve saraydaki halife ailesinden olan kadınlar giyiyordu. Mehdî'nin tâcı halifelere,<sup>94</sup> Hârûnürreşîd'in eşi Zübeyde'nin birçok tâcı da kadınlara örnek verilebilir.<sup>95</sup> Kimi zaman halifeler eğlence meclislerinde de tâc giyiyordu.<sup>96</sup> Tâc kaynaklarda bazen *İklîl* (Ar. اكليل-اكاليل) olarak da zikredilmekte ancak bunun genelde kadınların giydiği tâc için kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>97</sup>

## 2.2. Bedene Giyilen Kıyafetler

Abbâsîlerin bu döneminde bedene giyilen kıyafetlerin ilki *Bürdedir* (Ar. البردة). Bürde, Câhiliye Araplarından beri kullanılan abaya benzer bir hırkadır. Hz. Muhammed'in (sav) kendisini methettiği bir kasidesi sebebiyle K'ab b. Zühayr'e hediye ettiği bürdesi ile meşhur olmuştur. Bahsi geçen bürde, Muâviye ve sonrasında Abbâsî halifelerine intikal etmiş ve onlar tarafından korunmuştur.<sup>98</sup> Hz. Peygamber'den (sav) tevârüs eden bürde Abbâsî halifeleri tarafından bayramların ilk gününde giyiliyordu.<sup>99</sup> Bu bürdenin bir halifeden diğerine intikali, tarihi olaylar zikredilirken kaynaklarda özellikle bahsedilmektedir.<sup>100</sup> Abbâsî halifeleri dışında ilk asırda havas ya da avamın bürde adı altında bir kıyafet giydiğine dair bir bilgi aktarılmamaktadır.

*Dürrâa*, (Ar. درّاعة) cübbeye benzemekte olup uzun ve geniş bir giysidir. Dürrâa kıyafeti Abbâsîlerin ilk asrında hemen her zaman zikredilmektedir. Mesela bir rivayette Halife Mansûr döneminde Yemen ve Sîstan Valisi Ma'n b. Sâide'nin halifenin huzuruna girerken yünden bir dürrâa giydiği<sup>101</sup> ifade edilirken, başka bir rivayette ilk asrın sonlarında

<sup>93</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 38.

<sup>94</sup> İmrânî, *el-İnbâ' fi târîhi'l-hulefâ'*, 70.

<sup>95</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 91, 92.

<sup>96</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 129.

<sup>97</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 92.

<sup>98</sup> Cevad Ali, *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Dâru's-Sâkî, 1422), 18/107.

<sup>99</sup> Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 232.

<sup>100</sup> Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/201.

<sup>101</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/64.

giyildiği zikredilmektedir.<sup>102</sup> Elbette ki bu kıyafet sadece bürokratlar tarafından giyilmiyordu. Halk da dürrâa giyiyordu. Örneğin Hârûnürreşîd'i<sup>103</sup> ve Herseme b. A'yen'i ziyarete gelen adamların üzerinde dürrâa vardı.<sup>104</sup> Dürrâanın pamuk, keten, yün ve ipek gibi çeşitli kumaşlardan üretimi yapılıyordu. Coğrafi konum dürrâa kıyafetini etkilemişti. Özellikle çevre yerlerde üretimi olan pamuk, keten ve yüne ulaşım kolaydı. *Dîbâc* yani ipekten mamül dürrâa halifeler tarafından önemli günlerde giyiliyordu.<sup>105</sup> Dürrâanın siyah, beyaz ve yeşil gibi farklı renkleri vardı ancak siyah renk genellikle devlet adamları tarafından giyiliyordu.<sup>106</sup> Dürrâa önemli görevlerdeki devlet erkânına ve komutanlara da hil'at olarak giydiriliyordu.<sup>107</sup> Dürrâanın kalitesi giyene ve giydirene göre değişebiliyordu. Mesela Halife Me'mûn'un saraydaki başhekimi Buhtîşû' b. Cibrîl, oldukça güzel dokunmuş, kaliteli yün bir Bizans dürrâası giyiyordu.<sup>108</sup> Zerafet taşıdığı anlaşılan bu kıyafet protokol kurallarına da dâhil edilmişti. Vezirliğe tayin edilen İbn Zeyyât, kendisiyle görüşmeye gelecek kişilerin dürrâa ve kaba giymelerini zorunlu tutmuştu.<sup>109</sup> Daha sonra bu kural iyice genişletildi ve ilk asrın sonunda halifeyle görüşmek isteyen herkesin dürrâa giymesi zorunlu hale getirildi.<sup>110</sup> Şâbüştî, halifenin *Veşy* (Ar. الوشي) giydiğini ve halifeyle görüşmeye gelenlerden de veşy giymelerinin istendiğini rivayet etmektedir.<sup>111</sup> Dürrâanın nakışlı ya da dokunmuş haline veşy deniliyordu. Veşy hem erkekler hem kadınlar tarafından giyiliyordu. Veşyi ilk defa

<sup>102</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Seruş, 1420/2000), 4/287; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasâr fi ahbâri'l-beşer*, 2/37.

<sup>103</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/290.

<sup>104</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/482.

<sup>105</sup> Biat alacak halifeler dürrâa giyerdi. Bkz. İbn Manzûr, *Muhtasâru târîhi Dimaşk*, 6/86.

<sup>106</sup> Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/20.

<sup>107</sup> Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/66; Himyerî, *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Müessesetü Nâsir lissekâfe, 1400/1980), 216.

<sup>108</sup> İbnü'l-İbri, *Târîhu muhtasari'd-düvel*, thk. el-Yesûî Anton Sâlihânî (Beirut: Daru's-Şark, ts.), 143.

<sup>109</sup> İsfâhânî, *el-Eğânî*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dârü's-Sâdr, 1429/2008), 23/56-57.

<sup>110</sup> Ahsan, *Social Life Under the Abbasids*, 39.

<sup>111</sup> Şâbüştî, *ed-Deyârât*, 161.

Abbāsîlerde Ümmü Ca'fer bint. Ca'fer b. el-Mansûr giydi.<sup>112</sup> Şairler de meşhur elbiselerin yanı sıra veşy ve üzerine siyah ridâ giyerlerdi.<sup>113</sup>

Dürrâa elbisisine *Minteka* (Ar. منطقة) denen ve günümüzdeki kemere oldukça benzeyen bir aksesuar eşlik ediyordu. Hazarda ve seferde insanların ayrılmaz bir parçası denebilecek kılıcın da bu kemere asıldığı kuvvetle muhtemeldir. Mesela İtâh, İbn Abdülmelik'i görevden almak için getirdiğinde mazul vezirin üzerinde kalensuvası, dürrâası, mintekası ve kılıcı vardı.<sup>114</sup> Burada minteka ile zikredilmesi gereken diğer bir kıyafet *Tikkedir* (Ar. التكة). Mu'tasım döneminde Ahmed b. Hanbel ile ilgili geçen bir rivayetten tikkenin de sirval üzerine sarılan, kuşak gibi bir çeşit pantolon bağı olduğu anlaşılmaktadır.<sup>115</sup> Kadınlar da kimi zaman giydikleri sirvâlin üzerine farklı renklerde olmasının yanı sıra ipek, pamuk ve keten gibi farklı kumaşlardan mamul tikke sarıyorlardı. Ayrıca bunların üzerine duygularını ifade eden beyitler nakşediyorlardı.<sup>116</sup> Câhiz kılık kıyafetten bahsederken insanların bedenlerine eklediği bu ve benzeri her türlü aksesuarın görkem ve ihtişamı arttırmak amacı taşıdığını ifade etmektedir. Hatta asâ taşımak bile bir aksesuardır. Asâ hatîbin konuşmasının tamamlayıcısıdır. Muâviye ve Abdülmelik b. Mervân da konuşurken asâ kullanmaya özen gösterirlerdi.<sup>117</sup> Ehl-i zimme için geçse de burada zikredilmesi gereken diğer bir kıyafet *Zünnâr* (Ar. زنار). Kemere benzer bir aksesuar denebilecek zünnâr, "Hristiyan ve Mecûsîler tarafından bel kısmına bağlanan bir kuşaktır" diye tanımlanmaktadır.<sup>118</sup> Abbāsîlerin ilk asrında da giyildiği ve bunun ehl-i zimmeye ait olduğu Mehdî dönemi şâirlerinden Ebü'l-Atâhiyye ile ilgili zikredilen bir rivayetten çıkarılmaktadır.<sup>119</sup> Diğer taraftan dürrâa kıyafetinin üzerine bazen *Mitraf* (Ar. مطرف) denen bir şal atılıyordu.<sup>120</sup> Mitraf adındaki bu şal da yün, ipek ve pamuk gibi farklı kumaşlardan imal ediliyor, halifelere ya

<sup>112</sup> Ya'kûbî, *Meşâkiletü'n-nâs*, 27.

<sup>113</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/78.

<sup>114</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/158.

<sup>115</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/106; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/333.

<sup>116</sup> Geniş bilgi için bkz. Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 215-216.

<sup>117</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/80-82.

<sup>118</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, 401.

<sup>119</sup> Geniş bilgi bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/290.

<sup>120</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18201.

da halifeler tarafından önemli görevlerde başarılı olan kişilere hediye olarak takdim ediliyordu.<sup>121</sup>

Bedene giyilen bir diğer kıyafet *Kabâ'* dır (Ar. قباء). Ön kısmı açık olup düğmelerle kapatılan, boyun kısmı oldukça geniş, cübbe altından giyilen bir elbisedir. Gömleğin ya da diğer iç elbiselerin üzerine giyilirdi.<sup>122</sup> Kabâ'ın siyah, beyaz, mavi ve yeşil gibi farklı renkleri vardı ve insanlar istedikleri renklerde giyebiliyordu.<sup>123</sup> Kabâ' Abbâsilerde bir dönem halifeler, vezirler, emirler, komutanlar ve askerler tarafından diğer kıyafetlerin yanı sıra resmî kıyafet olarak giyildi.<sup>124</sup> Havas zümresinden olan bu kişiler siyah renkte kabâ' giyerlerdi.<sup>125</sup> Diğer taraftan nadir de olsa kabâ' giyen kadınlarla ilgili rivayetler de zikredilmektedir. Bu bağlamda Mehdî'nin kızı Bânûka'nın giydiği kabâ'ı zikretmek yeterli olacaktır.<sup>126</sup> Diğer bir kıyafet *İzâr* dır (Ar. ازار). Bel kısmından diz altına kadar uzanan peştemala benzer bir kıyafettir. Yaklaşık beş eşbâr<sup>127</sup> uzunluğundadır.<sup>128</sup> İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren bilinen, Hz. Peygamber (sav)<sup>129</sup> ve sahabeler<sup>130</sup> tarafından da giyilen izâr, Abbâsilerde erkekler ve kadınlar tarafından kullanılıyordu.<sup>131</sup> Örneğin Hârûnürreşîd<sup>132</sup> ve Müteyyem

<sup>121</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/224.

<sup>122</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 378.

<sup>123</sup> İsfâhânî, *el-Egânî*, 9/236.

<sup>124</sup> Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 281.

<sup>125</sup> Örneğin halifeler ve hâciblerin siyah kabâ'ları için bkz. Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin b. İbrâhim Sâbîi, *Rûsûmu Dâri'l-Hilâfe*, thk. Mikail Avvâd (Beirut: Dâru'r-Raidi'l-Arabi, 1406/1986), 78, 90.

<sup>126</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/186.

<sup>127</sup> Bir karış, zirâ' ölçüsünün (55-80 cm) yaklaşık üçte biridir. Bkz. Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru's-Sâdr, 1415/1995), 1/36.

<sup>128</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 31.

<sup>129</sup> Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır (Dımaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), 1/83; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beirut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.), 3/1426.

<sup>130</sup> Örneğin Hz. Ebûbekir'in giydiği izâr için bkz. Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, 8/18.

<sup>131</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 10/22; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, 2/136; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr*, 2/591.

<sup>132</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/356; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 3/534; Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr fi memâlikü'l-*

adındaki cariyeye izâr giyiyorlardı.<sup>133</sup> Yine Câhiz de ayrıntıya girmeden tebaadan bir kadının izâr giydiğine dair bir olay zikretmektedir.<sup>134</sup> Diğer taraftan kılık kıyafet ve inanç ilişkisi ekseninde izârın şekli itibarıyla ridâ ve cübbe gibi elbiselerin altından bir iç kıyafet gibi giyildiği kuvvetle muhtemeldir. Bazı rivayetlerden izârın kalın ve ince kumaşlardan farklı kalitelerde<sup>135</sup> ve renklerde üretildiği anlaşılmaktadır.<sup>136</sup>

Abbâsîlerin ilk asrında bedene giyilen bir diğer elbise *Ridâ'*dır (Ar. رداء). *Ridâ'* cübbeye benzer bir elbiseydi; ancak *ridâ'*ın ön tarafı kapalıydı. Günümüzde Irak'ta giyilen kandura kıyafetine benzemektedir. *Ridâ* da hem erkekler hem kadınlar tarafından giyiliyordu.<sup>137</sup> Halifelerden şairlere ve halka her zümre *ridâ* giyiyordu.<sup>138</sup> *Ridâ'*ya benzer bir elbise de *Mübattane*dir (Ar. المبطنة). *Mübattane* iç tarafında kalın bir astarı olan ve elbiselerin üzerine giyilen kalın bir kıyafettir.<sup>139</sup> Coğrafyanın kıyafete etkisine doğrudan işaret etmektedir. Nitekim rivayetlerden *mübattane*nin kışın soğuk günlerde bir çeşit palto gibi giyildiği anlaşılmaktadır. *Hârünürreşîd*'in binlerle ifade edilen kışlık elbiseleri arasında samur kürkünden mamul *mübattane*ler de vardı.<sup>140</sup> Yine Câhiz de *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde bu elbiseden bahsetmektedir. Halifenin adamlarının huzuruna gireceği zaman herkesin mertebesine göre girdiğini belirtmekte ve bunların bazısının üzerinde *mübattane* olduğunu söylemektedir.<sup>141</sup>

---

*emsâr:Memâlikü's-şarki'l-İslâmî ve't-Türk ve Mısır ve's-Şam ve'l-Hicaz* (Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1422/2002), 24/215.

<sup>133</sup> Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Mustazrâf min ahhâri'l-cevâri*, thk. Selâhaddîn el-Müneccid (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1396/1976), 2/62.

<sup>134</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1964), 2/128.

<sup>135</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/487.

<sup>136</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/172.

<sup>137</sup> *Ridâ* giyen kadınlar için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 12/191; *Ridâ* giyen erkekler için bkz. Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, 4/336; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 13/31; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 16/306.

<sup>138</sup> Farklı kesimlerden *ridâ* giyenler için bkz. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 4/108; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/48; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/235; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 2/194.

<sup>139</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 70.

<sup>140</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 214.

<sup>141</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/78.

Ubeydî'ye göre vezirler, kâtipler, edipler ve zarifler mübattane giyiyordu.<sup>142</sup>

Diğer elbise *Cübbedir* (Ar. الجبة). Cübbe ridâ'nın önü açık ve uzun halidir. Bu kıyafeti her ne kadar Bağdat gibi İslâm beldelerinde yaşayan ehl-i zimme giyse de Müslümanlara özgü bir kıyafet olarak inanç kıyafet ilişkisini göstermektedir. Cübbe, kaynaklarda sıkça zikredilmektedir. Cübbe önü açık olması hasebiyle ridâ'nın üzerine giyilirdi. Erkekler yün ve pamuktan yapılmış cübbe giyerdi.<sup>143</sup> Bunların yanı sıra erkekler bazen ipek cübbe de giyer ve bu, çoğu zaman güzel bir hediyeye takdim edilirdi.<sup>144</sup> Cübbe Abbâsilerin ilk asrında her dönemde giyildi.<sup>145</sup> Halife Emîn'in geriye bıraktığı mallar arasındaki binlerce çeşit cübbeyi zikretmek cübbenin ulaşılabilirliğini göstermesi bakımından yeterli olacaktır.<sup>146</sup> Bir diğer elbise cübbeye benzeyen uzun ve bol bir kıyafet olan *Haftândır* (Ar. خفتان).<sup>147</sup> Bunun bilinen anlamda kaftan yerine kullanıldığı kuvvetle muhtemeldir. Kaynaklarda genelde ipek kaftan diye geçmektedir.<sup>148</sup> Halife Hârûnürreşîd'in sahip olduğu kaftanların sayısı, bilinen yani kaynaklarda zikredilen on bindi.<sup>149</sup> Bu dönemde bedene giyilen diğer bir kıyafet *Bornosdu* (Ar. البرنس). Uzun kalensuva ya da baş kısmı ile bitişik olan dürrâa ve cübbeye benzer bir elbiseydi.<sup>150</sup> Rivayetlerden bornosun bu asırda bilindiği ve giyildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Hâdî döneminde idama mahkûm edilen Yahyâ b. Abdullah'ın boynunun vurulduğu esnada üzerinde başlığı olan bir bornos vardı.<sup>151</sup> Yine bu sıralarda bahsedilen bir olayda ehl-i zimmenin de bornos giydiği görülmektedir.<sup>152</sup> Bununla beraber bahsi geçen bornosun günümüzdeki bornosa benzer

<sup>142</sup> Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 290-291.

<sup>143</sup> Geniş bilgi için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/114.

<sup>144</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 22/155.

<sup>145</sup> İlgili rivayetler için bkz. Taberî, 8/394-9/161; İbnü'l-Esîr, 6/114.

<sup>146</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 214.

<sup>147</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 152.

<sup>148</sup> Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993), 2/790.

<sup>149</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 215.

<sup>150</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, 532.

<sup>151</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/194.

<sup>152</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 10/237; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zamân*, 14/110.

olup olmadığı, kadınların bornos giyip giymediği ele alınan dönem için kaynaklarda net bahsedilmemekte; ancak İbnü'l-Cevzî'de geçen rivayetten en azından dışarıda giyilebildiği anlaşılmaktadır.

Şekil 7: Temsilî Bornos



Kaynak: Aslı için bkz. İbn Abdissettâr, *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât*, 184.

Şimdiye değin bahsi geçen kıyafetlerin kumaşında genelde yün, ipek, pamuk ve keten kullanılıyordu. Bundan başka burada özellikle vurgulanması gereken diğer bir kıyafet ise hayvan derilerinden elde edilen kıyafetlerden olan *Ferv* (Ar. فرو-فراء) yani kürklerdir. Kürkler hem kadınlar hem de erkekler tarafından giyiliyordu. Me'mûn'un oğlunun tilki derisinden yapılan beş yüz dinar değerindeki kürkü bu meyanda zikre değerlidir.<sup>153</sup> Kalitesine ve yapılışına göre fiyatı binlerce dinara kadar ulaşabilen<sup>154</sup> kürkler, tilki ve samur gibi farklı hayvanların derisinden imal ediliyordu.<sup>155</sup>

Me'mûn sonrası dönemde bedene giyilen kıyafetlere de yeni tarzlar geldi. Az önce bahsi geçen ridâ, kabâ', cübbe ve izâr gibi elbiselerin kolları daraltıldı. Saray ahalisi de halk da kıyafetleri bu tarzda da giymeye başladı.<sup>156</sup> Bedene giyilen elbiselerde başka bir yenilik daha oldu ve *Siyâbu'l-Mülhame* (Ar. ثياب الملحم)<sup>157</sup> denen bir kıyafet giyilmeye başlandı. Bu kıyafet genelde ipekten mamul elbiselerin aksine pamuk, yün veya ketenden üretiliyordu. Bahsi geçen kıyafetteki farklılık dokunma

<sup>153</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 196.

<sup>154</sup> Farklı fiyatlardaki kürkler için bkz. İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 196.

<sup>155</sup> İbn Zübeyr, *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 236.

<sup>156</sup> Ya'kûbî, *Meşâkiletü'n-nâs*, 31.

<sup>157</sup> Ya'kûbî, *Meşâkiletü'n-nâs*, 33.



şeklindeydi. Önceki kıyafetler uzunlamasına dokunurken bu kıyafet enine dokunuyordu. Son derece kaliteli ve güzel bir elbiseydi. Bu elbiseyi ilk defa giyen Halife Mütevekkildi. Halk Mu'tasım'ı taklit ettiği gibi Mütevekkil'i de taklit etti. Halifenin giydiği bu tarz o kadar beğenildi ki önce saray içinde sonra halk arasında hızla yayıldı. Halk bu elbiseye çok fazla talep gösterdi ve elbise Halife Mütevekkil'e nispetle *el-Mütevekkiliyye* (Ar. المتهوكلية) olarak isimlendirildi. Halkın bu elbiseye olan ilgisi elbisenin fiyatını da çok yükseltti. Talebi karşılama adına birçok terzi bu elbiseyi üretmeye başladı. Sonraki dönemlerde bile hala *el-Mütevekkiliyye* diye tanınıyordu.<sup>158</sup>

Bir diğer elbise çok az yerde zikri geçen *el-Fereciyye*dir (Ar. الفرجية). Fereciyye cübbeye benzemekte olup pamuk, yün ve ipekten yapılabilen genelde ileri gelenlerin ve âlimlerin giydiği bir elbisedir.<sup>159</sup> Muhammed b. Ferec'in giydiği fereciyyeyi zikretmek yeterli olacaktır.<sup>160</sup> Bir diğer kıyafet *Kamîs* (Ar. قميص) yani gömlektir. Kamîs gerek İslâm'ın ilk zamanlarında gerekse Abbâsi Devleti'nde bilinen bir kıyafettir.<sup>161</sup> Saray erkânı ve kadın erkek halkın tamamı tarafından giyiliyordu. Hatta Abbâsi halifeleri gömlek giymede o kadar ileriye gitmişti ki Mehdî, Hâdî, Hârûnürreşîd, Mu'tasım ve Vâsık'ın bir gömleği sadece bir defa giydikleri söylenmektedir.<sup>162</sup> Aynı şekilde Hârûnürreşîd'in on binden fazla gömleğinin olması, bu kıyafetin ne kadar tercih edildiğini göstermesi bakımından kayda değerdir.<sup>163</sup> Tebaadan halifeler kadar olmasa da sayısı yüzlerle ifade edilen gömleğe sahip kişiler vardı.<sup>164</sup> Halk ekonomik durumuna göre farklı kalite, kumaş ve renklerde kamîs giyiyordu.<sup>165</sup> Durumu daha iyi olanlar altın gibi değerli taşlarla süslenmiş gömlekler

<sup>158</sup> Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 4/99; İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 533.

<sup>159</sup> Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnût, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 3/234.

<sup>160</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/161.

<sup>161</sup> Abbâsilerde kamîs giyenler hakkında bkz. Charles Pellat, *el-Câhiz fi'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ*, çev. İbrâhîm el-Keylânî (Dimaşk: Daru'l-Yakazatî'l-Arabiyyeti, 1961), 395.

<sup>162</sup> Geniş bilgi için bkz. Câhiz, *Kitâbü't-Tâc*, 150-155.

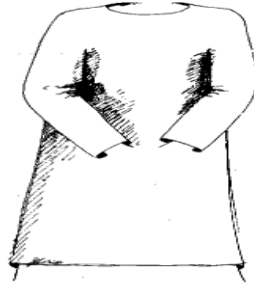
<sup>163</sup> İbn Zübeyr, *Kitâbü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 214.

<sup>164</sup> İbn Zübeyr, *Kitâbü'z-Zehâir ve't-tuhaf*, 187.

<sup>165</sup> Pellat, *el-Câhiz fi'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ*, 395.

giyiyordu. Mesela Me'mûn dönemi meşhur şarkıcılarından İshâk b. İbrahim el-Mevsîlî'nin *Dabîkî* (Ar. ديبقي) kumaşından Venüs Gezegenini andıran şekillerin nakşedildiği kaliteli bir gömleği vardı.<sup>166</sup> Yine Emîn dönemi şarkıcılarından Arîb altınlarla bezenmiş bir kamîs giyiyordu.<sup>167</sup> Kadınlar için kamîse oldukça benzeyen *Dir'* (Ar. الدرع) adında başka bir gömlek tarzı daha vardı.<sup>168</sup> Orta kısmında cepleri olan dir'in kısa olanı evde giyiliyor ve genelde ipek ve ince pamuktan imal edilenler tercih ediliyordu. Çünkü dir' beden üzerine giyilen ilk kıyafetti ve diğer elbiselerin altına giyiliyordu. Genellikle uzun kollu oluyordu; ancak bir karış uzunluğunda kısa kollu olan dir'ler de vardı ve bunlar hanımlar tarafından evde giyiliyordu.<sup>169</sup> Dir', askerlerin giydiği zırh için de kullanılmaktaydı.<sup>170</sup> Kadınların giydiği dir'den farklı olsa da şekil olarak benzediği için aynı isim kullanılıyor olmalıdır.

Şekil 8: Kamîs



Kaynak: İbn Abdissettâr, *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât*, 181.

Bedene giyilen elbiselerden bir diğeri de *Sirvâldir* (Ar. سروال). Farsça şalvâr'dan geçmiştir. Bel kısmından ayaklara kadar olan bir kıyafettir.<sup>171</sup> Günümüzdeki şalvar ve pantolona benzemektedir. İzâr gibi sirvâl de her iki cins tarafından kullanılıyordu ve bedeni kapatan diğer kıyafetlerin

<sup>166</sup> Ahsan, *Social Life Under the Abbasids*, 38.

<sup>167</sup> Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ Ebu't-Tayyib el-Vişâ, *ez-Zarîf ve'z-zürafâ'* thk. Kemâl Mustafa (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1371/1953), 219.

<sup>168</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 170.

<sup>169</sup> Geniş bilgi için bkz. Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyye*, 216-217.

<sup>170</sup> Askerlerin kalkan olarak giydiği dir' için bkz. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/292.

<sup>171</sup> İbrâhim, *el-Mu'cemü'l-'Arabi*, 234.

içine giyiliyordu. Sirvâl Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'tan<sup>172</sup> ilk asrın son halifesi Mütevekkil'e<sup>173</sup> kadar saray erkânı ve halk tarafından giyiliyordu.<sup>174</sup> Kadınların giydiği sirvâl erkeklerinkinden farklıydı.<sup>175</sup> Hemedânî'nin *Makâmât*'ında Bağdat'taki bir kadının sirvâl giydiği zikredilmekte ve bunun yirmi zirâ' ölçüsünde şalvâr gibi oldukça geniş olduğu ifade edilmektedir.<sup>176</sup>

Şekil 9: Sirvâl



Kaynak: İbn Abdissettâr, *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât*, 186.

Bedene giyilen bir diğer elbise *Sudra*dır (Ar. صدرة). İshâk b. İbrahim ve Mu'tasım savlecân oynadıkları sırada halife renkli bir sudra giymiş ve altın bir minteka takmıştı.<sup>177</sup> Askerler de zırhlarının üzerine sudra giyiyordu.<sup>178</sup> Sudranın günümüzdeki yeleğe benzediği düşünülebilir. Çalışmada ele alınan kaynaklarda İlk dönem Abbâsî kadınlarının sudra giydiklerine dair bir bilgi aktarılmamaktadır. Burada bir başka elbise daha zikredilmelidir. Bazı Abbâsî komutanları *Tennûr* (Ar. تنور) adında etek benzeri demirden mamul bir elbiseyi üzerinde sudra ile zırh olarak giyiyordu.<sup>179</sup> Bununla beraber kadınların tennûr giyip giymediklerinden bahsedilmemekte; ancak tennûrun günümüz Arap kadınları tarafından

<sup>172</sup> Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, 6/89.

<sup>173</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/154.

<sup>174</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/139.

<sup>175</sup> Ahsan, *Social Life Under the Abbasids*, 45.

<sup>176</sup> Ebü'l-Fazl Bedüzzamân Ahmed b. el-Hüseyn b. Yahyâ el-Hemedânî, *Makâmâtü Bedüzzamân el-Hemedânî*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1341/1923), 131.

<sup>177</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/121.

<sup>178</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 9/292.

<sup>179</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, c. 9, s. 432.

giyildiği bilinmektedir. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda tennûrun o dönem kadınları tarafından da giyildiği tahmin edilebilir. Son olarak zikredilebilecek elbise *Gilâle*dir (Ar. العلالة). Gilâle oldukça ince ve narin geceliğe benzer bir elbisedir. Elbisenin içine de giyilebilen gilâle, beden üzerine giyilen ilk kıyafetti.<sup>180</sup> Elbisenin ya da zırhın altına giyilen bir içlikti.<sup>181</sup> Gilâlede keten gibi bedeni terletmeyecek kumaşların yanı sıra kırmızı gibi farklı renkler tercih ediliyordu.<sup>182</sup> Gilâle hem kadınlar hem erkekler tarafından giyiliyordu. Bu bağlamda Halife Hâdî'nin,<sup>183</sup> Hârûnürreşîd'in,<sup>184</sup> Mütevekkil'in<sup>185</sup> ve Reşîd dönemindeki bazı cariyelerin giydikleri gilâleler kayda değerdir.<sup>186</sup> Bahsi geçen bu rivayetlerde câriyelerin gilâleyi genelde işret, eğlence meclislerinde giydikleri görülmektedir. Hârûnürreşîd döneminde Ebû Kâbûs adındaki bir adamın gilâle giymesi, bu kıyafetin yalnız saray çevresine özgü olmadığını halk tarafından da giyildiğini göstermektedir.<sup>187</sup>

### Sonuç

İnsanlık tarihi ile yaşıt olan kılık kıyafet olgusu toplumların sahip oldukları kültürden, yaşam tarzı gelenek görenek ve inanç yapısından ve bunların yanı sıra coğrafi koşul ve imkânlardan etkilenmektedir. Bütün bunlar her toplumun kendine mahsus bir kılık kıyafet kültürünün oluşmasını sağlamıştır. Hatta zamanla toplum içerisindeki farklı grup ve zümrelerin kendilerine özgü giyim tarzları zuhur etmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.v.) ve dört halife dönemlerinde toplumun ekseriyetinde yöresel kıyafetler ve sade giyim tarzı hâkimdi. Ancak Emevîler döneminde genişleyen sınırlarla birlikte farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmanın bir sonucu olarak Müslümanların giyim tarzlarında belirgin bir değişim meydana gelmiştir. Bu değişim Abbâsîler dönemindeki Mevâlî-Arap yakınlaşması ve de Müslümanların gayr-i

<sup>180</sup> Vişâ, *ez-Zarîf ve'z-zürafâ'*, 160.

<sup>181</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusü'l-muhît*, 817.

<sup>182</sup> İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ'*, 1/83.

<sup>183</sup> Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/218.

<sup>184</sup> İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-epsâr fi memâliki'l-emsâr*, 24/215.

<sup>185</sup> Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 17/409.

<sup>186</sup> İmrânî, *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ'*, 1/83.

<sup>187</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*, 8/30.

müslimlerle daha yoğun bir şekilde iletişime geçmeleriyle beraber ivme kazanmıştır. Abbâsîler döneminde giyim tarzındaki değişim ve dönüşümü saray ahalisinden, meslek gruplarına kadar sosyal hayatın birçok alanında görmek mümkündür. Bu bağlamda öncelikli olarak halifenin ya da ileri gelen devlet adamlarının yanına girileceği zaman giyilmesi zorunlu tutulan kıyafetler belirlenmiştir. Hatta fertler diğer insanlarla olan iletişimlerine giyim kuşamları ile yön vereceklerine inanmaya başlamışlardır. Cübbe, ridâ, kabâ' ve sirvâl gibi toplumun bütün kesimleri tarafından giyilebilen kıyafetlerin yanı sıra toplumdaki farklı zümrelere özgü kıyafetler ortaya çıkmıştır. Devlet adamlarının giydiği kıyafeti tüccarlar giymemiş, şâirler ve şarkıcılar kendilerine özgü renkli kıyafetleri ile arz-ı endâm etmişlerdir. Gerek aynı kıyafetler gerekse farklı kıyafetler olsun haliyle bunların kumaşı, dokuması ve kalitesi de giyecek olan kişilerin iktisâdî durumuna ve toplum içindeki konumuna göre değişiklik arz etmiştir. Yine söz konusu dönemin kıyafetleri pamuk, keten, ipek, yün, kadife ve hayvan derisi gibi farklı kumaş ve maddelerden üretilmiştir.

Çalışmamız sırasında ele aldığımız dönem için başa giyilen kıyafetlerden kalensuva, tavîle, imâme, rusâfiyye, asâbe, humâr, kınâ', mikna', burku', nikâb, lisâm, taylesân, daniyye, kub', tâc ve iklîl ile ilgili rivayetlere ulaşılmıştır. Bunlardan tavîle, imâme, rusâfiyye ve daniyyenin erkekler tarafından giyilmesinin yanı sıra bu kıyafetler halifelik ya da kadılık gibi farklı zümrelere işaret etmiştir. Asâbe, humâr, kınâ', mikna', burku', nikâb ve iklîl kıyafetlerinden bazılarının da inanç ilişkisi bağlamında kadınlar tarafından baş bölgesine giyildiği görülmüştür. Diğer taraftan kalensuva, lisâm ve tâc ise hem erkekler hem kadınlar tarafından giyilebilen kıyafetlerden olmuştur. Bunlardan özellikle lisâm coğrafi izler taşımaktadır.

Abbâsîlerin bu asrında bedene giyilen kıyafetler ise bürde, dürrâa, veşy, kabâ', izâr, ridâ, mübattane, cübbe, haftân, bornos, kürk, kamîs, minteka, tikke, mitraf, zünnâr, sirvâl, sudrâ, tennûr ve gilâleydi. Bunlardan ridâ ve kabâ'ın dış kıyafet; izâr, sirvâl, gilâle, kamîs ve tikkenin de iç kıyafet olarak hem kadınlar hem erkekler tarafından giyildiği anlaşılmıştır. İzâr erkekler tarafından dış kıyafet olarak da giyilebilirken dir' kadınların iç kıyafet olarak giydiği gömlekti. Ayrıca cübbe, haftân (kaftân), dürrâa, veşy ve bornos da erkeklerin dış giyim için tercih ettikleri

beden kıyafetleriydi. Bunlardan dürrâa ve özellikle cübbe elde edilmesi kolay olması hasebiyle toplumun her kesimi tarafından tercih edilmiş; ama bunların üretimi ve kalitesi giyene göre değişiklik arz etmiştir. Diğer taraftan kaftân ve veşy gibi kıyafetler zenginlerin giyimi arasında yer alırken, elbette ki belirli bir zümreye işaret etmiştir.

### Kaynakça

- Ahsan, Mohammad Manazir. *Social Life Under the Abbasids*. London: Longman, 1979.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Arslantaş, Nuh. *Abbâsîler ve Fatımûler Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Bâ Mahreme, Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed. *Kilâdetü'n-nahr fi vefeyâti a 'yâni'd-dehr*. thk. Bû Cuma' Mekkî, Hâlid Zevârî. 6 Cilt. Cidde: Dâru'l-Menhâc, 1428/2008.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb. *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *Sahih-i Buhârî*. thk. Muhammed Zehîr b. Nâsır en-Nâsır. Dımaşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü't-Tâc fi Ahlâki'l-Mülûk*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Kahire: Matbaatü'l-Emîriyye, 1332/1913.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilu'l-Câhiz*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1383/1964.
- Çağlayandereli, Mustafa vd. "Kültür Sosyolojisinde İhmal Edilen Konu: Giyim-Kuşam". 1. *Uluslararası Moda, Sanat ve Tasarım Kongresi*. ed. Emine Koca vd. 869-887. Gaziantep: İksad, 2017.

- Dalkılıç, Mehmet. *Abbasi Devletinde Hanedan Krizi ve İlk İç Savaş (H. 175-198/ M. 791-813)*. Ankara: İlahiyât, 2. Basım, 2021.
- Ebü'l-Fidâ, İmadüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail b. Ali. *el-Muhtasâr fi ahhâri'l-beşer (Târîhu Ebi'l-Fidâ)*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Hüseyniyyetü'l-Mısıriyyetü, ts.
- Esin, Emel. *Türk Kültüründen Görüntüler Dizisi Sayı 3: Türk Kültür Tarihi İç Asya'daki Erken Safhalar*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1985.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr b. Temûm el-Basrî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed. *el-Kâmusü'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-İrkusûsî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 1356/1938.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 2. Basım, 1415/1995.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1413/1993.
- Hemedânî, Ebü'l-Fazl Bedüzzamân Ahmed b. el-Hüseyn b. Yahyâ. *Makâmâtu Bedüzzamân el-Hemedânî*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1341/1923.
- Himyerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Abdilmün'im es-Sanhâcî. *er-Ravzü'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Müessesetü Nâsır lissekâfe, 2. Basım, 1400/1980.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- İbn Abdissettâr, Ebû Talhâ Muhammed Yûnus. *Libâsu'r-Resûl ve's-Sahâbe ve's-Sahâbiyyât*. Medine: Mektebetü Melik Fahd, 1424/2003.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullâh. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebü'l-Hüseyn İbnü'l-Ferra Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Bağdâdî el-Hanbelî. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hamid el-Fikî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- İbn Fazlullâh el-Ömerî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr: Memâlikü'ş-şarki'l-İslâmî ve't-Türk ve Mısr ve'ş-Şam ve'l-Hicaz*. Ebûzabî [Abudabi]: el-Mecmaü's-Sekafî, 1422/2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî. *Muhtasâru târihi Dımaşk li-İbn Asâkir*. thk. Ruhiye en-Nehhas, Murad, Mutî' Riyâd Abdülhamid, Muhammed. 29 Cilt. Dımaşk/Suriye: Dâru'l-Fikr, 1404/1984.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *Tecâribü'l-ümem ve te'âkibü'l-himem*. thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî. Tahran: Seruş, 1420/2000.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kahire*. 16 Cilt. Mısır: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdu'l-Kavmiyye, Dâru'l-Kütüb, ts.
- İbn Zübeyr, Kâdı er-Reşîd. *Kitabü'z-Zehâir ve't-tuhaf*. thk. Muhammed Hamîdullâh. Kuveyt: Dâiretü'l-Matbuât ve'n-Neşr, 1378/1959.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fi tarihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ, Mustafa Abdülkâdir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-İbri, Ebü'l-Ferec Barhebraeus Yuhanna. *Târîhu muhtasari'd-düvel*. thk. el-Yesûî Anton Sâlihânî. Beyrut: Daru'ş-Şark, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Fellâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986/1406.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billah b. Ca'fer Mütevekkil-Alellah. *Tabakâtü'ş-şu'arâi'l-muhdesîn= Tabâkâtü'ş-*



- şu 'arâ fi medhi'l-hulefâ ve'l-vüzerâ. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- İbnü't-Tiktaka, Ebû Ca'fer Safiyyüddîn Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi'l-Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düvelü'l-İslâmiyye*. thk. Abdulkâdir Muhammed Mâyû. Beyrut: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbrahim Mustafa, Ahmed ez-Zeyyât, Hamid Abdülkâdir, Muhammed en-Neccâr. *el-Mu'cemü'l-vasît*. b.y.: Dâru'd-Da'vet, ts.
- İbrâhim, Receb Abdülcevâd. *el-Mu'cemü'l-'Arabi li-esmâi'l-melâbis (fi Da'vi'l-Me'âcim ve'n-nusûsi'l-müvessekati mine'l-Câhiliyyeti hattâ el-'asri'l-hadîs)*. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2002.
- İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. *el-İnbâ' fi târihi'l-hulefâ'*. thk. Kâsım es-Sâmerrâi. Kahire: Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1421/2001.
- İsfâhânî, Ali b. el-Hüseyîn b. Muhammed Ebü'l-Ferec. *el-Egânî*. thk. İhsan Abbâs. 25 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, 3. Basım, 1429/2008.
- İyaz, Ebü'l-Fazl Kadi İyaz b. Musa b. el-Yahsubi. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Abdulkadir es-Sahravî. 8 Cilt. Magrib: Matbaatü Fezale, 1389/1970.
- Köse, Ayten, Ali, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târih*. 6 Cilt. Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, ts.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr=el-Hitatü'l-Makrîziyye*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir. *İt'âzü'l-Hünefâi bi ahbâri'l-eimmeti'l-Fâtimiyyîne'l-hulefâ'*. thk. Cemâleddîn eş-Şeyyâl. Mısır: Meclisü'l-Alâ Lişu'ûni'l-İslâmiyye, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. thk. Abdullah İsmail es-Sâvî. Kahire: Daru's-Sâvî, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher (fi tühafi'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât)*. thk. Müfid

- Muhammed Kameyha. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1390/1971.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti: İslam'ın Rönesansı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Murtazâ ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dârun-Nefâis Dâru'l-Hedâye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahihi Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Ömer, Ahmed Muhtar, Abdülhamîd. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Öztürk, Levent. *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öztürk, Nermin. "Hinduizm'deki Günlük İbadetlerden: Sandhyavandanam". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46/46 (Ocak 2019), 15-36.
- Pellat, Charles. *el-Câhiz fi'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ*. çev. İbrahîm el-Keylânî. 1 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Yakazati'l-Arabiyyeti, 1961.
- Pendergast, Sara - Pendergast, Tom. *Fashion Costume and Culture: Clothing Headwear Body Decorations and Footwear Through the Ages*. Detroit: Thomson Gale, 2004.
- Reşîdî, Sabîha Reşîd. *el-Melâbisü'l-'Arabiyye ve tetavvürühâ fi'l-'uhûdi'l-İslâmiyye*. Müessesetü Me'ahidi'l-Fenniyye, 1980.
- Rızâ, Ahmed. *Mu'cemu metni'l-luga: Mevsu'atu lugaviyye hadîse*. 5 Cilt. Beyrut: Daru Mektebeti'l-Hayat, 1958.
- Sâbii, Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin b. İbrâhim. *Rüsûmu Dâri'l-Hilâfe*. thk. Mikail Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Raidi'l-Arabi, 2. Basım, 1406/1986.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420/2000.
- Sejf b. Ömer. *el-Fitnetü ve vak'atü'l-Cemel*. b.y.: Dârun-Nefâis, 1993.

- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mirâtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeti, 1434/2013.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celalüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Mustazrâf min ahbâri'l-cevârî*. thk. Selâhaddîn el-Müneccid. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2. Basım, 1396/1976.
- Şâbüştî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *ed-Deyârât*. thk. Korkîs Avvâd. Beyrut: Dâru'r-Raidi'l-Arabi, 1406/1986.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Târîhu't-Taberî: Târîhu'r-rusul ve'l-müluk*. thk. Arîb b. Sa'd el-Kurtubî. Beyrut: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1387/1967.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî. *el-Ferec ba'de's-şiddeti*. 5 Cilt. thk. Ubûd eş-Şâlicî. Beyrut: Dâru Sadr, 1398/1978.
- Tenûhî, Ebû Ali el-Muhassin b. Ali b. Muhammed el-Kâdî. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, 8 Cilt. b.y.: y.y., 1391/1971.
- Teymur Paşa, Ahmed b. İsmail b. Muhammed. *Mu'cemu teymûr el-kebîr fi'l-elfâzi'l-âmmiyye*. ed. Hüseyin Nassar. 6 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2002.
- Tezcan, Mahmut. "Giyim Olgusuna Sosyo-Kültürel Bakış ve Türklerde Giyim". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)* 16/1 (Erişim 05 Eylül 2019), 255-276. [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000932](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000932)
- Ubeydî, Salâh Hüseyin. *el-Melâbisü'l-'Arabiyyeti'l-İslâmiyye fi'l-'asri'l-Abbâsî*. Bağdat: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, Dâru'r-Reşîd linneşr, 1400/1980.
- Vâkıdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkıd es-Sehmî el-Eslemî Ebû Abdullah. *Fütûhu's-Şâm*. 2 Cilt. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1947.
- Vişâ, Muhammed b. Ahmed b. İshâk b. Yahyâ Ebu't-Tayyib. *ez-Zarîf ve'z-zürafâ'*. thk. Kemâl Mustafa. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 2. Basım, 1371/1953.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yemânî. *Mir'âtü'l-cenân ve ibretü'l-yakzân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1366/1997.

- Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer. *Meşâkiletü'n-nâs lizamânihim ve mâ yügallibu âleyhim fi külli 'asr.* thk. Vilyam Milverd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Cedîd, 2. Basım, 1400/1980.
- Yılmaz, Metin. "Emevî ve Abbasî Dönemi Resmi Kıyafetleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/26-27 (01 Eylül 2008), 237-250. <https://doi.org/10.17120/omuifd.26426>
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *el-İber fi haberi men gaber.* thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Bisyunizoğlu. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'.* thk. Şuayb el-Arnût, Hüseyin el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405.
- Zehebî, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm.* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1413/1993.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 49-77

## **Arap Şiirinde Tasvir (Halil Merdem Bek Örneği)**

### **Süleyman CAN**

Öğr. Gör., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Kırklareli/Turkey

suleyman0202@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9297-9978

### **Recep KIRCI**

Dr. Burdur Mehmet Akif Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Burdur Mehmet Akif University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Burdur/ Turkey

recep\_k\_03@hotmail.com.tr

orcid.org/0000-0003-0893-6885

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 1 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 49-77

**Atıf / Cite as:** Can, Süleyman – Kırcı Recep. "Arap Şiirinde Tasvir (Halil Merdem Bek Örneği) [Depiction in Arabic Poetry (The Example of Halil Merdem Bek)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 49-77

<https://doi.org/10.18498/amailad.1096885>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## Depiction in Arabic Poetry (The Example of Halil Merdem Bek)

### Abstract

No matter how different their language, religion, race, culture and lifestyle are, it is thought that human beings have used the depiction style knowingly or unknowingly to express their feelings such as joy and sadness since the first known date. It is known that many poets described what they saw, heard, heard and lived in their environment, inspired by the environment they lived in, from the times when writing was not used or widespread until today. Arab poets also wrote poems about deserts, valleys, abandoned ruins, shining stars, rains, clouds, horses, camels and plants in accordance with their environment and living conditions, and they used a descriptive style in these poems.

Starting from the classical period, the main subject of Arabic poetry genres is generally; He creates narrative types such as fahr, medih, ghazal, satire, elegy and depiction. In the following periods, many subjects such as ihvaniyyat, hamriyyat, nature, wisdom, asceticism and praise of the Prophet were added to these subjects. It is seen that the poet Merdem Bek also includes these main subjects in his poems, however, he tends to the subject of description more than other subjects.

Halil Merdem Bek prepared by Mehmet Köklüdağ about Halil Merdem Bek and XX. The fact that there is no significant study other than the article "Halil Merdem Bek" in the Turkish Religious Foundation's Encyclopedia of Islam by Muhammed Abdullatîf Salih al-Ferfur and his master's thesis named "The Place in the 20th Century Arabic Literature" makes the study important.

Halil Merdem Bek is a Syrian statesman who lived in the last periods of the Ottoman Empire, the French occupation and the establishment of the Syrian State, and is one of the pioneers of modern Arabic literature. In addition to many books, literary studies and investigations, he also wrote a great divan of poetry. While conveying the themes that make up the main subject of the

poem, he used literary styles, including the description, in order to convey his feelings, thoughts and ideas to the reader and listener in the best way possible.

As it can be understood from his biography, Halil Merdem Bek has been working on the Arabic language since his childhood and started to write his first poems at a young age. The fact that he lost his father when he was ten years old and his mother when he was fourteen was perhaps the most important factor affecting Merdem Bek in his inclination towards poetry. The lessons, syntax, poetry and Arabic literature that he took from the important scholars of the period were influential in his skillful use of literary arts.

Merdem Bek has used the depiction style a lot in his poems in his divan. The poet gave priority to the sensory description, especially the description for the sense of sight and hearing, in these poems. In his poems, he portrayed every object he saw, heard and smelled in nature as he wanted to feel. Sometimes, he went out of nature and described expressions such as God, beauty and regrets, which are abstract concepts, and used sensory shapes as a symbolic tool to describe the things he imagined in these descriptions.

Merdem Bek frequently used the arts such as simile, metaphor and diagnosis in his poems about depiction, and he handled different themes in his descriptive poems. In addition to embroidering on natural themes such as Dimashk, Guta, sun, sea and river, he also wrote descriptive poems on different themes describing the butterfly, lily, lover, regrets and the beauty of Allah.

In Merdem Bek's divan, there are many main subjects such as description, fahr, medih, ghazal, dirge and ihvâniyyat. It is seen that the poet gives more weight to the subject of description compared to other subjects, and even often includes descriptions in his poems about other subjects. In our opinion, an academic study by examining all of the poet's poems in terms of content and structure will contribute to the field of Arabic Language and Rhetoric.

**Keywords:** Arabic Language, Description, Halil Merdem Bek.

### Arap Şiirinde Tasvir (Halil Merdem Bek Örneği)

#### Öz

Dili, dini, ırkı, kültür ve yaşam tarzı ne kadar farklı olursa olsun insanoğlunun bilinen ilk tarihten itibaren sevinç ve üzüntü gibi duygularını ifade etmek için bilerek ya da bilmeyerek tasvir üslubunu kullandığı düşünülmektedir. Yazının kullanıldığı ya da yaygın olmadığı dönemlerden günümüze kadar geçen zaman diliminde birçok şairin

çevrelerinde gördükleri, duydukları, işittikleri ve yaşadıkları şeyleri içinde buldukları ortamdan esinlenerek tasvir ettikleri bilinmektedir. Arap şairleri de buldukları ortam ve yaşadıkları şartlara uygun olarak çöller, vadiler, terk edilmiş harabe yerler, parlayan yıldızlar, yağmurlar, bulutlar, bindikleri atlar, develer ve bitkiler hakkında şiirler yazmış, bu şiirlerinde tasvir üslubunu kullanmışlardır.

Klasik dönemden itibaren Arap şiir türlerinin temel konusunu genellikle; fahr, medih, gazel, hiciv, mersiye ve tasvir gibi anlatım türleri oluşturmaktadır. Sonraki dönemlerde ise bu konulara ihvâniyyât, hamriyyât, tabiat, hikmet, zühd ve Peygamber methiyesi gibi pek çok konu eklenmiştir. Şair Merdem Bek'in de şiirlerinde bu ana konulara yer verdiği bununla beraber diğer konulara göre tasvir konusuna daha fazla yöneldiği görülmektedir.

Ülkemizde Halil Merdem Bek ile ilgili Mehmet Köklüdağ tarafından hazırlanan Halil Merdem Bek ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri adlı yüksek lisans tezi ve Muhammed Abdülatîf Sâlih el-Ferfûr'un Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde "Halil Merdem Bek" maddesi dışında kayda değer bir çalışma yapılmaması çalışmayı önemli hale getirmektedir.

Halil Merdem Bek, Osmanlı Devleti'nin son dönemleri, Fransız işgali ve Suriye Devleti'nin kuruluş dönemini yaşamış Suriyeli bir devlet adamı olup modern Arap edebiyatının öncülerindedir. Birçok kitap, edebi çalışma ve tahkiklerinin yanında büyük bir şiir divanını da kaleme almıştır. O, şiirin ana konusunu oluşturan temaları aktarırken okuyucu ve dinleyiciye duygu, düşünce ve fikirlerini en iyi şekilde ulaştırabilmek için tasvirin de içerisinde yer aldığı edebi üslupları kullanmıştır.

Biyografisinden anlaşıldığı üzere Halil Merdem Bek, daha çocukluğundan itibaren Arap dili üzerinde çalışmalar yapmış ve ilk şiirlerini küçük yaşlarda yazmaya başlamıştır. On yaşında iken babasını, on dört yaşında iken de annesini kaybetmesi, şiire yönelmesi konusunda Merdem Bek'i etkileyen belki de en önemli faktör olmuştur. Devrin önemli alimlerinden aldığı sarf, nahiv, şiir ve Arap edebiyatı dersleri onun edebî sanatları ustaca kullanmasında etkili olmuştur.

Merdem Bek, divanındaki şiirlerinde tasvir üslubunu çokça kullanmıştır. Şair, bu şiirlerinde duyusal tasvire, özellikle de görme ve işitme duyusuna yönelik tasvire öncelik vermiştir. O, şiirlerinde genellikle tabiatta gördüğü, duyduğu ve kokladığı her nesneyi hayalinde canlandırarak hissetmek istediği şekilde tasvir etmiştir. Kimi zaman da tabiatın dışına çıkarak soyut kavramlar olan Allah, güzellik ve pişmanlıklar gibi ifadeleri tasvir etmiş, bu



tasvirlerinde hayalinde canlandırdığı şeyleri tasvir etmek için duyusal şekilleri sembolik bir araç olarak kullanmıştır.

Merdem Bek, tasvirle ilgili şiirlerinde teşbih, istiâre ve teşhîs gibi sanatları sıklıkla kullanmış ve yazdığı tasvir şiirlerinde farklı temaları işlemiştir. Dimaşk, Gûta, güneş, deniz, nehir gibi tabiat temaları işlemesinin yanında kelebek, zambak, sevgili, pişmanlıklar ve Allah'ın güzelliğini anlatan farklı temalarda da tasvir şiirleri yazmıştır.

Merdem Bek'in divanında tasvir, fahr, medih, gazel, mersiye ve ihvâniyyât gibi birçok ana konu bulunmaktadır. Şairin diğer konulara göre tasvir konusuna daha fazla ağırlık verdiği hatta diğer konular hakkında yazdığı şiirlerin içinde de sık sık tasvire yer verdiği görülmektedir. Kanaatimizce şairin tüm şiirlerinin içerik ve yapı bakımından ciddi bir şekilde incelemeye tabi tutularak akademik bir çalışma yapılması, Arap Dili ve Belagatı alanına katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Şiir, Tasvir, Halil Merdem Bek.

## Giriş

Dili, dini, ırkı, kültür ve yaşam tarzı ne kadar farklı olursa olsun insanoğlunun bilinen ilk tarihten itibaren sevinç ve üzüntü gibi duygularını ifade etmek için bilerek ya da bilmeyerek tasvir üslubunu kullandığı düşünülmektedir. Yazının kullanılmadığı ya da yaygın olmadığı dönemlerden günümüze kadar geçen zaman diliminde birçok şairin çevrelerinde gördükleri, duydukları, işittikleri ve yaşadıkları şeyleri içinde buldukları ortamdan esinlenerek tasvir ettikleri bilinmektedir. Arap şairleri de buldukları ortam ve yaşadıkları şartlara uygun olarak çöller, vadiler, terk edilmiş harabe yerler, parlayan yıldızlar, yağmurlar, bulutlar, bindikleri atlar, develer ve bitkiler hakkında şiirler yazmış, bu şiirlerinde tasvir üslubunu kullanmışlardır.

Klasik dönemden itibaren Arap şiiri türlerinin temel konusunu genellikle; fahr, medih, gazel, hiciv, mersiye ve tasvir gibi anlatım türleri oluşturmaktadır. Sonraki dönemlerde ise bu konulara ihvâniyyât, hamriyyât, tabiat, hikmet, zühd ve Peygamber methiyesi

gibi pek çok konu eklenmiştir.<sup>1</sup> Şair Merdem Bek'in de şiirlerinde bu ana konulara yer verdiği bununla beraber diğer konulara göre tasvir konusuna daha fazla yöneldiği görülmektedir.

Ülkemizde Halil Merdem Bek ile ilgili Mehmet Köklüdağ tarafından hazırlanan *Halil Merdem Bek ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* adlı yüksek lisans tezi ve Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr'un Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde "*Halil Merdem Bek*" maddesi dışında kayda değer bir çalışma yapılmaması çalışmayı önemli hale getirmektedir.

Bu çalışmada, öncelikle Halil Merdem Bek'in hayatı, edebî ve siyasî faaliyetleri kısaca incelenecektir. Ardından tasvirin sözlük ve terim anlamları, kısımları, tasvir üslupları ele alınacaktır. Daha sonra bu taksimat sırasına uygun olarak bazı şiirlerinden örneklerle Merdem Bek'in tasvir üslubu ortaya konulacaktır. Verilen örnekler çalışmaya uygun olarak seçilen ve tasvir üslubunu içeren beyitlerdendir. Dolayısıyla söz konusu örnekleri seçmiş olmamız şairin kişiliğiyle ilgili herhangi bir yönüne dikkat çekme amacı taşımamaktadır.

### 1. Halil Merdem Bek'in Hayatı İlmî ve Edebî Faaliyetleri

Tam adı Halil b. bin Ahmed Muhtar b. Osmân b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Mustafa Merdem Bek olup 1895 yılında Dimaşk'ta dünyaya gelmiştir. Osmanlı Paşası ve Kıbrıs Fatihisi olan Lala Mustafa Paşa'nın (öl. 988/1580) soyundan gelen Türkmen bir aileye mensuptur.<sup>2</sup> Babası, Ahmed b. Osmân Muhtar Merdem Bek (öl. 1909), annesi ise meşhur Dimaşk müftüsü Mahmud Hamzâvî'nin (öl. 1887) kızı olan Fâtımâ Hanımdır (öl. 1913). Beş tane kız kardeşi olup erkek kardeşi yoktur. Merdem Bek, küçük yaşlarından itibaren babasının yanında çalışmaya başlamış, daha sonra da ticaret, ziraat ve müteahhitlik meslekleriyle meşgul olmuştur. On yaşlarındayken

<sup>1</sup> Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme el Bağdâdî, *Naqdu's-şi'ir*, (İstanbul: Matba'atu'l-Cevâib, H 1302), 17; Ebû Hilâl el-Hasen b. 'Abdillâh b. Sehl b. Sa'îd b. Yahyâ el-'Askerî, *Kitâbu's-Şimâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'ir*, thk. 'Ali Muḥammed el-Bicâvî - Ebu'l-Faql İbrâhîm, (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Unşuriyye, H 1419), 131.

<sup>2</sup> Halil Merdem Bek, *Cemheratu'l-muğannîn*, Mukaddime bölümü (Dimaşk: Matbû'âtu'l-mecma'î'l-'ilmiyyi'l-'Arabî, 1961), Cîm; Muhammed Abdüllatîf Sâlih El-Ferfûr, "*Halil Merdem Bek*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/320.

babasını, dört sene sonra da annesini kaybetmesi sebebiyle,<sup>3</sup> hayatı boyunca yetim ve öksüz olmanın acısını hissetmiştir. Bundan dolayı hayatı boyunca az konuşmuş, hep düşünceler içinde olmuş ve daima hüznü yaşamıştır. Çocukluğundan itibaren anne babasızlığın üzüntüsüyle onlar için hüznünü ifade eden mersiye yazmıştır.<sup>4</sup> Arap dili ilimlerine, Arap kültürü ve edebiyatına yönelmiş, yirmi yaşına gelmeden sarf, nahiv, fıkıh ve hadis derslerini bölgenin en meşhur alimlerinden tahsil etmiş, birçok eseri ezberlemiş, edebiyat ve şiir kitaplarını okumuş, şairliğe ilk adımını atmış ve <sup>5</sup> Arap dilinin gerekli inceliklerine vâkıf olmaya çalışmıştır.<sup>6</sup>

Suriye mili marşı *حُمَاة الدِّيَار* "Vatan Koruyucuları"<sup>7</sup> şiirinin söz yazarı, dolayısıyla Suriye milli şairi olan Halil Merdem Bek, şair Buhtürî'nin (öl. 284/897) hayranı olup ilk şiirlerini onun ve diğer klasik Arap şairlerinin etkisinde kalarak kaleme almıştır. Sonraki dönemlerde Mehcer Edebiyatı Akımı ve bu akımın edebî yaratıcılığı dikkatini çekmiştir. Aynı zamanda Emîr Şekîb Arslan (öl. 1946) gibi dönemin meşhur şair ve edebiyatçılarıyla ilişkiler kurmuş ve onlarla mektuplaşmıştır.<sup>8</sup>

Merdem Bek, çocuk yaşlarından itibaren kâfiyeli şiirler yazmış ancak bu yazdığı şiirlerinde klasik Arap şiirini, özellikle de Abbâsî Devleti dönemi şairlerini taklit etmiştir.<sup>9</sup> Yirmili yaşlara ulaştığında Dimaşk ve çevresinde tanınan bir şair olmuştur.<sup>10</sup> Ders aldığı hocalar ve okuduğu ortam, adeta klasik Arap edebiyatı dersleri okutan bir fakülte gibidir.<sup>11</sup> Bu hocaları, yaş olarak kendisinden büyük

<sup>3</sup> Halil Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek* (Beyrut: Dâru Şadr 1975), 22.

<sup>4</sup> Sâmî ed-Dehân, *eş-Şi'ru'l-hadîs fi'l-'iklîmi's-Sûrî* (Kâhire: Câmî'atu'd-devleti'l-'Arabîye, 1960), 87; İbrâhim Maḥmud es- Şağîr, "Halil Merdem Bek bülbülü's-Şâmî'l-ğarîd", *el-Ma'rîfe mecelle sekâfe şî'riyye*, 54/658 (Kânunu'l-evvel, 2015), 42.

<sup>5</sup> Muḥammed 'Abdulmun'im Ḥafâcî, *Şâ'iru's-Şâm Halil Merdem Bek* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1992), 17.

<sup>6</sup> Bevâb, *A'lâm-u mecma'i'l-luğati'l-'Arabîye*, 116.

<sup>7</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 269.

<sup>8</sup> es- Şağîr, "Halil Merdem Bek bülbülü's-Şâmî'l-ğarîd", 42.

<sup>9</sup> Ḥafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 19.

<sup>10</sup> Sâmî ed-Dehân, "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reîs Ḥalil Merdem Bek" *Mecelletu'l-Mecma'i'l-'İlmiyyi'l-'Arabî* 4/34 (1959), 678.

<sup>11</sup> Ḥafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 19.

olmalarına rağmen, onlarla hep arkadaş olmuş ve onların edebî birikiminden istifade etmeye gayret etmiştir. Dönemin edebiyatçı ve şairleri olan Emîr Şekîb Arslan, Muhammed Kürd Ali, Ahmed Bek el-Huseynî el-Mısırî (öl. 1914), Bedreddîn en-Na‘sânî (öl. 1943) ve Muhammed İ’sâf en-Neşâşîbî (öl. 1948) gibi otoritelerin dikkatini çekmeyi başarmıştır.<sup>12</sup>

Merdem Bek’in evlenme tarihi kaynaklarda belli olmayıp eşinin adı Fâtımâtü’z-Zehrâ el-Hamzâvî’dir.<sup>13</sup> İki oğlu ve üç kızı dünyaya gelmiştir. Büyük oğlu olan Adnân Merdem Bek (1914-1988), babasının yolunu takip etmiş ve o da Suriye’nin önde gelen şairlerinden birisi olmuştur.<sup>14</sup>

1918’de Arap hükümeti kurulunca Şerif Faysal b. Hüseyin (öl. 1933) Suriye kralı olmuştur. Arapça, daha sonra resmi dil olmuş ve devlete ait tüm evrakın Arapçaya çevrilmesi için faaliyete geçilmiştir.<sup>15</sup> Merdem Bek “Dîvânü’r-rasâili’l-‘âmme” adıyla kurulan komisyonun başına yönetici olarak tayin edilmiştir. Türk kökenli olması ve daha önce okuduğu devlet okulunda iyi derecede Türkçe öğrenmesi sebebiyle<sup>16</sup> kendisine, yeni kurulan Suriye devletinin arşiv ve belgelerini Türkçeden Arapçaya çevirme görevi verilmiştir. 1919 yılında ise hükümetin özel olarak görev vermesiyle “Medresetü’l-Küttâb ve’l-Münşîin”in başına kurucu dekan olarak atanmıştır.<sup>17</sup>

ABD’nin New York Eyaletinde, Suriye’li Arapların 1920 yılında başlattığı Mehcer edebiyatı akımını takip etmiş ve bu akımdan etkilenmiştir. Daha sonra 1921 yılında bu akımın temsilcisi olan er-Râbitatü’l-kalemiyye cemiyetine benzeyen er-Râbitatu’l-edebiyeye cemiyetini birkaç arkadaşıyla birlikte kurmuşlardır. 1921’de ise Mecelletu’r-râbitati’l-edebiyeye adlı derginin ilk sayısını

<sup>12</sup> Merdem Bek, *Cemheratu’l-muğannîn*, Dâl.

<sup>13</sup> Doğum ve ölüm yılı bulunamamıştır.

<sup>14</sup> ‘Adnân Merdem Bek, *Dîvan-u ‘Adnân Merdem Bek*, (Dimaşk: Vezâratu’s- Sekâfe, 2014), 5-7.

<sup>15</sup> Sâmi el-Keyyâl, *el-Edebu’l-‘Arabîyyu’l-mu’âşır fî Sûriye 1850-1950*, (Kâhire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1968), 14.

<sup>16</sup> Kâmil Selmân el-Cebûrî, *Mu‘cemu’l-udebâ’ mine’l-‘asri’l-câhiliyyi hattâ seneti 2002* (Beyrut: Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, 2007), 2/324.

<sup>17</sup> Mervân el-Bevâb, *A’lâmu mecma’i’l-luğati’l-‘Arabîye bi Dimaşk fî mieti ‘âm 1919-2019* (Dimaşk: Mecma’i’l-Luğati’l-‘Arabîye, 2019), 116.

yayınlanmışlardır.<sup>18</sup> Cemiyet üyeleri tarafından yapılan toplantı neticesinde Merdem Bek, 1921 yılında, yirmi üç yaşındayken cemiyetin ilk başkanı seçilmiştir.<sup>19</sup>

Fransızların Dimaşk'ı işgal etmesi üzerine Suriye halkı, 1922 senesinde Fransız yönetimine karşı protestolar tertip etmiş ve bağımsızlık istemişlerdir. Bunun üzerine Fransa, yürüyüş yapanlara karşı çok sert müdahalede bulunmuş ve onları tutuklamış, daha sonra da Fransız sömürge mahkemelerinde yargılayarak en ağır cezaları vermiştir. Fransa'nın bu aşırı sert tavrına karşı er-Râbitatu'l-edebiyeye cemiyeti üyeleri bir protesto mektubu yayınlamıştır. Bunun üzerine çok geçmeden Fransız yönetimi cemiyete ait yayınevini kapatmış ve derginin yayın ruhsatını iptal etmişlerdir.<sup>20</sup>

Merdem Bek, dönemin meşhur edebi simalarından olan Muhammed Kürd Ali (öl. 1953) ve 'Abdü's-Şeyh Tâhir el-Cezâirî (öl. 1920) gibi hocalarının ve ilmi çevresindeki arkadaşlarının etkisinde kalmıştır.<sup>21</sup> Merdem Bek'in akranları olan Muhammed el-Bezm (öl. 1955), Hayreddin ez-Ziriklî (öl. 1976), Şefik Cebri (öl. 1980), Ma'rûf el-Arnaûd (öl. 1948), Cemîl Salîbâ (öl. 1976) ve Kâmil Ayyâd (öl. 1986) gibi Suriye'nin meşhur edebiyat adamları da Muhammed Kürd Ali'nin derslerinde yetişmiş ve edebî hayatlarında onun yolunu takip etmişlerdir.<sup>22</sup>

Merdem Bek, 1923'te Kudüs'te Mescid-i Akşâ Dâru'l-Kütüb komisyonunun fahri üyesi olmuş, 1924'te de Dimaşk'ta el-Câmi'atu'l-vaṭaniyye'de Arapça dersler vermiştir.<sup>23</sup> Hicri üçüncü asırda yaşayan Şam Bölgesi şairleri hakkında yazdığı "Şü'arâu's-Şâm fi'l-ḳarni's-sâlis" adlı kitabını Mecma'u'l-ilmiiyi'l-'Arabî cemiyetine sunmuş ve 1925 yılında cemiyetin en genç üyesi olmuştur.<sup>24</sup>

<sup>18</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reis Halil Merdem Bek", 680.

<sup>19</sup> Hafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 20.

<sup>20</sup> Hafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 21-22.

<sup>21</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reis Halil Merdem Bek", 679; Hafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 23.

<sup>22</sup> Keyyâl, *el-Edebu'l-'Arabîyu'l-mu'âşır fi Sûriye*, 37.

<sup>23</sup> Muhammed Fuâd Na'nâ', *Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh* (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 2001), 53.

<sup>24</sup> Hafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 23.

Halil Merdem Bek'in şiirleri ve eserlerinin çoğu başka dillere çevrilerek yayınlanmış, böylece o dünya çapında tanınan bir edebiyatçı ve şair olmuştur. O, edebî ve fikrî çalışmalar yapmakla yetinmemiş, vatanının özgürlüğü için de canla başla çalışmış, Fransızlara karşı mücadele için şiirler kaleme almış ve gazetelerde yayınlamıştır.<sup>25</sup> O, içerisinde yaşadığı vatanın selameti, Arap milliyetçiliğinin gelişmesi, Fransızların yurttan atılması, zulüm ve zorbalığın bitmesi için şiirler yazmıştır.<sup>26</sup> 1925 yılında Fransızlara karşı halk ayaklanması başlayınca *يَوْمَ الْفَرَجِ الْأَكْبَرِ* "Büyük Dehşet Günü" kasidesini yazmıştır. Bu kasidesinin halk arasında yayılıp gazetelerde yayınlanması üzerine Fransızlar onu yakalamak için takip etmeye başlamıştır. Bunun üzerine Merdem Bek, 1925 yılında Lübnan'a kaçmış ve Mervec adındaki köyde saklanmıştır. Oradan da 1926 yılında İskenderiye'ye kaçmış ve İskenderiye'de kız kardeşi Fâize'nin yanında kalmıştır.<sup>27</sup> Dört ay kadar İskenderiye'de kalmış, daha sonra 1926 yılında İngiltere'ye gitmiş ve orada Londra Üniversitesine kayıt olmuştur.<sup>28</sup> İngiltere'ye gittikten bir yıl sonra arkadaşı Cemîl Şalîbâ'ya (öl. 1976) yazdığı mektubunda, bir miktar İngilizce öğrendiğini haber vermektedir. Aynı senenin sonlarında okuldaki edebiyat derslerini İngilizce hazırlayacak kadar bu dili öğrenmiştir.<sup>29</sup>

Merdem Bek, Londra'da İngiliz edebî eserlerini okumuş ve Sâmi ed-Dehhân'a (öl. 1971) göre bu sayede onun edebî ufku daha da gelişmiştir. O, ömrü boyunca İngiliz edebiyatının etkisini hissetmiş ve bunu kendisi defalarca dile getirmiştir. Zaten İngiliz edebiyatı ve şiirine olan vukufiyetinin şiirlerine etkisi şiir divanında rahatlıkla görülebilmektedir.<sup>30</sup> Arkadaşı Cemîl Şalîbâ da Merdem Bek'in İngiliz edebiyatından etkilendiğini, özellikle de William Shakespeare (öl. 1616) ve George Bernard Shaw'ın (öl. 1950) kitaplarını okuyarak edebî doyuma ulaştığını söylemektedir. Merdem Bek'e göre Arap edebiyatının hata ve eksiklerinden kurtulmasının tek yolu vardır; o

<sup>25</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek", 682.

<sup>26</sup> Mehdî Mümtehan - Azîze Raḥîmî, "el-Vaşf fî şî'ri Halil Merdem Bek" *Faşîle dirâsâtü edebî'l-mu'âşır* 5/18 (1992), 113.

<sup>27</sup> Hafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 24.

<sup>28</sup> Cebûrî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 2/324.

<sup>29</sup> Halil Merdem Bek, *Rasâilu'l-Halil* (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1979), 111.

<sup>30</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek", 683.

da, duraklama ve çöküş dönemlerinde ortaya çıkan üslubun ortadan kaldırılarak Arap edebiyatındaki eski parlak günlere dönülmesidir. Bu düzenlemeler yapılırken Batılıların kullandığı güzel temalar da alınıp yeni ve hoş bir edebî tarz oluşturulmalıdır.<sup>31</sup>

Merdem Bek, İngiltere’de yazılarına devam etmiş, haftalık eleştirel makaleler kaleme almış ve bu yazılarını *Mulâhazâtu’r-racul mine’ş-şark* “Doğulu Adamın Notları” başlığı altında yerel bir İngiliz gazetesinde yayınlamıştır.<sup>32</sup> 1929 yılında Fransız yönetiminin af ilan etmesiyle Dimaşk’a dönen Merdem Bek, aynı yıl Dimaşk’ta *el’Külliyetü’l-’ilmiyyetu’l-vataniyye*’de Arap edebiyatı bölümüne müdür olarak atanmıştır.<sup>33</sup> 1933 yılında yakın dostlarıyla beraber *es-Sekâfe* dergisini yayınlamışlardır.<sup>34</sup>

Merdem Bek, hayatı boyunca üst düzey devlet görevleri ve bakanlıklarda bulunmuş, birçok kuruluşa üye olmuştur.<sup>35</sup> 1941 yılında Muhammed Kürd Ali’nin başkanı olduğu *Mecma’u’l-’ilmiyyi’l-’Arabî*’de sekreterlik görevini üstlenmiştir.<sup>36</sup> 1942 yılında eğitim bakanı olmuş, çok geçmeden görevi bırakarak tekrar *Mecma’u’l-’ilmiyyi’l-’Arabî*’deki eski görevine dönmüş,<sup>37</sup> 1949 yılında ise eğitim ve sağlık bakanlığına aynı anda atanmış, bir müddet bu iki görevi beraber yürütmüştür.<sup>38</sup>

Merdem Bek, devlet yönetimindeki yoğun çalışmalarına rağmen şiir edebiyatı çalışmalarına ara vermeden devam etmiştir. 1946-1958 yılları arasında “*Dîvânu İbn ‘Uneyn ed-Dimaşkî, Dîvânu ‘Ali b. el-Cehm, Dîvânu İbn Hayyûs ve Dîvânu İbn Hayyât*” adlı eserlerin tahkik ve tetkiklerini yaparak Dimaşk’ta *el-Mecma’u’l-’ilmî*’de basımını yapmıştır. Tahkik ettiği bu eserlerin her biri için yaklaşık

---

<sup>31</sup> Cemîl Şalîbâ, *İtticâhâtu’n-naqdi’l-edebiyi’l-ḥadîs fi Sûriye*, (Kâhire: 1969), 62.

<sup>32</sup> Na’nâ’, *Ḥalîl Merdem*, 56.

<sup>33</sup> Ḥafâcî, *Şâ’iru’ş-Şâm*, 25.

<sup>34</sup> Merdem Bek, *Cemheratu’l-muḡannîn*, 24.

<sup>35</sup> Ali Ebû Zeyd, “Merdem Bek Ḥalîl”, *el-Mevsû’atu’l-’Arabîye*, (Dimaşk: b.y., 2007), 18: 357.

<sup>36</sup> Mümteḥan - Raḥîmî, “el-Vaşf fi şî’ri Ḥalîl Merdem Bek”, 113.

<sup>37</sup> Cebûrî, *Mu’cemu’l-’udebâ’*, 1332-1333.

<sup>38</sup> Merdem Bek, *Cemheratu’l-muḡannîn*, Vâv; Mümteḥan - Raḥîmî, “el-Vaşf fi şî’ri Ḥalîl Merdem Bek”, 113.

ellişer sayfalık ön söz ve şairle ilgili incelemelerini yazmıştır. Bu eserleriyle edebiyat hayatına atıldığı ilk yıllarında yazmış olduğu “Şü‘arâu’ş-Şâm fi’l-karnî’s-sâlis” adlı eserinin tamamlayıcısı olarak hicri üçüncü asırdan itibaren Şam Bölgesinde yaşayan şairlerin hayatını kaleme alarak Şam edebiyat tarihini yazmıştır.<sup>39</sup>

Merdem Bek, 21 Temmuz 1959’da çarşamba günü Dimaşk’ta hayata gözlerini yummuştur.<sup>40</sup> Naaşı, Emevî Camisi’nde kılınan cenaze namazının ardından Bâbü’s-sağîr kabristanındaki aile mezarlığına defnedilmiştir.

## 2. Arap Dilinde Tasvir

Tasvir (تصوير), Arapça bir kelime olup savvera (صَوْرَة) fiilinin tef‘îl babından mastarıdır. Çoğul kalıbı teşāvîr (تَصَاوِير) olan tasvir kelimesi,<sup>41</sup> “bir şeye şekil ve suret vermek, hayal edip ortaya çıkarmak, kalem vb. bir şeyle kâğıt gibi birtakım nesnelere üzerine resim yapmak, olayı anlatmak, bir manzarayı sinema filmine kaydetmek, bir şeyin şeklini duvar ya da tabloya resmetmek,<sup>42</sup> teşkil (biçimlendirme), tekvin (meydana getirme), tahyîl (hayal ettirme), teccîm (cisimleştirme), tersîm (resmetme), tahtîţ (çizme), terkîm (numaralama), tenkîş (işleme, süsleme), tahtîk (şekil verme), taqdîr (kıymetini bildirme), temşîl (benzetme ve resimle gösterme), teşbih (benzetme) ve tanzîr (karşılaştırma)” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>43</sup> Tasvir, Kur’an’da çokça kullanılan bir üsluptur. Tasvir terimi, “Duyular yoluyla hissedilebilen bir surette zihinsel ve psikolojik durumu, hissedilebilen bir olayı, izlenen bir sahneyi, insan modeli ve doğasını ifade etmektedir. Daha sonra da bu sureti resmederek ona yeni bir hayat vermektir.”<sup>44</sup> el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) tasviri, “Kişinin ruhunda ve kalbinde olanı şeyi işaret ve delâletle de olsa resimleyerek onu adeta

<sup>39</sup> Dehhân, “Ârâ’ ve enbâ’ el-üstâzu’r-reîs Halîl Merdem Bek”, 688-689.

<sup>40</sup> Dehhân, “Ârâ’ ve enbâ’ – el-üstâzu’r-reîs Halîl Merdem Bek”, 677.

<sup>41</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, (Kâhire: Dâru’l-me‘ârif, 1119), “beyân” 4/473.

<sup>42</sup> Ahmed Muhtar ‘Ömer, *Mu‘cemu’l-lugati’l-‘Arabîyyi’l-mu‘âsıra*, (Kahire: ‘Âlemu’l-Kutub, 2008), 1332-1333.

<sup>43</sup> Ahmed Muştafa ‘Alî el-Ķudât, *eş-Şerî‘atu’l-İslâmiyye ve’l-funûn*, (Beyrut: Dâru’l-Cemîl, 1988), 43.

<sup>44</sup> Seyyid Ķutub, *et-Taşvîri’l-fennî fi’l-Ķur-ân* (Kâhire: Dâru’ş-ŞurûĶ, 2004), 36.



göz önüne sermesidir." şeklinde açıklamış,<sup>45</sup> ‘Abdulkâhir el-Cürçânî (öl. 471/1078-79) ise, “Gözlerle görülen şeyin akılla karşılaştırılması ve sembolize edilmesidir.”<sup>46</sup> şeklinde tanımlamıştır. Tasvir, bir şeyi aynı cinsten benzerleri arasında yalnız bırakarak başkalarından farklı olduğunu ifade etmek demektir. Tasviri, yazıyla resim yapmak şeklinde tanımlayanlar da vardır. Tasvir, genellikle hikâye ve roman tarzı yazılarda başvurulan anlatım biçimlerindedir.<sup>47</sup>

Tasvir üslubuyla ilgili Arap edebiyatında daha çok vasıf ve sıfat kelimeleri kullanılmaktadır. Vasıf ya da sıfat, “Bir şeyi ilgili durum ve biçimleriyle anlatmak.” şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre iyi bir tasvir, bir şeyin özelliklerini bir ressamın betimleyerek çizdiği gibi bir şair ya da yazarın da bir şeyi kelimelerle yansıtması olarak görülmektedir.<sup>48</sup> Türkçede genellikle betimleme adıyla kullanılan tasvir kavramı buna benzer ifadelerle, “Herhangi bir şeyin (insan, nesne, mekan vb.) nitelik, nicelik ve görünüm gibi bütün niteliklerinin ayrıntılarıyla okuyanın ya da dinleyenin önünde veya zihninde canlanacak şekilde, o şeyin durumuna uygun sözlerle anlatılması.” ifadeleriyle tanımlanmıştır.<sup>49</sup>

Her dilde olduğu gibi Arap şairleri de şiirlerinin birçoğunda canlı-cansız, hareketli-hareketsiz, soyut-somut pek çok şeyi tasvir etmişlerdir. İbn Raşîk’in bu konudaki “şiirlerin birçoğu tasvire dayanır.”<sup>50</sup> sözü ve Câhiz’in (öl. 255/869) “şiirin aslında bir tasvir türü”<sup>51</sup> olduğunu ifade etmesi bunu göstermektedir.

---

<sup>45</sup> Muḥammed b. eṭ-Ṭayyib Ebû Bekir el-Bâkallânî, *Î‘câzu’l-Ḳur’ân*, thk. es-Seyyid Aḥmed eṣ-Şakr (Kâhire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1964), 244.

<sup>46</sup> ‘Abdulkâhir b. ‘Abdirrahmân b. Muḥammed el-Cürçânî, *Delâilü’l-Îcâz*, thk. Maḥmud Muḥammed Şâkir, (Kâhire: Maṭba‘atu’l-Medenî, ts.), 507.

<sup>47</sup> Turan Karataş, “Tasvir”, *Ansiklopedik Edebiyat Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Avcı Ofset, 2001), 409.

<sup>48</sup> İbn Ḳudâme, *Naḳdu’ş-Şi‘r*, 130-133.

<sup>49</sup> Karataş, “Tasvir”, 409.

<sup>50</sup> İbn Raşîk el-Ḳayravânî, *el-‘Umdet-u fi meḥâsini’ş-Şi‘r ve âdâbih ve nakdih*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn Abdulḥamîd, (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1981), 130.

<sup>51</sup> Ebû Osman ‘Amr b. Baḥr el-Câhiz, *el-Ḥayevân*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrût, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye H 1424), 3/67.

## 2.1. Şiirde Tasvir

Tasvir üsluplarını, duyuşsal, duygusal ve maddî tasvir olmak üzere üç kısma ayırmak mümkündür. a) Duyuşsal tasvir, “Şairin gördüklerini, yeri geldiğinde teşbih sanatlarından da faydalanarak, şiire konu olan şeyi gözle görülüyormuş gibi ortaya koymasıdır.” Şiirin bir zevk olarak yazılıp okunduğu toplumlarda görülen bu tasvir türü, dilin üst seviyede kullanıldığı, teşbihlerin maharetle yansıtıldığı ve manzaranın tek bir parça gibi ele alınıp okuyucuya tam bir uyum içinde sunulduğu tasvirdir. b) Duygusal tasvir, “Bu tasvir türünde nesne ve olgulara gözle görülenin dışında farklı manalar yüklenmekte, bunlar hayal süzgecinden geçirilerek farklı bir kimliğe büründürülmektedir.” Buna göre, bir bahçe tasviri yapılırken açan çiçeklerin, yeşermiş ağaçların varlığından söz edilmesi duyuşsal tasvir olurken, çiçeklerin gülümsemesi ve ağaçların neşeyle salınmasından bahsetmek ise tasvire duyunun ötesinde duygusal bir konum kazandırmaktadır. c) Maddî tasvir ise “Bir olgunun olduğu şekliyle nakledilmesinden yahut benzerlik ilişkisi sebebiyle başka bir nesneye benzetilmesinden ziyade, herkesin bildiği soyut kavramların bir ilişki aracılığıyla somutlaştırılmasıdır.” Cömertlik ve deniz arasındaki ilişki bu tür tasvire örnek olarak verilebilmektedir.<sup>52</sup>

Tasviri yukarıdaki bölümlendirmeden farklı olarak *hissî* (duyuş organlarıyla yapılan) ve *aklî* (zihinsel) tasvir olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür.

a) *Hissî* (duyuş organlarıyla yapılan) tasvir, “Şairin beş duyuş organına dayanarak belli nesnelere tasvir etmesidir.” Hislere dayanılarak yapılan renk ve boyutların tasviri, hemen akla gelebilecek basit, herkesin yapabileceği kolay tasvirler değildir. *Hissî* tasvir için belli başlı tasvir unsurlarının seçiminde titiz ve güzel bir estetik anlayışına sahip olmak gerekmektedir. Bu unsurların şaire ilham olan tasvirlerden süzülen duyuş ve duygularla etkileşimi son derece önemli görülmektedir. *Hissî* tasvir, işitme, görme, koku alma, tat alma ve dokunma duyuşlarıyla yapılan tasvir olmak üzere beş kısma

---

<sup>52</sup> Nevzat Hafis Yanık, *Arap Şiirinde Tasvir (Câhiliye-Abbasîler)* (Erzurum: Eser Matbaası, 2010), 7-17.

ayrılmaktadır.<sup>53</sup> b) Aklî tasvir, “Unsurları sırf akıl yoluyla elde edilen tasvirdir.” Şair bu tür tasviri yaparken zihninde hazır olan olguları olduğu şekliyle nakletmekten çok, herkesin anlayabileceği soyut kavramları somutlaştırarak ifade etmektedir.<sup>54</sup> Betimleme, çoğunlukla anlatıcının belli bir perspektiften yaptığı doğrudan gözlemle oluşmakta, aklî tasvirde ise gözün göremediği, belli bir mekâna yerleşmeyen nesnelere, algılanan nesnelere anımsanmasıyla aktarılmasıdır.<sup>55</sup>

Halil Merdem Bek, gazel, mersiye, hamâse, fahr, tasvir gibi pek çok konuda şiirler nazmetmiştir. Şairin divanı incelendiğinde bu temaların hepsini işlemekte oldukça mahir olduğu görülmektedir. Divanında bulunan toplam 160 şiirinden ilk sırayı 37 şiirle gazel alırken 36 şiirle ikinci sırayı tasvir şiirleri almaktadır. Merdem Bek, tasvirlerinde okuyucuya hoş gelecek benzetmeler, yaratıcı biçimler ve rengarenk süslemeler kullanmıştır. Deniz, yıldırım, kır, bahçe, nehir, çiçek, gezegen, yağmur, güvercin, kelebek vb. ile ilgili söylediği tabiat tasvirli şiirleriyle Arap edebiyatında söz sahibi olmayı başarmıştır. O, şiirlerinde bir ressam gibi tasvir edeceği şeyin özelliklerini zikretmekte, çizgiler ve renklerle tasvir ederek dinleyici ve okuyucusuna sunmaktadır. Şiirlerinde duygusal, duyusal ve maddî tasvirin her bir çeşidini kullanmış, ayrıca tasvirlerinde farklı duyu organlarının müşahade ettiği olgulara ayrı ayrı yer vermiştir.

Merdem Bek’in tasvir konulu şiirlerinde yaptığı betimlemeler duygusal şekiller taşımaktadır. Tabiatı gördüğü, işittiği ve kokladığı nesnelere tasvir ederken ruhundaki endişe ve kuşkuyla değil, bu nesnelere kendisinde bıraktığı duyguları işlemiştir. Bu konuyla ilgili; “Benim duygusal tasvirlerim, kalbimin ve ruhumun hayallerini ifade

---

<sup>53</sup> Muhammed Ğuneymî Hilâl, *en-Nakdu'l-edebiyi'l-ħadîs* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1973), 420.

<sup>54</sup> Umeyme Muhammed Abdulazîz Rikâbî, “es-Sûratu'l-fenniyye fî şî'ri'l-hikmeti fî'l-Endelüs”, *Mecelletu Külliye Terbeviyye-Câmi'atu 'Ayni'ş-Şems* 3/25 (2019), 166.

<sup>55</sup> Oktay Yivli, “Halide Edip Öyküsünde Betimlemenin Retoriği”, *Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları* 1/11 (2015), 331.

eden sembollerdir.”<sup>56</sup> demektedir. Merdem Bek bu sözüyle, betimlemelerinde idealist bir şair olduğunu söylemektedir. Divanındaki tabiat tasvirleri de zaten bu sözlerini desteklemektedir.

Merdem Bek’in yakın arkadaşı olan Cemil Salîbâ, onun tasvir şiirlerinin diğer anlatım türlerine göre fazla olduğunu medih, fahr ve hiciv türlerinin ise oldukça az olduğunu söylemektedir. Salîbâ, Merdem Bek’in غوطة “Gûta” kasidesini ele almış ve “Gûta bölgesiyle ilgili birçok şairin şiirler nazmettiğini, ancak Gûta bahçelerini, ağaç dallarının salınarak dans edişini, çiçekleri, dereleri, fundalıkları ve kuşları duygulu bir şekilde tasvir etmeyi kimsenin Merdem Bek’ten daha iyi yapmadığını” ifade etmiştir.<sup>57</sup>

مِرَاةُ أَحْلَامِي وَمَرْتَعُ صَبَّوْتِي      وَهَوَى فُؤَادِي بَلْ وَمُنْعَةُ نَاطِرِي  
فِي كُلِّ مَعْنَى مِنْ فُؤَادِي شُعْبَةٌ      وَبِكَلِّ وَادِ هَائِمٍ مِنْ خَاطِرِي

*Hayallerimdeki ayna, çocukluğumdaki kırlar, kalbimin sevdası ve gözümün eğlencesi.*

*Her bir tarafta kalbimden bir gonca ve her sevdalı vadide zihnimden bir gonca.*<sup>58</sup>

Şair, kâmil bahrinde yazdığı “Gûta” kasidesinin daha önceki beyitlerinde, Dimaşk yakınlarındaki Gûta bölgesini tasvir etmektedir. Önceki beyitlerden anlaşıldığına göre şair, Gûta bölgesinde tabiatın karşısında adeta büyülenmiş ve bu durumdayken duygularını tabiata aktarmıştır. Bu iki beyitte ise tabiatı, rüyalarının dışarıya yansıyan aynası, küçükken yattığı yatağı, gönlündeki aşkı ve kendisine bakan sevgilinin bir eğlencesi gibi görmektedir. Tabiat sanki onun suretlerinden birisi gibidir. Şair tabiattaki şekil ve görünümüleri insan psikolojisine ait duygu ve etkilere benzetmiştir. Şair, dış tabiatla iç tabiat arasında bağlantı kurarak Gûta bölgesini tasvir ederken kendi hayal dünyasında hissettiklerini Gûta’daki kırlar ve vadilerle karşılaştırmaktadır. Bu beyitlerde duygusal tasvire yer verilmiş, nesne ve olgulara gözle görülenin dışında farklı manalar yüklenmiş ve

<sup>56</sup> Hafâcî, Şâ’iru’s-Şâm, 81; Mehmet Köklüdağ, *Halil Merdem Bek ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 50.

<sup>57</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halîl Merdem Bek*, 7.

<sup>58</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halîl Merdem Bek*, 76.

manalar hayal süzgecinden geçirilerek farklı bir kimliğe büründürülmüştür.

عَرَقْتُ جِبَاهُ الزَّهْرِ فِي فَطْرِ النَّدى  
كَالْبِكْرِ يَرشُخُ لِلْحَيَاءِ جَبِينُهُ  
مُلْتَفَّةً الْأَعْنَاقِ ذَاتَ تَاطِرٍ  
عَرَقاً إِذَا ضُمْتُ لَصَدْرِ الْهَاصِرِ  
وَإِذَا الرِّياحُ تَأَوَّهَتْ سَقَطَ النَّدى  
مِنْ كُلِّ زَاهِرَةٍ كَدَمَعِ هَامِرٍ  
وَتَرَى الْجِيمَ إِذَا الرِّياحُ تَنَاحَتْ  
مَتَمَوْجاً مِثْلَ الْعَدِيرِ الْمَائِرِ

*Çiğ damlasıyla çiçeklerin alnı nemlendi, sarmaşıktan boyunlara sarılı  
Bakire kız gibi utanarak alnı terliyor, sarılan bir göğüste  
kucaklandığımda*

*Ah ettiğinde rüzgâr, çiğ düşer kandan bir bulut gibi her bir ışıltıdan  
Uğuldadığımda rüzgâr, bitkileri görürsün dalgalanırken, dalgalı bir göl  
gibi.<sup>59</sup>*

Şair, bu beyitlerde insan dışındaki ruhsuz, kişilikten yoksun, konuşamayan, canlı ve cansız varlıklarla duygu ve düşünceleri tıpkı insan gibi kişileştirme anlamındaki (kişisel his)'le<sup>60</sup> tasvir yapmıştır. Üzerinde çiğ damlası bulunan sarmaşık çiçekler sevgilinin kucagında, alnı terleyen bakire bir kıza benzetilmiştir. Sonraki beyitte rüzgâr bir insan gibi inlerken kırmızı çiçeklerin açması kan rengi bulutların çiğ olup yağması şeklinde ifade edilmiştir. Son beyitte ise rüzgârın esmesi uğuldamakla tasvir edilmiş, bitkilerin rüzgâr önünde salınmaları da bir göldeki suyun dalgalanması şeklinde tasvir edilmiştir.

وَالزَّهْرُ يَلْقَانِي بِتَغْرِ بِاسْمِ  
وَأَرَا الْعُصُونَ كَأَذْرُعٍ مَمْدُودَةٍ  
وَبَوْجِنَةٍ حَمْرًا وَجُفْنٍ فَاتِرٍ  
لِتَعَانِقِي مِنْ بَعْدِ طُولِ تَهَاجِرِ

*Bir çiçek beni karşılar, gülümseyen diş, kırmızı yanak ve kapanmış göz  
kapaklarıyla*

*Sarılmak için uzanan eller gibi dallar görürüm, uzun bir ayrılıktan  
sonra.<sup>61</sup>*

Şair, tabiatı kişiselleştirerek bir insana benzetmekte, bir çiçeğin uykusuz gözleri, güzel bir yanağı, gülümseyen ön dişleri, kapanmış göz kapakları ve sarılmak için uzanan kolları olduğunu hayal ederek tasvir yapmaktadır. Bu beyitlerde de duygusal tasvire yer verilmiş, nesne ve olgulara gözle görülenin dışında farklı manalar yüklenmiş,

<sup>59</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 76.

<sup>60</sup> Karataş, "tasvir", 429.

<sup>61</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 76.

bir çiçek sanki bir insanmış gibi hayal edilerek farklı bir kimliğe büründürülmüştür.

Şair muktedab bahrinde yazdığı يَوْمٌ مِنْ أَيَّامِ الرَّبِيعِ “Bir Bahar Günü” adlı şiirinde ilkbaharı kendine has üslubuyla tasvir etmektedir.

واحتمى بنا الطربُ	قد صَفَّتْ الحِقَبُ
إِنَّ ثَوْبَهَا فُشِبَ	فالرياضُ باسمُ
إِنَّ دمعَهَا سَرِبَ	والسماءُ باكيةٌ
رداءَهَا السحب	ثرتدي الحدادَ وَإِنَّ
لِي تصيحُ تَنجِبَ	إِنَّ رعدَهَا كَنكَا
كالسعيرِ يلهب	إِنَّ برقَهَا وَمُضُ
نبلُ قَوْسِهِ ذَهَبُ	فأنبرى له بَطْلُ
ثابت وَقَد يثب	الفضا مَطِيئُهُ

*Zamanlar duruldu ve biz sevinçle tutulduk  
Bahçeler gülümsüyor, yepyeni elbiseyle  
Gökyüzü ağlıyor, göz yaşları akıyor  
Matem kıyafeti giyiyor, elbisesi buluttan  
Şimşeği, bebeğini kaybetmiş gibi, iç çekip haykırıyor  
Şimşeği bir ışığı, tutuşan cehennem gibi  
Ona karşı çıkıyor altın oklu bir yiğit  
Göklerin durgun bineği, arada bir şahlanıyor.<sup>62</sup>*

Şair, bu beyitlerde yine tabiattaki cansız varlıkları teşhîs üslubuyla tasvir etmekte, onları sanki bir insanmış gibi sıfatlarla nitellemektedir. Şiirde, bahçelere elbise ve gülümseme, gökyüzüne ağlama ve üzüntüsünden yas tutma, şimşeğe ise bebeğini kaybeden anne gibi içini çekip haykırma ve kahraman bir yiğit olma gibi nitelikleri yükleyerek teşhîs sanatını en iyi şekilde kullanarak tasvir yapmıştır. Şair, bahçelerin, gökyüzünün ve şimşeğin varlığını nitelemekten çok onların gülümseme, ağlama, üzülme ve haykırma niteliklerini resmetmektedir. Bu nedenle söz konusu beyitler duygusal tasvire örnek olmaktadır.

Halil Merdem Berk'in tasvir şiirleri incelendiğinde görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma organlarıyla tasvir yaptığı görülmektedir. Ancak bu duyu organları içinde özellikle görme ve işitme duyularının diğer duyulara göre çok daha fazla etkili olduğu müşahede edilmektedir. Çünkü bu duyular şekil, hareket ve renkleri

<sup>62</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 98.

tutarlı ve uyumlu bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu iki duyunun dışında en fazla kullanılan duyu organı ise koku alma duyusudur.

### 2.1.1. Merdem Bek'in Şiirinde Görme Duyusuna Yönelik Tasvirler

Şair, kâmil bahrinde yazdığı الشمس "Güneş" adlı şiirinde doğan güneşe bakarak onu tasvir etmektedir.

مَا لَهَا تُشْرِقُ حَمْرًا أَرَاهَا  
مُثَلَّةً وَسَنَى أَفَاقَتْ مِنْ كَرَاهَا  
أَمْ تَرَاهَا شُعْلَةً وَالسُّحُبُ مِنْ  
فَوْقِهَا مِثْلَ دُخَانٍ قَدْ عَلَاهَا

*Ona (güneşe) ne oluyor ki kıpkırmızı doğuyor? Onu (güneşi) uykudan uyanmış mahmur bir göz mü zannedersin?*

*Yoksa onu (güneşi), duman misali bulutların üzerinde yükseldiği bir alev olarak mı görürsün?*<sup>63</sup>

Şair, bu iki beyitte güneşin doğuşu esnasındaki kırmızılığı uykusundan yeni uyanan mahmur bir gözün kırmızılığına ya da üzerinde duman gibi bulutlar yükselen alev benzeterek teşbih sanatını kullanmıştır. Merdem Bek, bu beyitte güneşin doğuşu esnasında gördüklerini teşbih sanatından da faydalanarak göz önüne getirmeye çalışmaktadır. Şair, burada dili üst seviyede kullanmış, teşbihi maharetle yansıtmış ve manzarayı tek bir parça gibi ele alıp okuyucuya uyum içinde sunmuştur. Bundan dolayı burada yapılan tasvir, görme duyusuna yönelik yapılan duyusal tasvirdir.

Merdem Bek, aynı şiirin devamındaki beyitlerde de güneşin ışığını sevgiliyi okşayıp öpen bir insana benzeterek tasvir etmektedir.

مَسَحَ النُّورُ دُمُوعَ اللَّيْلِ عَنْ  
وَجَنَةِ الْأَزْهَارِ إِذْ قَبَّلَ فَاهَا  
حَجَّ فِي تَقْبِيلِهَا مُسْتَهْبِرًا  
فَهَ فَاحْمَرَّتْ حُدُودًا وَشَقَّاهَا

*Güneşin ışığı, çiçeklerin yanaklarından gecenin gözyaşlarını sildi, ağzını öptüğünde*

*Tutkuyla öpmeye devam etti, yanakları ve ağızları kızardı çiçeklerin.*<sup>64</sup>

Merdem Bek, birinci beyitte güneş ışığını bir insan gibi hayal etmektedir. Sevgili gibi hayal ettiği çiçeklerin üzerinde gece vakti oluşan çiğ damllarını yanaklardaki gözyaşlarına, ışığın çiçeklere vurarak onları ısıtmasını da öpmeye benzetmektedir. Işığın devamlı şekilde çiçeklere vurmasını sürekli öpmeye, kırmızı renkli çiçeklerin

<sup>63</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 86.

<sup>64</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 86.

güneşin etkisiyle açılıp rengarenk olmasını da utangaç bir kızın yanaklarının kızarmasına benzetmiştir. Yani şaire göre insan gibi kişiselleştirilen güneş ışığı, sevgili yerine hayal edilen çiçeklerin yanaklarında (yaprak ve dallarında) gece vakti oluşan gözyaşlarını (çiy damlalarını) silmiş (kurutmuştur). Öpmeye devam etmesiyle (ısı ve ışığın çiçeklere vurmasıyla) sevgili utanarak kızarmıştır (kırmızı renkli çiçekler açmıştır). Buna göre Merdem Bek, bu beyitlerde görme duyusuyla hissettiği güneşin ışığını ve çiçekleri kişiselleştirerek görme duyusuna yönelik duyusal bir tasvir yapmıştır.

Şair kâmil bahrinde yazdığı الرَّبِّيقِ “Zambak” adlı şiirinde ise zambak çiçeğini genç bir kız olarak tasvir etmektedir.

وَكَأَنَّهَا فِي الْمَاءِ حَمُودٌ مَّمَرَتْ طَرَفَهَا  
عَنْ سَاقِهَا عِنْدَ الْوُؤُدِ لِيَسْتَتِقِي

*Sanki o (zambak), su içmek için suya gittiğinde dizine kadar paçasını sıyıyıp açan genç bir kız gibidir.*<sup>65</sup>

Şair, bu beyitte zambak çiçeğini su içmek için suya gittiğinde dizlerine kadar paçalarını sıvayan genç bir kıza benzeterek tasvir yapmaktadır. Şair, bu beyitte zambak çiçeğine bakarken gördüklerini teşbih sanatından da faydalanarak şiire konu olan zambağın su içinde duruşunu, su içmek için suya gittiğinde dizlerine kadar paçalarını sıvayan genç kıza benzeterek tasvir yapmakta ve zambak çiçeğinin durumunu göz önüne getirmeye çalışmaktadır. Şair, ustaca teşbih yaparak manzarayı tek bir parça gibi ele almış, manzara ve manzara tasvirini tam bir uyum içinde okuyucuya sunmuştur. Bundan dolayı burada görme duyusuyla duyusal tasvir yapılmıştır.

Aynı şiirin devamındaki beyitlerde de zambak çiçeğini bakire bir kıza benzeterek tasvir etmektedir.

عِذْرَاءٌ تَسْتَهْوِي الْعَيُونَ بِطَلْعَةٍ  
تَحْتَالُ مِنْ زَهْوِ الصَّبَا فِي مَبِيعَةٍ  
فَكَأَنَّهَا بِبَيَاضِهَا وَسَنَائِهَا  
وَتَسْرَبَلَتْ بِغَالِلَةٍ وَبِرَبْطَةٍ  
وَصَوَاءٌ بِيضَاءٍ كَالْعُرْضِ النَّقِيِّ  
وَمِنَ الشَّبَابِ وَحَسْنِهِ فِي رَبِّيقٍ  
بَرَزَتْ إِلَيْكَ مِنَ الضُّحَى فِي رَوْقٍ  
مِنَ سِنْدَسٍ خَضِرٍ وَمِنَ اسْتَبْرِقٍ

*(Zambak) iffetli bir kız gibi parlayan beyaz endamıyla gözleri büyüleyen bakiredir*

*Çocukluğun baharında görkemiyle, gençliğinin baharında güzelliğiyle büyüklenir*

*Sanki o, beyazlığı ve parlaklığıyla kuşluk vakti ihtişamla sana göründü*

<sup>65</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halîl Merdem Bek*, 73.



*Sırmalı, yeşil ve narin ipekten ince bir elbiseyle ve gelin duvağıyla örtüldü.*<sup>66</sup>

Şair, bu beyitlerde zambak çiçeğini yüzü parlayan ve ipekten elbise giyen bakire bir kıza benzetmektedir. Zambağın beyaz bir kelebek gibi olduğunu düşünmekte, dallarının parmak ya da uzun kirpikleri olan göz kapağı gibi olduğunu hayal etmektedir. Şair, görme duyusuyla yaptığı tasvirinde, zambağa gözle görülenin dışında farklı manalar yüklemekte ve bu manaları hayal süzgecinden geçirerek farklı bir kimliğe yani bakire bir kıza dönüştürmektedir. Dolayısıyla bu beyitlerde görme duyusuyla duyusal tasvir yapmıştır.

Şairin divanında buna benzer örnekler çokça bulunmaktadır. Divandaki şiirleri okuyan ya da dinleyen birisi, görme duyusuna yönelik yazılan tasvir anlatımlı şiirlerin işitme duyusuyla yazılan şiirlere göre daha fazla yer tuttuğunu ve sesleri tasvir eden şiirlerin, renkleri tasvir eden şiirlere oranla daha az olduğunu fark etmektedir.

Merdem Bek, hareket ve renkleri ahenkli bir şekilde tasvir konusunda son derece başarılı görülmektedir. O, dans edenlerin hareketlerini, ağaç dallarının danslarını, bir kuşun çırpınısını, uçuşunu, saldırıp kaçışını, kuyruğunu sallayışını tasvir etmiştir. Şair, bir kuşun uçarken kanat çırpışlarından meydana gelen esintiyle oluşan hareket ve nameleri resmederken işitme ve görme duyularının etkisini birleştirerek tasvir etmekte başarılı görünmektedir. Buna, *الفراشتان* "İki Kelebek" şiirinden şu beyitler örnek olarak verilebilir.

أَقَانِينُ مِنَ الْحَرَكَاتِ رَاغَتْ	هَذَا عَيْنِي وَعَيْنِي بِمَا بَيَّانِي
فَمِنْ صَمٍّ إِلَى نَشْرِ لَوْثٍ	لِرُفْرَفَةٍ إِلَى حَرْبِ عَوَانٍ
تَحْيَرًا هُنَا وَهَنَا طِيْشًا	كَمَا فِي الرِّيحِ حَارِثُ رِيْشَتَانِ
إِذَا مَا هَبَّتَا لِبُلُوغِ قَصْدٍ	بَدَا لهُمَا فَوْجُهُمَا لِيَانٍ
وَإِنْ إِحْدَاهُمَا انْطَلَقَتْ فَجَدَّتْ	بِمَنْ الرِّيحِ مُطَلَقَةَ الْعِيَانِ

*Farklı hareketler; kanatları açıp kapama, sıçrama, tekrar tekrar kanat çırpma ve savaş gözlerimi zayıf, açıklama melekemi aciz düşürdü*

*İki (kelebek) tüyü(nün) rüzgârda şaşkına dönmeleri (salınmaları) gibi şurdan şuraya aymazlıkla yollarını şaşırdı*

*Onlara görünen bir hedefe ulaşmak için atağa kalktıklarında hemen ikinci bir hedef için sevk edilirler*

<sup>66</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 73.

*Onlardan biri gayret göstererek rüzgârın üstünde bol cömertlik ile yola çıkarsa.*<sup>67</sup>

Merdem Bek, vâfir bahrinde yazdığı “İki Kelebek” kasidesindeki bu beyitlerde, iki kelebeğin tasvirini yapmaktadır. Hareket, renk ve seslerin uyumu şairin hoşuna gitmiş iki kelebeğin kanat çırparak dans etmesi, mücadeleleri, kuyruk sallamaları, rüzgârda salınmaları, kendilerine ilham edilen amaçları için çalışmalarını tasvir etmiştir. Şair kelebeklerin kanat çırpmasını ve tüm hareketlerini dans eden birinin hareketlerine benzetmektedir. Bu beyitlerde kelebeklerin fiziki özellikleri, insan ve insan ruhunda bıraktığı etkileri, devamlı hareket halinde olmaları, tabiattaki önemli yönleri lafız ve mana uyumu çerçevesinde tasvir edilmiştir. Keza şair, kelebeklerin hareketlerini görme duyusuyla takip ederek burada duyusal tasvir yapmıştır.

### 2.1.2. Merdem Bek’in Şiirinde İşitme Duyusuna Yönelik Tasvirler

Şair kâmil bahrinde yazdığı الوَرْقَاءُ “Yeşil Güvercin” adlı şiirinde yeşil renkli bir güvercini tasvir etmektedir.

وَرْقَاءُ ذَاتٌ تَفْجَعُ هَمَّتْ فَنَاضَتْ أَدْمَعِي

*Kederli yeşil güvercin çığlık attı ve gözyaşlarım sel oldu.*<sup>68</sup>

Şair, bu beyitte güvercinin sesini insanın çığlığına benzeterek teşbih yapmıştır. Sesini duyduğu yeşil güvercini üzgün bir insan gibi hayal etmekte ve onu bir insan gibi tasvir ederek kederli bir şekilde haykırıp çığlık atmasını dile getirmektedir. Bu şiirle okuyucu ve dinleyiciler sanki güvercinin kendi kendine söylendiğini, feryat ettiğini işitmekte, onun kederini, haykırmasını ve ağlayışını hissetmektedir. Şair, işitme duyusuna yönelik tasvir yaparken ona göre güvercinin ötüşü sanki hüznü birinin yakınması, kur yapması ise dans için çalan müzik sesi gibidir.

Şair basîṭ bahrinde yazdığı بَرَدَى “Beradâ Nehri”<sup>69</sup> adlı şiirinde Dimaşk’tan geçen Beradâ Nehri’ni tasvir etmektedir.

مَا مَرَّ فِي بَنَةِ إِلَّا وَخَاطِبَهَا طَوْرًا بَعْمَعَمَةٍ طَوْرًا بِإِفْصَاحٍ

<sup>67</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 26.

<sup>68</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 35.

<sup>69</sup> Dimaşk şehrine yaklaşık 50 km’lik mesafeden doğup Dimaşk’tan geçen nehrin adı. Bk. Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 60.

Şüphesiz (*Beradâ Nehri*) geçtiği her yere bazen mırıldanarak bazen de açıkça konuşarak hitap etmiştir.<sup>70</sup>

Bu beyitte, *Beradâ Nehri* teşhîs ve intak üslubuyla kişiselleştirilip bir insanmış gibi konuşturularak tasvir yapılmıştır. Şair, işitme duyusuna yönelik tasviri yapmış, nehrin kimi yerde sakin akarken az ses çıkarışını, kimi yerde de coşkun akarken yüksek ses çıkararak akışını insanın kısık ve yüksek sesle konuşmasına benzeterek işitme duyusuna yönelik duyusal tasvir yapmıştır.

Halil Merdem Bek, genellikle görme ve işitme duyusuna yönelik tasvir şiirleri yazmıştır. Bu iki duyuya oranla koku alma duyusuna yönelik yazdığı tasvir şiirleri çok daha azdır. Merdem Bek, şiirlerinde özellikle *Dimaşk* ve çevresindeki *Gûta'nın* tasvirini fazlaca yapmakta, buraların kokusunu hayal ettikçe kalbine bir coşku yayılmaktadır. Onun الرَّوَاحُ الطَّيِّبَةُ "Güzel Kokular" şiirindeki şu beyitler bu konuda örnektir.

إِذَا تَنَدَّى بِدُمُوعِ السُّحْبِ	يَا عَجَباً لَطَيْفِ رِيحِ الثُّرْبِ
طَيِّبَةً إِلَى الثُّرَابِ الطَّامِي	أَكَانَ مِنْ تَحِيَّةِ الْعَمَامِ
تَشْكُرُ لِمَا رَدَّتْ التَّحِيَّةَ	أَمْ تَلِكِ أَنْفَاسُ الثَّرَى ذَكِيَّةَ
فَوَاحَةً لَهَا دَيْبِ النَّشْوَةِ	وَنَفْحَةٍ فِي دُمُرٍ وَالرَّبْوَةِ
لَكِنَّهَا زَائِحَةُ الْقُبْحَاءِ	دَقَّتْ عَلَى الْأَوْصَافِ وَالْأَسْمَاءِ
خَصَّتْ بِهَا دَمَشْقُ دُونَ الْبُلْدَانِ	رُوحٌ لِمَنْ يَشْتُمُّهَا وَرِيحَانٌ

*Bulutların göz yaşlarıyla ıslandığında toprak kokusunun görüntüsü ne ilginçtir!*

*Acaba bu (görüntü) bulutların susuz olan toprağa verdiği bir selam mıdır?*

*Yoksa o, teşekkür etmek için bu selama karşılık veren tertemiz nemli toprağın nefesleri mi?*

*"Dümmer" ve "Rebve"den esen ve kendisinde hazzın adımları bulunan esinti*

*Vasıfların ve isimlerin üzerine vuran ancak o Feyha (Dimaşk)'ın kokusudur.*

*Bu, onu koklayanlar için bir ruhtur, fesleğendir. Bu ise sadece Dimaşk'a mahsustur.<sup>71</sup>*

<sup>70</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 60.

<sup>71</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 90.

Merdem Bek, Dimaşk'ın kokusuna sevdalı olup o kukuyu hissettiğinde kalbinde bir sevinç depreşmektedir. Ne zaman yüzünü Dimaşk topraklarına çevirse Dimaşk'ın kokusunu hissetmektedir. Şairin tasvir şiirleri genellikle ifade, akıcılık ve teşbih konusunda birbirine benzemektedir. Merdem Bek, bu beyitlerde yağmurun toprağı ıslatmasıyla toprağın hoş kokusunu, Dümmer ve Rabve adındaki mesire yerlerindeki güzel kokulu esintileri ve özellikle de Fayhâ (Dimaşk)'ın kendine has kokusunu tasvir etmektedir. Şair, koku alma duyusuna yönelik yaptığı bu tasvirinde toprak, mesire alanları ve Dimaşk'taki koku olgularını olduğu şekliyle nakletmekten ziyade, herkesin bildiği soyut kavramları bir ilişki aracılığıyla somutlaştırarak ifade etmiştir. Dolayısıyla şair, bu beyitlerde koklama duyusuna yönelik maddi tasvir yapmıştır.

### 2.1.3. Merdem Bek'in Şiirinde Aklı Tasvir

Halil Merdem Bek, tabiatla ilgili tasvirlerinin yanında az da olsa farklı konularda da tasvir şiirleri yazmıştır. O, hayal ve rüyalarını tasvir etmek için duyusal şekilleri sembolik bir araç olarak kullanmıştır. Şair, kâmil bahriyle yazdığı يَا لَيْتَنِي “Keşke Ben” şiirindeki şu beyitlerle aklındaki manaları duyularıyla resmederek tasvir yapmaktadır.

تُ الْكَاسَ صِرْفًا لَمْ أَتَنَّ	يا ليتني لَمَا شَرِبْتُ
تُ مِنَ الْمَدَامَةِ لَمْ أَغَرَّ	أَوْ لَيْتَنِي لَمَا اتَّشَيْتُ
تُ صَدَّرْتُ قَبْلَ نُضُوبِ دَيْ	أَوْ أَنِّي لَمَا وَرَدْتُ
تُ تَرَكْتُ شَيْئًا لِلتَّمْيِ	أَوْ أَنِّي لَمَا ارْتَوَيْتُ
تُ الْوَرْدَ لَمْ أَقْطِفْ وَأَجْنُ	بَلْ لَيْتَنِي لَمَا شَمَمْتُ
فِي الرَّوْضِ مِنْ عُصْنِ لُغْضِنِ	أَوْ لَيْتَنِي لَمْ أَتَقَلَّ

*Keşke saf şarabı içerken double kadeh içmeseydim*

*Keşke şaraptan sarhoş olduğumda şarkı söylemeseydim*

*Ya da geldiğimde haber verseydim, şarap testim kurumadan*

*Ya da şaraba doyduğumda istemek için bir şey bıraksaydım*

*Bilakis, gülle oynadığımda keşke koparmasaydım ve zarar vermeseydim*

*Ya da keşke bahçede daldan dala konmasaydım.<sup>72</sup>*

Şair, tabiat konusunun dışında yaptığı tasvire örnek olan bu beyitlerinde pişmanlıklarını ifade ederken zihninde hayal ettiği

<sup>72</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 193.

pişmanlığını gösteren kavramları tasvir etmektedir. Şair, kendi kendine seslenerek zihninde hazır olan olguları olduğu şekliyle nakletmekten ziyade, edebiyatı bilen herkesin anlayabileceği soyut kavramları bir ilişki aracılığıyla somutlaştırarak gözle görülür, kulakla işitilir bir şekilde ifade etmiştir. Burada gözle görülmeyen, belli bir yeri olmayan olgular, algılanan nesnelere anımsanmasıyla aktarılmaktadır. Yani daha önce yaptığı hatalarından dolayı içten içe yaşadığı aklındaki pişmanlıklarını; gözle görülebilen bir şarap kadehi, kulakla duyulabilen bir şarkı, hissedilebilen bir doygunluk ve duyularla fark edilebilen bir kararsızlık ifadeleriyle tasvir etmiştir.

Şiirlerine bakıldığında Merdem Bek'in, son derece hassas ve ince bir duyguya sahip olduğu anlaşılmaktadır. O, tabiattaki güzel renkleri ve tatlı duyguları tasvir konusunda istekli olmasının yanında korkutucu şeyleri tasvirde kaçınmaktadır. Şair el-meczûu'r-recez bahriyle yazdığı الجمال "Güzellik" adlı şiirinde güzelliği, Allah'ın nurunun üzerine yansıdığı bir ayna şeklinde tasvir etmektedir.

تَعَالَى الْمُبْدِعُ الْفُؤُوسُ  
وَمِرْآةٌ عَلَيْهَا نُورُ  
فَمَا أَذْرِي أَظْلُ اللَّهُ  
بَدَى كَالشَّمْسِ لَكِنَّ سِرَّ  
مِنَالٍ عَنْهُ مُقْتَبَسُ  
رُ وَجْهِ اللَّهِ يَنْعَكِسُ  
أَمْ مِنْ نُورِهِ قَبَسُ  
هُ عَيْتٌ بِهِ النَّعْسُ

*Kutsal yaratıcı yücedir, (yaratıklar) O'ndan alınan misaller gibidir*

*(Onlar) Allah'ın cemalinin nurunun yansıdığı birer aynadır*

*Bilmiyorum ki (bunlar), Allah'ın gölgesi mi yoksa O'nun nurundan birer alıntı mıdır?*

*O (Allah), güneş gibi ortaya çıktı, ancak uyuklayan (insan)lar O'nu tanımadı.<sup>73</sup>*

Şair, tabiat konusu dışında yaptığı tasvire örnek olan bu beyitlerde soyut bir kavram olan güzelliğin, Allah'ın nurunun üzerine aksettiği bir ayna gibi olduğunu hayal ederek güzellik kavramını, okuyanın ya da dinleyenin önünde veya zihninde canlanacak şekilde, duruma uygun sözler ve somut ifadelerle tasvir yapmaktadır. O, görmediği halde iman ettiği Allah'ın yüceliği ve güzelliğini; aynada yansıma, yarattıkları üzerinde ortaya çıkma ve güneş gibi görünme

<sup>73</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 14.

şeklinde tasvir etmek için duyusal şekilleri sembolik bir araç olarak kullanmıştır.

### **Sonuç**

Biyografisinde görüldüğü üzere Halil Merdem Bek, daha çocukluğundan itibaren Arap dili üzerinde çalışmalar yapmış ve ilk şiirlerini küçük yaşlarda yazmaya başlamıştır. On yaşında iken babasını, on dört yaşında iken de annesini kaybetmesi, şiire yönelmesi konusunda Merdem Bek'i etkileyen belki de en önemli faktör olmuştur. Devrin önemli alimlerinden aldığı sarf, nahiv, şiir ve Arap edebiyatı dersleri onun edebî sanatları ustaca kullanmasında etkili olmuştur.

Yapılan çalışmada, şairin divanında tasvir türü şiirlerin çokça bulunduğu tespit edilmiştir. Şair bu şiirlerinde duyusal tasvire, özellikle de görme ve işitme duyusuna yönelik tasvire öncelik vermiştir. O, şiirlerinde genellikle tabiatla ilgili konularda tasvire yer vermiş, tabiatla gördüğü, duyduğu ve kokladığı her nesneyi hayalinde canlandırarak hissetmek istediği şekilde tasvir etmiştir. Kimi zaman da tabiatın dışına çıkarak soyut kavramlar olan Allah, güzellik ve pişmanlıklar gibi ifadeleri tasvir etmiş, bu tasvirlerinde hayalinde canlandırdığı şeyleri tasvir etmek için duyusal şekilleri sembolik bir araç olarak kullanmıştır.

Merdem Bek, tasvirle ilgili şiirlerinde teşbih, istiâre ve teşhîs gibi sanatları sıklıkla kullanmış ve yazdığı tasvir şiirlerinde farklı temaları işlemiştir. Dimaşk, Gûta, güneş, deniz, nehir gibi tabiat temaları işleminin yanında kelebek, zambak, sevgili, pişmanlıklar ve Allah'ın güzelliğini anlatan farklı temalarda da tasvir şiirleri yazmıştır.

Merdem Bek'in divanında tasvir, fahr, medih, gazel, mersiye ve ihvâniyyât gibi birçok ana konu bulunmaktadır. Şairin diğer konulara göre tasvir konusuna daha fazla yöneldiği hatta diğer konular hakkında yazdığı şiirlerin içinde de sık sık tasvire yer verdiği görülmektedir. Kanaatimizce şairin tüm şiirlerinin içerik ve yapı bakımından ciddi bir şekilde incelemeye tabi tutularak akademik bir çalışma yapılması, Arap Dili ve Belagatı alanına katkı sağlayacaktır.

### Kaynakça

- ‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. ‘Abdillâh b. Sehl b. Sa‘îd b. Yahyâ. *Kitâbu’s-Şinâ’ateyn el-kitâbe ve’s-şi’r*. thk. ‘Ali Muhammed el-Bicâvî - Ebu’l-Faḍl İbrâhîm. Beyrût: el-Mektebetu’l-‘Unşuriyye, 1419.
- Bâkıllânî, Muhammed b. eṭ-Ṭayyib Ebû Bekir. *İ‘câzu’l-Ḳur’ân*. thk. es-Seyyid Ahmed eṣ-Şakr. Ḳâhire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1964.
- Bevâb, Mervân. *A’lâmu mecma ‘i’l-luġati’l-‘Arabîye bi Dimaşq fî mieti ‘âm 1919-2019*. Dimaşq: Mecma‘i’l-luġati’l-‘Arabîye, 2019.
- Câhîz, Ebû ‘Osman ‘Amr b. Baḥr. *el-Ḥayevân*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 3 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1424.
- Cebûrî, Kâmil Selmân. *Mu‘cemu’l-udebâ’ mine’l-‘asri’l-câhiliyyi hattâ seneti 2002*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-kutubu’l-‘ilmiyye, 2007.
- Curcânî, Ebû Bekr ‘Abdulḳâhir b. ‘Abdirrahmân. *Delâilu’l-İ‘câz*. thk. Maḥmûd Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Ḳâhire: Maṭba‘atu’l-Medenî, 3. Basım, 1413/1992.
- Dehân, Sâmi. “Ârâ’ ve enbâ’ – el-üstâzu’r-reîs Ḥalîl Merdem Bek” *Mecelletu’l-Mecma‘i’l-‘İlmiyyi’l-‘Arabî* 4/34 (1959). 677-678.
- Dehân, Sâmi. *eṣ-Şi’ru’l-hadîs fi’l-‘iklîmi’s-Sûri*. Ḳâhire: Câmi‘atu’d-devleti’l-‘Arabîye, 1960.
- Ebû Zeyd, Ali. “Merdem Bek Ḥalîl”. *el-Mevsû‘atu’l-‘Arabîye*. Dimaşq: b.y., 2007.
- Ferfûr, Muhammed Abdüllatîf Sâlih. “Halil Merdem Bek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/320. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ḥafâcî, Muhammed ‘Abdilmun‘im. *Şâ‘iru’s-Şâm Ḥalîl Merdem Bek*. Beyrut: Dâru’l-cîl, 1992.
- Hilâl, Muhammed Ğuneymî. *en-Naḳdu’l-edebiyi’l-ḥadîs*. Beyrut: Dâru’s-Şeḳâfe, 1973.
- İbn Ḳudâme, Ebu’l-Ferec Ḳudâme b. Ca‘fer el Baġdâdî. *Naḳdu’s-şi’r*. İstanbul: Matba‘atu’l-Cevâib, 1302.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-‘Arab*. thk. ‘Abdullah ‘Alî el-Kebîr vd. 6 Cilt. Ḳâhire: Dâru’l-me‘ârif, 1119.
- Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Yayınları, 1973. 1/117.

- Karaalioglu, Seyit Kemal. *Türkçe ve Edebiyat Sözlüğü*. İstanbul: Okat Yayınları, 1967.
- Karataş, Turan. "Tasvir" *Ansiklopedik Edebiyat Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Avcı Ofset, 2001, 409.
- Ḳayravânî, İbn Raşîḳ. *el-Umdet-u fi meḥâsini's-şi'r ve âdâbih ve nakdih*. thk. Muhammed Muḥyiddîn Abdulḥamîd. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1981.
- Keyyâl, Sâmî. *el-Edebu'l-'Arabîyu'l-mu'âşır fi Sûriye 1850-1950*. Ḳâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1968.
- Köklüdağ, Mehmet. *Halil Merdem Bek ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>.
- Kudât, Ahmed Muştafa 'Alî. *eş-Şerî'atu'l-İslâmiyye ve'l-Funûn*. Beyrut: Dâru'l-Cemîl, 1988.
- Ḳuṭub, Seyyid. *et-Taşvîri'l-fennî fi'l-Ḳur-ân*. Ḳâhire: Dâru's-Şurûḳ, 2004.
- 'Merdem Bek, Adnân. *Dîvan-u 'Adnân Merdem Bek*. Dimaşḳ: Vezâratu's-Sekâfe, 2014.
- Merdem Bek, Ḥalîl. *Cemheratu'l-muḡannîn*. Mukaddime bölümü. Dimaşḳ: Matbû'âtu'l-mecma'î'l-'ilmiyyi'l-'Arabî 1961. Cîm.
- Merdem Bek, Ḥalîl. *Dîvânü Ḥalîl Merdem Bek*. Beyrut: Dâru Şadr, 2. Basım, 1975.
- Merdem Bek, Ḥalîl. *Rasâilu'l-Ḥalîl*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle 1979.
- Mümteḥan, Mehdî - Raḥîmî, Azîze, "el-Vaşf fi şî'ri Ḥalîl Merdem Bek" *Faşîle dirâsâtü edebi'l-mu'âşır*. 5/18 (1992). 113.
- Na'nâ', Muhammed Fuâd. Ḥalîl Merdem Bek ḥayâtuh ve şî'ruh. Dimaşḳ: Dâru'l-Fikr, 2001.
- 'Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-luḡati'l-'Arabîyyi'l-mu'âşıra*. 4 Cilt. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 2008.
- Rikâbî, Umeyme Muhammed Abdulazîz. "es-Sûratu'l-fenniyye fi şî'ri'l-hikmeti fi'l-Endelüs". *Mecelletu Külliye Terbeviyye-Câmi'atu 'Ayni's-Şems*. 3/25 (2019). 166.
- Şaḡîr, İbrâhim Maḥmud, "Ḥalîl Merdem Bek bülbülü's-Şâmi'l-ḡarîd". *el-Ma'rife Mecelle Sekâfe Şî'riyye*. 54/658. (Kânunu'l-evvel 2015). 42.
- Şalîbâ, Cemîl. *İtticâhâtu'n-nakdi'l-edebîyyi'l-ḥadîs fi Sûriye*. Kâhire: b.y., 1969.



S. CAN & R. KIRCI / Depiction in Arabic Poetry (The Example of Halil Merdem Bek) | 77

Yanık, Nevzat Hafis. *Arap Şiirinde Tasvir (Câhiliye-Abbasîler)*, Erzurum: Eser Matbaası, 1. Basım, 2010.

Yivli, Oktay. "Halide Edip Öyküsünde Betimlemenin Retoriği", *Neveşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Yayınları* 1/11 (2015). 331.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 79-112.

## ***Gencü'l-Esrâr İsimli Manzum Nasihatnamede Cehennem Tasvirleri***

**Duygu KAYALIK ŞAHİN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatları Anabilim Dalı  
Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Ottoman Turkish and Islamic Turkish Literature  
Bartın, Turkey  
dkayalik@bartin.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-9619-633X

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Şubat / February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 6 Nisan / April 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 Sayfa / Pages: 79-112.

**Atıf / Cite as:** Kayalık Şahin, Duygu. “*Gencü'l-Esrâr İsimli Manzum Nasihatnamede Cehennem Tasvirleri* [The Depictions of Hell in The Poetic Naşihat-nâma Named *Genc al-Esrâr*]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 79-112.

<https://doi.org/10.18498/amailad.1077897>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## The Depictions of Hell in The Poetic Naşihat-nāma Named *Genc al-Esrâr*

### Abstract

*Genc al-Esrâr*, which was copyrighted in the 20th century by Sayyid Muḥammad ‘Alī Rıdā from Ġāziantep, with the pseudonym Esrārī is one of the last links of the poetic naşihat-nāma, which was built under the tradition of classical Turkish literature. Throughout the work, Muḥammad ‘Alī Rıdā writes statements aiming to increase the reader’s desire to reach paradise and warns the reader that hell, where there are various torments, should be feared. By doing this, he depicts hell in various dimensions. In this article, how the concept of hell is handled in *Genc al-Esrâr* and how Esrārī’s vision of hell is depicted in words were tried to be determined. In this article, in which we try to show how the author’s vision of hell evolves into the description through factual data, it also aims to reveal the richness of meaning that the adopted narrative attitudes, the styles exhibited and the techniques applied to *Genc al-Esrâr*. The data we identified about hell were analyzed under seven headings, including “Description of the people of hell”, “Description of kinds of hell”, “The description of the event that will take place between hell and the Prophet Muḥammad in the maḥşar”, “Description of the torments of the inhabitants of hell”, “A depiction of the inhabitants of hell asking for forgiveness and those who will be saved from hell”, “Ways of escape from hell” and “Esrārī’s expression of his desire to stay away from hell.” It has been researched whether the information written by the poet about hell is included in the verses and ḥadīths and the expressions in the couplets are explained. This study is important in that it reveals in *Genc al-Esrâr*, which Sayyid Muḥammad ‘Alī Rıdā wrote in the Republican Period, that hell is described and narrated in the light of the Qur’ān and ḥadīth adhering to the tradition of classical Turkish literature. In *Genc al-Esrâr*, which includes different narrative techniques, the author blended the conversation and oratory style that he spread throughout the work with a didactic style and displayed a guiding narrative attitude while advising the reader. Sayyid Muḥammad ‘Alī Rıdā built fiction by taking advantage of the effect of narration, description and quotation techniques. It has been noticed that the author, who is seen to exhibit an expressive and demonstrative style of expression while writing the religious information he wants to present, aims to persuade the reader with the opportunity provided by this style. Esrārī depicted and narrated hell

through various narrative techniques, especially explaining, showing and dialogue techniques in *Genc al-Esrār*, it is seen that reference, simile, allusion, antithesis, balance, identification, intak, hyperbolism, reduplication, interjection and oxymoron arts are used in the sections where the concept of hell is discussed. With the effect created by these arts, the poet made literary descriptions by including rhetoric such as alliteration, assonance and pun, and brought movement, vitality, fluency and color to the narrative. Muḥammad ‘Alī Rıdā has written in fiction by blending the concept of hell with verse and ḥadīth quotations, information and interpretations from the Şūfī tradition, and the imagination he created by passing through his own imagination. The author, who suggested some events to be experienced in hell with the words he chose, also used the description as a symbol. Esrārī, who uses the description in the descriptions of hell to make the reader understand the horror and torment of hell and inspire them to get rid of hell by influencing them, appears to portray it to express emotions. Esrārī, who first mentioned the qualities of the angels in hell, in the description of the torments that the inhabitants of hell will suffer mentioned the existence of fire, freezing cold, animals with various characteristics, food and drink whose purpose is to torment, and the existence of chains and rings prepared for unbelievers. With the support of interjection art, he expected his statements to have an impact on the reader. He drew a physical portrait of hell by blending verse, ḥadīth commentary and information from the Şūfī tradition.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, *Genc al-Esrār*, Sayyid Muḥammad ‘Alī Rıdā from Ġaziantep, Description, Hell.

### *Gencü'l-Esrâr* İsimli Manzum Nasihatnamede Cehennem Tasvirleri

#### Öz

Esrârî mahlaslı Gaziantepi Seyyid Muhammed Ali Rıza tarafından 20. yy’da telif edilen *Gencü'l-Esrâr*, klasik Türk edebiyatı geleneğine bağlı olarak inşa edilen manzum nasihatname türünün son halkalarından biridir. Eser boyunca okurun cennete ulaşma isteğini artırmayı hedefleyen ifadeler kaleme aldığı görülen Muhammed Ali Rıza, cehennemden korkulması gerektiği hususunda okuru uyarmaktadır. Bunu yaparken de cehennemi çeşitli boyutlarda tasvir etmektedir. Bu makalede, cehennem mefhumunun *Gencü'l-Esrâr*’da nasıl ele alındığı ve Esrârî’nin cehennem tasavvurunun kelimelerle nasıl resmedildiği belirlenmeye

çalışılmıştır. Müellifin cehennem tasavvurunun tasvire nasıl evrildiğini somut veriler üzerinden göstermeye gayret ettiğimiz makalede, benimsenen anlatım tutumlarının, sergilenen üslupların ve başvurulan tekniklerin *Gencü'l-Esrâr*'a kattığı anlam zenginliğinin ortaya konulması da hedeflenmiştir. Cehennem ile ilgili tespit ettiğimiz veriler, "Cehennem ehlinin tasviri", "Cehennem çeşitlerinin tasviri", "Cehennem ve Hz. Peygamber arasında mahşerde gerçekleşecek hâdisenin tasviri", "Cehennem sakinlerinin çekeceği azapların tasviri", "Cehennem sakinlerinin mağfiret dilemelerinin tasviri", "Cehennemden kurtuluşun yolları" ve "Esrârî'nin, cehennemden uzak Olma Arzusunu Dile Getirişi" olmak üzere yedi başlıkta incelenmiştir. Şairin cehennemle ilgili kaleme aldığı bilgilerin ayet ve hadislerde yer alıp almadığı araştırılmış; beyitlerde yer alan ifadelerin açıklamaları yapılmıştır. Bu çalışma, Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın klasik Türk edebiyatı geleneğine bağlı kalarak Cumhuriyet Dönemi'nde kaleme aldığı *Gencü'l-Esrâr*'da, cehennemın Kur'an ve hadisler ışığında tasvir ve tahkiye edildiğini ortaya koyması bakımından önemlidir. Farklı anlatım tekniklerinin yer aldığı *Gencü'l-Esrâr*'da müellif, eserin geneline yaydığı sohbet ve hitabet üslubunu didaktik bir üslupla harmanlamış; okura nasihatta bulunurken yönlendirici bir anlatım tutumu sergilemiştir. Seyyid Muhammed Ali Rıza, tahkiye, tasvir ve alıntı tekniklerinin yarattığı etkiden faydalanarak bir kurgu inşa etmiştir. Sunmak istediği dinî bilgileri kaleme alırken delillendirici ve ispatlayıcı bir anlatım üslubu sergilediği görülen müellifin, bu üslubun sağladığı imkânla okuru ikna etmeyi amaçladığı fark edilmiştir. Esrârî, açıklama, gösterme, anlatma ve diyalog teknikleri başta olmak üzere çeşitli anlatım teknikleri vasıtasıyla cehennemi tasvir ve tahkiye etmiştir. *Gencü'l-Esrâr*'da cehennem mefhumunu ele alındığı bölümlerde telmih, teşbih, kinaye, tariz, tenasüp, teşhis, intak, mübalağa, tekrar, nida ve tezat sanatlarına başvurulduğu görülmektedir. Şair bu sanatların yarattığı etkiyle birlikte aliterasyon, asonans ve cinas gibi söz sanatlarına yer vererek edebî tasvirlerde bulunmuş; anlatıya hareket, canlılık, akıcılık ve renk kazandırmıştır. Muhammed Ali Rıza, cehennem mefhumunu ayet ve hadis iktibaslarıyla, sufi gelenekten gelen bilgi ve yorumlarla ve kendi hayal süzgecinden geçirerek oluşturduğu muhayyelât ile harmanlayarak bir kurgu dâhilinde kaleme almıştır. *Gencü'l-Esrâr*'da iletilmek istenen mesajın ve vurgulanmak istenen cehennem şiddetinin boyutlarının daha çok tahkiye içinde verildiği görülmektedir. Şair kimi zaman bir ayeti iktibas ederek tahkiye kurmuş, kimi zaman da bir hadise telmihte bulunarak yarattığı sahneyle okuru terhibe çalışmıştır. Kimi zaman da kendisinden önceki

müelliflerin kurguladığı anlatıyı kendi ifadeleriyle yeniden tahkiye etmiştir. Tasvirin süsleme fonksiyonundan faydalanan Esrârî, inşa ettiği kurguyla edebiyat sahasındaki maharetini gözler önüne sererek aynı zamanda retoriğe olan vukufiyetini sergilemiştir. Ayet ve hadislerin delaletinden yararlanarak sözün daha açık ve anlaşılır olması için tasvire başvurduğu görülen müellifin, tasvirin ifade etme, bilgi verme ve açıklama görevlerinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Seçtiği kelimelerle cehennemde yaşanılacak bazı hâdiseleri sezdirenen müellif, tasviri bir sembol olarak da kullanmıştır. Cehennem tasvirlerinde, cehennemin korkutuculuğu ve azap dolu oluşunu okura kavratılabilmek ve onları etkileyerek cehennemden kurtulma yollarını telkin etmek amacıyla tasvire başvuran Esrârî'nin, duyguları ifade etme yolu olarak tasvirde bulunduğu görünmektedir. Cehennem sakinlerinin çekeceği azapların tasvirinde öncelikle cehennemde bulunan meleklerin vasıflarını dile getiren Esrârî, orada ateşin, dondurucu soğuğun, türlü özellikteki hayvanatın, gayesi azap vermek olan yiyecek ve içeceklerin, kâfir için hazırlanan zincir ve halkaların varlığından bahsetmiştir. Nida sanatının da desteğiyle ifadelerinin okur üzerinde bir etki yaratmasını beklemiştir. Ayet, hadis ile sūfî geleekten gelen yorum ve bilgileri harmanlayarak cehennemin fiziki portresini çizmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, *Gencü'l-Esrâr*, Gaziantepi Seyyid Muhammed Ali Rıza, Tasvir, Cehennem.

### Giriş

Türk İslam edebiyatı sahasında bulunan eserler, dinî unsurlar üzerine inşa edilmiştir. Müellifler, İslamiyet'e dair konuları ele alırken okuru etkilemeyi ve onları inanç, ibadet ve ahlakla ilgili konularda bilgilendirmeyi hedeflemişlerdir. Söz konusu bu eserlerde İslam'ın gayesini ve öğretilerini en doğru şekilde aktarabilmek ve anlatabilmek için Kur'an ve hadislerin delaletinden yararlanmışlardır. Din ve tasavvufun etkisiyle yazılan bu tarz eserlerde teşvik ve uyarı ön plana çıkmaktadır. Müellifler, ebedî saadet yurdu olan cennetin envai çeşit güzellikleri ve nimetlerini ortaya koyarak orayı kazanma konusunda müminleri teşvik etmeye çalışırlar. Allah'ın emir ve yasaklarına riayet etmeyenlerin gidecekleri yer olan cehennemi de her yönüyle ve bilhassa teşbih ile mübalağa sanatlarına da başvurarak tasvir edip müminleri uyarma amacı güderler.

İslam dininin anlaşılmasının amaçlandığı bu tarz eserlerde öğreticilik ön plandadır. Dolayısıyla, bu eserler didaktik mahiyet taşımaktadırlar. “Bu tür metinlerde yazar; bilgi vermek, ikna etmek, uyarmak, düşündürmek, yönlendirmek ve kanıtlamak amacını, metnin ölçüleri içinde açıkça ifade etme endişesini taşır. Bu amaca yönelik olarak her türlü yol ve yaklaşımı kullanabilen yazar, anlatım biçimi açısından öyküleyici, betimleyici, açıklayıcı, kanıtlayıcı ya da sözbilimsel biçimlerden yararlanabilmektedir.”<sup>1</sup> Müelliflerin anlatım biçimindeki tercihleri, didaktik üslupla sentezlenir ve bu sentez edebi eserin belli yönleriyle yazıldığı dönemin (tarihsel zamanının) ötesine geçmesinin önünü açar. Bu zamansal sıçrama eserin klasikleşmesi anlamına da gelir. Böylece İslam dininin öğretilmesi amacıyla kaleme alınan eserler, modern edebi metinlerin tahlilinde kullanılan metot ve terimlerle yapılabilecek anlama/anlatma imkânı sunmuş olur. Bu imkân İslam dinini öğretmeyi amaçlayan metinlerin bugünün okuru tarafından daha anlaşılır olmasını da sağlamaktadır.

Tarikatlarda müritleri irşat etmek ve İslamiyet’e dair bilgi ile uygulamaları öğretmek için kaleme alınan eserlerde nasihat verme geleneğinin oluştuğu görülmektedir. Zamanla müstakil tarzda nasihatnameler telif edilmiş ve bu türde eser telifi bir gelenek hâline gelmiştir. Okur ile doğrudan muhatap olmayı hedefleyen bu eserler, verilmek istenen mesajın etkili bir şekilde iletilmesine imkân sağlamıştır. 20. yüzyılda kaleme alınan nasihatnamelerden biri de çalışmamıza konu edilen *Gencü'l-Esrâr*'dir. “Esrârî” mahlasını kullanan Gaziantepli Seyyid Muhammed Ali Rıza tarafından kaleme alınan *Gencü'l-Esrâr*, çeşitli nazım şekillerinden müteşekkil manzum bir eserdir. Muhtevasında Allah’a münacatın, şefaate nail olma isteğinin, cennet-cehennem tasvirlerinin, Allah’ın emir ve yasaklarının dile getirildiği görülür. 1-658. beyitler elifname türünde yazılmıştır. 29 harfin her biriyle gazel/kaside nazım şeklinde kafiyelenen manzumeler, vasıta beyitleriyle birbirine bağlanarak elifnameyi oluşturmuştur. Mezkûr elifnameden sonra gelen beyit/kıta sayıları birbirinden farklılık gösteren

---

<sup>1</sup> Ferdi Kiremitçi, “Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Eserler: Tanım, Tasnif, Örnek Metin”, *Erzurum Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 54 (2015), 315.

ve her biri vasıta beyitleri ile birbirine bağlanan manzumeler yer almaktadır. *Gencü'l-Esrâr*, 22 Rebiülahir 1342/2 Aralık 1923 tarihinde telif edilmiştir.<sup>2</sup> Sade, açık ve akıcı bir dil ile yazılan bu eserde, sehl-i münteninin yer aldığı beyitler ön plana çıkmaktadır.

Eski Anadolu Türkçesinin izlerini sürebildiğimiz pek çok beyitte anlatıcının değiştiği; tanık, hâkim ve kahraman bakış açılarının<sup>3</sup> çoğu zaman aynı beyitte dahi bir arada bulunduğu görülmektedir. Farklı anlatım teknikleri ile yazıldığı fark edilen *Gencü'l-Esrâr*'da esas itibarıyla tasvir ve tahkiye öne çıkmaktadır. Tasvir, "Bir şeyin olduğu gibi değil biraz da şairce görüldüğü ve duyulduğu gibi anlatılmasıdır."<sup>4</sup> Anlatma manasına gelen tahkiye ise "Anlatıcının birtakım olayları ve bu olaylar çevresindeki insanları, belli bir mekân ve zaman çerçevesinde okuyucuya nakletmesidir."<sup>5</sup> Okurun muhayyilesini tetikleyerek okurla metin arasında bir bağ kurulmasında aktif rol oynayan bu iki unsur, Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın cehennemle ilgili hususları ortaya koymasında etkili bir araç hâline gelmiştir. Müellifin, ayet ve hadislerden edindiği bilgileri muhayyilesinin gücü doğrultusunda kaleme alarak çeşitli açılardan cehennem tasvirlerine yer verdiği görülmektedir.

---

<sup>2</sup> Konu hakkında teferruatlı bilgi için bk. Duygu Kayalık Şahin, *Gaziantep'te Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın Gencü'l-Esrâr'ı* (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021), 18-19.

<sup>3</sup> "Bakış açısı, anlatma esasına bağlı metinlerde vak'a zincirinin meydana gelmesinde kullanılan mekân zaman şahıs kadrosu gibi unsurların kim tarafından kime nakledilmekte olduğu sorularına verilen cevaptan başka bir şey değildir." Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş: Anlatma Esasına Bağlı İtibari Metinlerin İncelenmesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2000), 77. "Hâkim bakış açısı", "gözlemci/tanık bakış açısı", "kahraman bakış açısı" ve "çoğul bakış açısı" olmak üzere dört tip bakış açısından söz edilmektedir. Hâkim bakış açısında anlatıcı, Tanrı gibi her şeyi bilme ve görme yeteneğine sahiptir. Tanık bakış açısında anlatıcı, olayları kaydeden bir kamera gibi olayları yansıtır. Kahraman bakış açısında anlatıcı, olayları kahramanın perspektifinden anlatır. Çoğul bakış açısı ise mezkûr bakış açılarının her birini içermektedir. Detaylı bilgi için bk. Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Yayınları, 2004), 106.

<sup>4</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973), 149.

<sup>5</sup> İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş 2: Hikâye-Roman-Tiyatro* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 93.



Eski Türk inançlarında tamu olarak adlandırılan ve Kur'an'ın pek çok ayetinde bahsi geçen cehennem, kâfirlerin, münafıkların, zalimlerin, gerçeğe boyun eğmeyenlerin azap görecekları yer olarak tasvir edilir.<sup>6</sup> Bazı Arap dilcileri cehennemın “derin kuyu” anlamına gelen Arapça kökenli bir kelime olduğunu ileri sürmekle beraber çoğunluk, İbranice “gehinnom” (Hinnom vadisi) kelimesinin Arapçalaştırılmış şekli olduğunu görüşünü kabul etmektedir.<sup>7</sup>

Kur'an'da cehennem hakkında fazlaca bilgi verilmektedir. Cehennemın detaylıca anlatılmasının en büyük amacı belki de inkârcı ve günahkâr suçlulara sorumsuzluklarının neticesinde karşılaşacakları cezayı haber verip onları caydırmaktır. Bu hedefe ulaşılması için cehennem sahneleri âdetâ gözlerde canlanacak mahiyette aktarılmaktadır.<sup>8</sup> Nitekim Kur'an'da cehennem ateşinin şiddeti, etkisinin boyutları, dumanı, görevlilerinin tepkileri, cehennem ehlinin yiyecek ve içeceklerinden, yaşadıkları pişmanlıklar, ilahi huzurdan mahrum bırakılıp nazar-ı itibara alınmamaları tasvir edilmekte, onların psikolojik durumları gözler önüne serilmektedir. Dolayısıyla gerek müfessirler gerekse şair ve yazarlar bu çarpıcı manzaraya bakarak kendi pedagojik anlayışları çerçevesinde ayetleri detaylandırmakta, canlılığını ve etkisini artırmak amacıyla yorumlamaktadırlar.<sup>9</sup> Hatta ayetlerin yanı sıra hadislerde haber verilen bilgileri de bu tabloya ekleyerek farklı açılardan cehennem tasvirleri yapmaktadırlar.

Esrârî de cehennem mefhumunu ele aldığı beyitlerde ayet ve hadislerden yararlanarak tasvirlerde bulunmuştur. *Gencü'l-Esrâr*'da ortaya konulan bu cehennem tasvirleri, müellifin kültürel mirasına, inançlarına ve sanat anlayışına göre vücut bulmuş; başta telmih, teşbih, mübalağa ve kinaye olmak üzere çeşitli söz sanatlarıyla edebiyat sahasında yeniden inşa edilmiştir.

<sup>6</sup> Bekir Topaloğlu, “Cehennem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/227.

<sup>7</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Fadime Kavak, *Kur'an'da Edebî Tasvîr* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 210.

<sup>8</sup> Hatice Aynur Şahin, “Kur'an'da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansımaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (Haziran 2019), 288.

<sup>9</sup> Şahin, “Kur'an'da Cehennem Kavramı”, 289.

Seyyid Muhammed Ali Rıza, cehennem mefhumunu ele alırken okurun dikkatini çekmek ve ifade üslubunu renklendirmek için tahkiyeden yararlanmışır. Oluşturduğu cehennem tasavvurunu *Gencü'l-Esrâr*'a yansıtırken cehennem katmanlarından, azaplarından ve cehennem ehlinin fiziki portresinden bahsetmiştir. Didaktik bir üsluptan uzaklaşarak cehennemde gerçekleşeceğine inandığı hâdiseleri edebî tasvirler vasıtasıyla tahkiye etmiştir. Bu tasvirlerde Esrârî, Allah yolunda olanların bu fani dünyada hayırlı amellerde bulunmaları ve İslam'ın şartlarını yerine getirmeleri neticesinde azaptan uzak tutularak cennetle mükâfatlandırılacaklarını ifade etmiştir.

Bu makalede, *Gencü'l-Esrâr*'da cehennem mefhumunun nasıl ele alındığı ve seçilen kelimelerle nasıl resmedildiği; cehennem hususiyetlerinin edebî sanat ve anlatım teknikleriyle hangi düzlemlerde tasvir edildiği belirlenmeye çalışılmışır. Müellifin cehennem tasavvurunun tasvire nasıl dönüştüğünü somut veriler üzerinden göstermeye gayret ettiğimiz bu çalışmada, benimsenen anlatım tutumları ve tekniklerinin, kullanılan üslupların sağladığı anlatım zenginliğini ortaya çıkarmak hedeflenmiştir. Cehennem ile ilgili tespit ettiğimiz veriler, "Cehennem Ehlinin Tasviri", "Cehennem Çeşitlerinin Tasviri", "Cehennem ve Hz. Peygamber Arasında Mahşerde Gerçekleşecek Hâdisenin Tasviri", "Cehennem Sakinlerinin Çekeceği Azapların Tasviri", "Cehennem Sakinlerinin Mağfiret Dilemelerinin Tasviri", "Cehennemden Kurtuluşun Yolları" ve "Esrârî'nin, Cehennemden Uzak Olma Arzusunu Dile Getirişi" olmak üzere yedi başlıkta incelenmiştir.

### 1. Cehennem Ehlinin Tasviri

Allah'a iman etmeyenler ile Allah'ın emir ve yasaklarına uymayan günahkârların cehenneme gideceği "O halde yakıtı insanlarla taşlar olan ve kâfirler için hazırlanmış bulunan cehennem ateşinden kendinizi koruyun."<sup>10</sup>,

---

<sup>10</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/24.

“Ayetlerimizi yalanlayan ve büyüklenip onlardan yüz çevirenlere gelince, işte onlar ateşin yoldaşlarıdır ve orada sonsuza dek kalacaklardır.”<sup>11</sup>, “Yoldan çıkıp günaha dalanlara gelince, onların varacağı yer ise ateştir.”<sup>12</sup> ve “İnkâra saplanmış olanlara gelince, onlar için cehennem ateşi vardır.”<sup>13</sup> şeklinde buyurulan daha pek çok ayette bildirilmiştir.

Cehenneme gidecek olan kişi ve zümreler *Gencü'l-Esrâr*'da açıkça ifade edilmiştir. *Esrârî* aşağıdaki beyitlerin ilkinde Hz. Ali'yi sevmeyenlerin cehennemde kalacağını ve ağızlarından yılan zehri akacağını; ikinci beyitte, çâr-ı yârı sevmeyenlerin cezasının cehennem olduğunu; üçüncü beyitte ise, Allah'ın mümin olana cenneti bahşederken kâfir olana cehennemi vereceğini bildirmiştir:

*Sevmeyenler nârda magbûn kalırsar*

*Dehânından akacaktır zehr-i mâr<sup>14</sup>*

*Kim bunları sevmez ise subh u şâm*

*Anın cezâsı olur cahîm-i nâr<sup>15</sup>*

*Mü'min için virdi cennet hem visâl*

*Kâfir için virdi cahîm hem melâl<sup>16</sup>*

## **2. Cehennem Çeşitlerinin Tasviri**

Cehennemi anlatan kaynaklarda cehennemin türlerini, derekelerini veya bölümlerini ifade etmek üzere çeşitli kelimelerin kullanıldığı görülmektedir. “Onun yedi kapısı vardır ve her kapıya onlardan bir grup ayrılmıştır.”<sup>17</sup> ayetine nisbetle Allah'ın kâfir ve günahkâr kullarını koyacağı mekân

---

<sup>11</sup> el-A'râf 7/36.

<sup>12</sup> es-Secde 32/20.

<sup>13</sup> Fâtır 35/36.

<sup>14</sup> İlgili beyitlerin tamamı için bk. Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 83.

<sup>15</sup> İlgili beyitlerin tamamı için bk. Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 87.

<sup>16</sup> İlgili beyitlerin tamamı için bk. Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 137.

<sup>17</sup> el-Hicr 15/44.

için cehennem, Lezâ<sup>18</sup>, Hutame<sup>19</sup>, Saîr<sup>20</sup>, Sakar<sup>21</sup>, Cahîm<sup>22</sup> ve Hâviye<sup>23</sup> olmak üzere yedi isim öne çıkmıştır. Bunlar arasında cehennem ismi zamanla hepsini kapsayıcı nitelikte kullanılır olmuştur.

Esrârî, cehennemin özelliklerinden bahsettikten sonra okura seslenerek tamunun kaç çeşit olduğunu beyan edeceğini bildirir. Hitabet üslubuyla tüm dikkatleri söyleyeceği sözlere çeken şair, kendisini dinleyenlere cehennem azabından korkmalarını ve gece gündüz ağlamalarını telkin eder. Şairin beyanına göre tamunun çeşitlerinden ilki hükmünün yedi bin yıl olacağı cehennemdir.<sup>24</sup> Çeşitli günahlar işleyen müminler cehennemde yandıktan sonra süresi nihayete erdiğinde oradan çıkıp cennetlere gideceklerdir:

*Dinle imdi kaçdır tamu ey 'azîz  
Gûş eyleyüp rûz u şeb aғlayasız  
Cehennemdir biri mü'minler yanar  
Yedi gündür hükmi anın ey kibâr  
Ya'nî yedi bin yıl ider ey civân  
Yanarlar tâ at kılup 'âsî olan  
Sonra yine çıkar gider cinâna  
Yine tolar ol cehennem her cânâ<sup>25</sup>*

<sup>18</sup> "Hayır (ne mümkün)! Şüphesiz, cehennem derileri kavurup çıkararak alevli ateştir." el-Meâric 70/15-16.

<sup>19</sup> "Hayır! Andolsun ki o, Hutame'ye atılacaktır. Hutame'nin ne olduğunu sen ne bileceksin? O, Allah'ın yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir." el-Hümeze 104/3-7.

<sup>20</sup> "Andolsun biz, en yakın göğü kandillerle donattık. Onları şeytanlara atılan taşlar yaptık ve (ahirette de) onlara alevli ateş azabını hazırladık." el-Mülk/5.

<sup>21</sup> "Ben onu Sakar'a (cehenneme) sokacağım. Sakar'ın ne olduğunu sen ne bileceksin? Geride bir şey koymaz, bırakmaz. Derileri kavurur. Üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır." el-Müddessir 74/26-30.

<sup>22</sup> "Cehennem alevlendirildiği zaman." et-Tekvîr 81/12.

<sup>23</sup> "İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye'dir." el-Kâria 101/9.

<sup>24</sup> Kur'an'da 77 ayette geçmektedir.

<sup>25</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 143-144.

Tamunun ikincisinin Lezâ<sup>26</sup> olduğunu bildiren Esrârî, onun gayet heybetli bir yer olduğuna vurgu yaparak onda puta, güneşe ve yıldıza tapan kişilerin azap çekeceğini açıklar:

*İkincisi Lezâ'dır gâyet mehîb  
Pûta tapan kullara oldu nasîb  
Yakar nâra güne tapan itleri  
Hem yıldıza tapan yanar etleri<sup>27</sup>*

Üçüncü tamunun Hutame<sup>28</sup> tabakası olduğunu ve orada Yecüc ve Mecüc'ün yanacağını söyleyen Esrârî, Saîr'i<sup>29</sup> dördüncü cehennem olarak zikrederek orada şeytanla birlikte yetim malı yiyenlerin bulunduğunu kalemeye alır:

*Tabaka-i Hutame'dir üçüncü  
Yakıvardır ol Ye'cüc'i Me'cüc'i  
Dördüncü Saîr şeytânın yeridir  
Yetim mâlın yiyenleri eridir*

Seyyid Muhammed Ali Rıza, beşinci tamunun isminin Sakar<sup>30</sup> olduğunu, orada beş vakit namazını kılmayanların ve zekât vermeyenlerin yanacağını beyan eder; kılınmayan her bir vaktin cezasının altı bin dört yüz seneye tekabül ettiğini bildirir. Cezasını çeken insanların imanı varsa oradan çıkacaklarını yoksa ebediyen orada azap çekmeye devam edeceklerini de belirtir:

*Hem beşinci tamunun adı Sakar  
Beş vakit namâz kılmayanı yakar  
Hem zekâtı virmeyen azgun yanar  
Hem namâzı kılmayan sûz-gûn yanar  
Her vakit çün altı bin dört yüz sene*

<sup>26</sup> "Hayır (ne mümkün)! Şüphesiz, cehennem derileri kavurup çıkararak alevli ateştir." El-Meâric 70/15-16.

<sup>27</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 146.

<sup>28</sup> "Hayır! Andolsun ki o, Hutâme'ye atılacaktır. Hutâme'nin ne olduğunu sen ne bileceksin? O, Allah'ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir." el-Hümeze 104/4-7.

<sup>29</sup> Kur'an'da 16 ayette geçmektedir.

<sup>30</sup> "Ben onu Sakar'a (cehenneme) sokacağım. Sakar'ın ne olduğunu sen ne bileceksin? Geride bir şey koymaz, bırakmaz. Derileri kavurur." el-Müddesir 74/27-29.

*Tâ ki her vaktin namâzı ödene  
Zerre kadar îmânı varsa çıkar  
Ger yog-ise tâ ebed anı yakar<sup>31</sup>*

Esrârî, tamunun altıncısının adının Yahudi ve Hristiyanların kalacakları yer olan Cahîm<sup>32</sup> olduğunu ifade eder ve orada ayrıca Râfizî ve Hâricîlerin de azaba uğrayacaklarını belirtir:

*Altıncısının adı-durur Cahîm  
Yahûdî Nasrânîler yanar mukîm  
Râfizî Hâricîler yanar anda  
Yahûdîye merkeb olurlar anda<sup>33</sup>*

Esrârî, yedinci tamunun Hâviye<sup>34</sup> olduğunu ve onda müşrik ile münâfığın yanacağını belirtmiştir. Zikrettiği her bir tamunun birbiriyle yarışmasına azapla dolu olduğunu da bildirir:

*Hâviye'dir yedinci tabakası  
Müşrik münâfık yanar yok çıkası  
Her birisi birbirinden 'azâb-nâk  
Key vehimlû tündü-rû hem âzâb-nâk<sup>35</sup>*

### 3. Cehennem ve Hz. Peygamber Arasında Mahşerde Gerçeklecek Hâdisenin Tasviri

Allah, kıyamet gününde cehennemi mahşer yerine getireceğini “O gün cehennem getirildiği zaman, işte o gün insan (yaptıklarını birer birer) hatırlar.”<sup>36</sup> ayetiyle bildirir. Hz. Muhammed de bu ayeti, “Kıyamet günü cehennem getirilecek. Onun yetmiş bin yuları (tutulacak kulpu) bulunacaktır. Her yularla birlikte yetmiş bin melek bulunacak. Onlar cehennemi o kulplardan tutup

<sup>31</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 144.

<sup>32</sup> Kur'an'da 26 ayette geçmektedir.

<sup>33</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 145.

<sup>34</sup> “İşte onun anası (varacağı yer) Hâviye'dir. Sen Hâviye'nin ne olduğunu ne bileceksin? O, kızgın bir ateştir.” el-Kâria 101/9-11.

<sup>35</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 145.

<sup>36</sup> el-Fecr 89/23.

*çekeceklerdir.*"<sup>37</sup> hadisiyle destekleyerek cehennemin mahşerde gösterileceğini açıklamıştır.

Esrârî, Kur'an'ın ve hadisin buyurduğu gibi kıyamette beşerin haşrolunduğu vakit cehennemin mahşer yerine getirilmesini intak, teşhis ve teşbih sanatlarının gücünden yararlanarak tahkiye eder. *Gencü'l-Esrâr*'da anlatıldığına göre cehennem, mahşer yerine gelerek bütün heybetiyle "O, alçak, kafir, müşrik olan kişiler duysun ki ben geldim ve Allah'ın emriyle onlara azap edeceğim." diye kükreyip deve gibi insanların üstüne doğru acele acele yürüyecektir. Bu kükreyiş karşısında insanlar eşek gibi anıarak bağırsıp ağlaşacaklardır:

*Çün cehennem heybet ile kığıra  
Giryê sadâ ile halka çağıra  
Kanı ol hâris-i magmûm şol hakîr  
Kâfir ü hem müşrik olsunlar habîr  
Gelmişem uş kâfire idem 'azâb  
Emreyledi bana çünki Hak Çalab  
Böyle deyüp kükreye hemçü deve  
Halk üstüne yürüye ive ive  
Giryê manzar eşşek gibi ağıra  
Yüce yüce sadâ birle bağıra*<sup>38</sup>

*Gencü'l-Esrâr*'da, mahşer yerine getirilen cehennemin tasvirine Hz. Muhammed'in heybet ile cehennemin halk üstüne yürüdüğünü görmesiyle devam edilir. Hâkim ve tanık bakış açılarının iç içe olduğu bu bölümlerde şair, gönül yarasına deva olan Hz. Peygamber'in başı açık ve yalın ayak olarak cehennemin üstüne doğru yürüdüğünü anlatma ve gösterme<sup>39</sup> teknikleriyle kaleme alır:

<sup>37</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabiyyi, ts.), "Cennet", 29; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed ibn İsa, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1975), "Cehennem", 1.

<sup>38</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 162.

<sup>39</sup> Gösterme tekniği, "Anlatıcının olayı, anlatması değil, -adı üstünde- olayın, hareketin, tavrın, durumun dil vasıtasıyla gösterilmesi; okuyucunun gözü önünde tecessüm ettirilmesi." Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş* 2, 98.

*Halk üstine heybet ile yürüye  
Âteşinden halkı duman büriye  
Ol Resûlullâh Muhammed Mustafâ  
Olur anda gönül rencîne şifâ  
Baş açık yalın ayak ol-dem hemân  
Tîz segirde tamu üstüne revân  
Tutup cehennemi deye yâ tamu  
Senin ehlin sana gelürler kamu <sup>40</sup>*

*Gencü'l-Esrâr*'da, Hz. Peygamber'in cehenneme heybetle nereye gittiğini ve içlerinde Allah'ın inayet göstereceklerinin de bulunduğu insanları niçin korkuttuğunu sorduğu hâdise hâkim bakış açısıyla tahkiye edilmiştir. Aşağıdaki beyitlerde görüleceği üzere *Esrârî*, tekrîr sanatının oluşturduğu musikiden yararlanarak tekdüzeliği kırmak suretiyle metne canlılık ve ivme kazandırmıştır:

*Böyle heybet ile kande gidersin  
Bu halk gönlünü hirâsân idersin  
Nice ümmetlerim vardır evliyâ  
Bî-şumârân vardır anda asfiyâ  
Şehîd u gâzî sâlihler toludur  
Nice siddîk var ki kadri uludur  
Nice âlimler var enbiyâ gibi  
Nice kâmiller var etkiyâ gibi  
Nice takvâ nice fâzıl bî-şumâr  
Nice sûfî nice âdil sad-hezâr <sup>41</sup>*

Mahşerde, Hz. Peygamber tarafından durdurulan cehennemin “Yâ Muhammed, senin etin ve seni sevenlerin eti bana haramdır, size azap edemem. Lakin, bana müsaade ver, kafir olanları büryan edeyim, seni sevmeyenleri kanla doldurayım.” şeklinde dile geldiğini ifade eden *Esrârî*, o an arştan “Ey cehennem, sen Ahmed'in sözüne itaat et, çünkü o enbiyaların şahı ve vefa ummanı olan habibim Muhammed Mustafa'dır.” şeklinde bir nidanın yükseldiğini söyler:

<sup>40</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 162-163.

<sup>41</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 163.



*Ol cehennem deye ki yâ Muhammed  
Ey nebîler fahr-i şâh-ı mü'ebbed  
Senin etin bana olupdur harâm  
Dahi seni sevenlerin yâ imâm  
Beni burak kâfiri büryân idem  
Seni sevmeyenleri pür-kan idem  
Sâk-ı 'arşdan gele ol-demde nidâ  
Yâ cehennem mutî' olgıl Ahmedâ  
Ol habîbim Muhammed Mustafâ'dır  
Enbiyâlar şâhı bahr-i vefâdır<sup>42</sup>*

Esrârî, arştan gelen mezkûr nida karşısında titremeye duçar olan cehennem Hz. Peygamber'in sözüne uyduğunu; Hz. Muhammed'in de cehennem yularına yapışarak onu arşın soluna koyduğunu ve ona "Ey cehennem, sessiz ol! Sana gelecek olan elbet seni bulacaktır, sen sessiz ol." şeklinde telkinde bulunduğunu diyalog<sup>43</sup> ve gösterme tekniklerine başvuru olarak tasvir etmiştir:

*Çün cehennem bu nidâyı işide  
Lerze tuta mutî' ola Ahmed'e  
Çün Muhammed yularına yapışa  
Kâfir hasret-ile ana bakışa  
Yavaş yürür deve gibi nîrânı  
İletüp 'arş soluna koya anı  
Deye ana yâ cehennem sâkit ol  
Senin ehlin seni bulur sâmit ol<sup>44</sup>*

#### **4. Cehennem Sakinlerinin Çekeceği Azapların Tasviri**

<sup>42</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 163-164.

<sup>43</sup> İki ya da daha fazla kahramanın arasında gerçekleşen konuşma manasına gelen diyalog, anlatıda genellikle gösterme/sahneleme tekniğiyle birlikte yer almaktadır. Diyalog tekniğinde okur, olayları anlatı kahramanlarının konuşmalarından takip eder.

<sup>44</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 164.

Allah, Sakar cehenneminden bahsederken orada “*On dokuz (görevli melek) vardır.*”<sup>45</sup> buyurmuştur. Zuhruf suresi 77. ayetinde, cehennemde görev yapan on dokuz meleği temsil eden melek için Mâlik isminin kullanıldığı görülmektedir.<sup>46</sup> Tahrîm suresinde geçen “*O ateşin başında gayet katı, çetin, Allah’ın kendilerine verdiği emirlere karşı gelmeyen ve kendilerine emredilen şeyi yapan melekler vardır.*”<sup>47</sup> ayeti, bu meleklerin güçlü ve şiddetli olduklarını belirtmektedir. Ayrıca cehennem bekçisi anlamına gelen zebani olarak da adlandırılan mezkûr on dokuz melek hadislerde, “*Yıldırım gibi ışık saçan, ağızları dikenli varlıklardır. Kulların hesaba çekilmesinin ardından yetmiş bin zebani yetmiş bin dizgininden tuttuğu cehennemi getirir ve kapılarında cehennemlikleri bekler.*”<sup>48</sup> şeklinde tasvir edilmektedir.<sup>49</sup>

*Gencü'l-Esrâr*'da, ağzından heybet ile ateşler saçan Mâlik'in cehennem bekçisi olduğu belirtilmiştir. Aşağıdaki beyitlerde, sayısı on dokuz olan cehennem zebanilerinin başı olan Mâlik'in yedi yüz bin başı ile bir o kadar da yüzü olduğunu dile getiren Esrârî, Mâlik'in her yüzünde bir ağzı ve her ağzında da bir dili olduğunu; her bir diliyle konuştuğunu ve heybetinden herkesin korku duyduğunu aliterasyon ve asonans gibi söz sanatlarıyla süsleyerek tasvir etmiştir:

*Ol cehennem hâzini Mâlik adı  
Heybet ile saçar agzından odı  
Vardır anın heft ü sad-hezâr başı  
Bunca yüzi vardır çıkar âteşi*

<sup>45</sup> el-Müddessir 74/30.

<sup>46</sup> “(Görevli meleğe şöyle seslenirler:) ‘Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin.’ O da ‘Siz hep böyle kalacaksınız’ der.” ez-Zuhruf 43/77. Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. M. Sait Özerverli, “Melek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/40.

<sup>47</sup> et-Tahrîm 66/6.

<sup>48</sup> el-Kurtubî, *et-Tezkire bi ahoâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî, (Medine: y.y., 1997), 1/133-138.

<sup>49</sup> Cehennem melekleri hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa Kayhan, “Kıyamet, Cennet ve Cehennemde Görevli Meleklerden Bahseden Ayetlerin Meal, Tefsirlerinin Kurân Mesajı ve Kurân Yolu Tefsirlerinden Mukayesesi”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 14/7 (2019), 683-712.

*Yedi yüz bin her yüzde var dehânı  
Her agzında var bu kadar zebânı  
Bu kadar dili ile söyler kelâm  
Heybetin görse yıkılır hâs u 'âm  
Cehennemın zebânîsi başları  
On tokuzdur yağdırır âteşleri  
Her biri hükminde nice zebânı  
Var-durur kim yok-durur hadd ü pâyânı<sup>50</sup>*

Esrârî, cehennem bekçilerini niteleyen ayetlere telmihte bulunarak on dokuz harfin on dokuz zebaniye kalkan olacağını belirtmiştir. On dokuz harften oluşan besmeleyi yani “bismillâhirrahmânirrahîm” kelamını da cehennem kalkanı olarak niteleyerek bu kelamı oluşturan dört kelimenin Allah katında makbul olduğuna işaret etmiştir:

*Buyurdu Hak kelâmında ey 'azîz  
On tokuz harf vardur gayet temîz  
On tokuz zebânîye kalkan olur  
Her bir harfi anlara tугyân olur  
Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahîm dir ol  
Bu esmâlar Hak katındadır makbûl<sup>51</sup>*

Kur'an'da kâfirlerin öncelikle ateşle cezalandırılacakları<sup>52</sup> bildirilmiştir. Şiddetli ateşin yanı sıra soğukla, ateşten kıyafetlerle, prangalarla, zincirlerle, bağırsakları bile doğrayacak keskinlikteki yiyecek ve içeceklerle de azaba uğrayacakları anlatılmıştır.<sup>53</sup> Esrârî, cehennemın azap ile dopdolu olduğunu ve bu cefaların her birinin bir hayli şiddetli olduğunu dile getirir:

*Hod cehennem 'azâb ile tobtolu*

<sup>50</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 145-146.

<sup>51</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 146.

<sup>52</sup> el-Mülk, 67/5-8.

<sup>53</sup> el-İnsân 76/4; İbrâhîm 14/50; el-Hac 22/19, 20; es-Sâffât 37/62-66; el-İsrâ 17/8; el-Hicr 15/44; et-Tahrîm 66/6; İsrâ 17/97; el-Furkân 25/34; en-Neml 27/90; ez-Zümer 39/16; İbrâhîm 14/50; el-Mü'minûn 23/104; el-Meâric 70/6; el-Hümeze 104/7; en-Nisâ 4/56, 145; Fâtır 35/37; el-Mü'min 40/71, 72; er-Rahmân 55/48; ed-Duhân, 44/48 vd.

*Her birisi birbirinden ihtirâk*<sup>54</sup>

Günahkârlara ve kâfirlere cehennemde verilecek çeşitli cezalardan bahseden ve aşağıdaki beyitlerde cehennem ehline kan, irin ve leş verildiğini vurgulayan şairin, “Ancak, uygun bir ceza olarak kaynar su ve irin içecekler.”<sup>55</sup>, “Orada kendisine irinli su içirecektir. Onu yudumlamaya çalışacak fakat boğazından geçiremeyecektir. Ona her yönden ölüm gelecek fakat ölmeyecek, arkasından da şiddetli bir azap gelecektir.”<sup>56</sup>, “İşte (azap), onu tatsınlar: Bir kaynar su ve bir irin”<sup>57</sup> ve “Kanlı irinden başka bir yiyeceği de yoktur.”<sup>58</sup> ayetlerine telmihte bulunduğu anlaşılmaktadır:

*Hirâk-ı cehennemde çün yanalar  
Kan u irin cîfe içüp kanalar  
Cîfeler şol zinâ ehli nisâlar  
Zinâ itmişidi subh u mesâlar  
Anların fercinden akan çirk-âbı  
Hep içerler bed kokulu har gibi*<sup>59</sup>

Cehennem ehlinin çektiği azaplardan sonra hayvanlar gibi bağıştıklarını ve eyvah diye çağrıştııklarını anlatan Esrârî, onların bu imdat çağrısına Allah’ın cevap vermediğini ve o azgın kişilerin azaptan bir an dahi kurtulamadıklarını dile getirmiştir:

*Vây hasretâ deyüben çağrışalar  
Şöyle merkeb it gibi bağışalar  
Hak’dan imdâd irişmez çün anlara  
Emân nefi virmez ol azgunlara*<sup>60</sup>

Hz. Peygamber cehennem ehlini tavsif ederken “(Cehennem’de) kafirin vücudu büyür. Öyle ki bir azı dişî Uhud dağından büyük olur. Vücudunun

<sup>54</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 103.

<sup>55</sup> en-Nebe 78/25-26.

<sup>56</sup> İbrâhîm 14/16-17.

<sup>57</sup> Sâd 38/57.

<sup>58</sup> el-Hâkka 69/36.

<sup>59</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 140.

<sup>60</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 139.

*dişinden büyüklüğü, sizden birinin vücudunun dışından büyüklüğü gibidir. Derisinin kalınlığı da üç gecelik yol mesafesidir.*"<sup>61</sup>; "*Kıyâmet günü insanlar yetmiş kulaç yükselecek kadar terler. Öyle ki terler onları gemler (ağızlarına kadar yükselecek), kulaklarının yumuşağına kadar varır.*"<sup>62</sup>; "*Kâfirin iki omuzu arasındaki genişlik, hızlı bir süvarinin üç gün gideceği yol kadardır.*"<sup>63</sup> ve "*Kâfirin alt dudağı göğsünün üzerine sarkar, üst dudağı ise yüzünü kapatacak şekilde yukarıya doğru kalkar.*"<sup>64</sup> buyurmaktadır. *Esrârî*, mezkûr hadislerle telmihte bulunarak cehennem sakinlerinin durumunu aşağıdaki beyitlerde tasvir etmiştir:

*Her kâfirler olırsadır cüsselü  
Dişleri şol Uhud Dağı'ndan ulu  
Üç günlük yol kalınlığı derisi  
Çirkîn cîfe-veş kokar her birisi  
Kulağı yumuşağından omuzu çün  
Kuş uçarsa tokuz yıldır izi çün  
Bir omuzdan bir omuzuna degin  
Hemçübândır anla bu sözi yakîn  
Ağzı açık şöyle siyâh tenleri  
Tudakları sarkmış akar kanları<sup>65</sup>*

Cehennemde, kâfirlere azap verecek olan çeşitli sular bulunmaktadır. Kur'an'da, "*Ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin*"<sup>66</sup> durumundan bahsedilmektedir. *Gencü'l-Esrâr*'da karşımıza çıkan bu azap dolu içeceklerden birinin bakır suyu olduğu zikredilmektedir. Bakır, gümüş eriyiği ve yağ tortusu anlamına gelen mühl, "*Göğün, erimiş maden gibi ve dağların atılmış renkli yün gibi olacağı*

<sup>61</sup> Müslim, "Cennet", 44; Tirmizî, "Cehennem", 3, 4.

<sup>62</sup> Müslim, "Cennet" 62; bk. Tirmizî, "Kıyâmet", 6.

<sup>63</sup> Buhari, "Rikak", 51; Müslim, "Cennet", 45.

<sup>64</sup> Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, thk. Seyyid İmran (Kahire: Dâru'l-Hadis, ty.), 4/962.

<sup>65</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 139.

<sup>66</sup> Muhammed 47/15.

*günü hatırla.*"<sup>67</sup> ayetlerinde de geçmektedir.<sup>68</sup> Esrârî, cehennem ehlinin uğrayacağı azaplardan bahsederken, onlara arştan ulu bir ırmaktan bakır suyu geldiğini, cehennem meleklerinin onlara bu bakır suyunu içmelerini emrettiğini; kafirlerin de bu emir karşısında o sudan içtiğini ifade etmektedir. Akabinde bu bakır suyundan içenlerin etlerinin ve bağırsaklarının lime lime olup parçalandığını ve bu azap karşısında köpek gibi sallandıklarını tahkiye etmiştir. Bu tahkiyeyi kaleme alırken şair, gösterme tekniği, asonans, aliterasyon ve cinas sanatlarının oluşturduğu etkiden yararlanmış, anlatıma renk ve ahenk kazandırmaya çalışmıştır:

'Arşdan gelür mâ'-i bakır anlara  
Ulu ırmaktır akar azgunlara  
Zebânîler cebr idüp dir içiniz  
Tâ ki pâre pâre ola içiniz  
Ağızlarına yakın gele tası  
Düşer anı hem gözünün ortası  
Anın şiddet-i zehrinden etleri  
Lîme lîme olup düşe her biri  
Çün içeler bağırsağı tograna  
Şöyle kim itler gibi ol ırgana<sup>69</sup>

Hz. Muhammed, "Cehennem bin sene tutuşturuldu kıpkırmızı oldu. Bin sene daha tutuşturuldu bembeyaz oldu. Diğer bin sene daha tutuşturuldu simsiyah oldu. Şimdi o siyah ve karanlıktır."<sup>70</sup> hadisiyle cehennemın karanlık olduğunu; "Cehennem ateşi öbürüne almış dokuz kat üstün kılındı. Her bir katın harareti, bunun mislindedir."<sup>71</sup> hadisiyle cehennem ateşinin şiddetini; "Allah'a yemin olsun ki, ona (kâfire) doksan dokuz tinnîn gönderilir (saldırılır).

<sup>67</sup> el-Meâric 70/8-9.

<sup>68</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. İlhami Günay, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Cehennem Suları ve İçecekleri", *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015), 127.

<sup>69</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 140.

<sup>70</sup> Tirmizî, "Cehennem", 8.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Bedü'l-Halk", 10; Müslim, "Cennet", 29; Tirmizî, "Cehennem", 7.

*Tinnîn nedir bilir misiniz? Her birinin dokuz başı olan doksan dokuz yılan. Kıyamet gününe kadar onun cismine üfürürler, sokarlar ve onu tırmalarlar.*" hadisiyle de cehennem ehline yılanlarla azap edileceğini haber vermiştir. Bu hadisler gibi pek çok hadis, cehennem azabının boyutlarını ve çeşitlerini göstermektedir. Esrârî, Allah'ın cehennemi yaratarak kâfire yer hazırladığını, bu mekânın hem karanlık hem sıcak<sup>72</sup> hem de çok vesveseli olduğunu; orada akrep, yılan ve çiyânların bulunduğunu belirtmiştir. Müellif, "Orada dişleri uzun hurmalara benzeyen akrepler vardır."<sup>73</sup> ve "Cehennem akrepleri kızıl katırları gibi büyüktür ve dişleri hurma gibidir."<sup>74</sup> hadislerine telmihle her bir haşeratın yüce dağlardan bile büyük olduğunu dile getirmiştir. Akreplerin dişlerinin süngü gibi olup o dişlerden zehirler akıttığını, hurma ağacı gibi olan kuyruklarıyla darbe vurdukları kişileri öldürdüğünü ve her bir yılanın ağızlarından alevler çıkardığını ifade etmiştir:

*Çün tamuyu halk eyledi kahrından  
Kâfire yer hazırladı ka'ından  
Karanulık birbirinden ısıcak  
Key vehemlü halk eylemiş anı Hak  
Yılan çiyân 'akreb anda tobtolu  
Her birisi yüce taglardan ulu  
Her 'akrebin dişleri süngü gibi  
Zehri akar hemçü peykâr su gibi  
Hurmâ ağacı gibi kuyrukları  
Şöyle mehîb kurtulmaz urdıkları  
Her yılanın agzında bir deniz var  
Hep zehirdir kızırub hamle sınar<sup>75</sup>*

<sup>72</sup> "O, kızgın bir ateştir." el-Kâria 101/11; "Bu ateş onları uzak bir mesafeden görünce onun müthiş kaynamasını ve uğultusunu işitirler." el-Furkân 25/12; "O gün Cehenneme, 'Doldun mu?' deriz. O da 'daha var mı?' der." Kâf 50/30. "Şüphesiz cehennem, her biri saray büyüklüğünde kıvılcımlar saçar. Bunlar sanki birer kızıl deve dir." el-Mürselât 77/32-33.

<sup>73</sup> İmam İbn-i Receb el-Hanbeli, *Bütün Yönleriyle Cehennem*, çev. Muhlis Turan (İstanbul: Polen Yayınları, 2017), 126.

<sup>74</sup> Hanbeli, *Bütün Yönleriyle Cehennem*, 126.

<sup>75</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 137.

*Gencü'l-Esrâr*'da, "Şüphesiz biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık."<sup>76</sup>, "Çünkü bizim yanımızda (kâfirler için) bukağular vardır, cehennem vardır, boğazdan zor geçen yiyecekler vardır ve elem dolu bir azap vardır."<sup>77</sup> ve "İşte onlar boyunlarına demir halkalar vurulanlardır ve işte onlar cehennemliklerdir."<sup>78</sup> ayetlerine telmihte bulunularak orada kafirlere çeşitli zincirler ve demirden halkalar hazırlandığı bildirilmiştir:

*Nice ağıl u selâsil ekâller  
Hâzırlanmış kâfir için çengâller*<sup>79</sup>

Kur'an'da, cehennem azaplarından biri olarak "Şüphesiz biz onu zalimler için bir imtihan aracı kıldık. O, cehennem dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır. Cehennemlikler ondan yiyecekler ve onunla karınlarını dolduracaklardır."<sup>80</sup> ayetleriyle zakkum ağacından bahsedilmektedir. *Esrârî*, şeytan kellesine teşbih ettiği ve meyvesinin tadının zehirden acı olduğunu belirttiği zakkumu, cehennem ehlinin yiyeceği olarak; hamîmi<sup>81</sup> de cehennem ehlinin içeceği olarak nitelemiştir:

*İşbu hâl içre acıka cümlesi  
Gele zakkûm sanki şeytân kellesi  
Cîfeden bed koku zakkûm ağacı  
Mîvesinin dadı zehirden acı  
Yedikleri zakkûm suları hamîm  
Emân virmez yakar anları cahîm*<sup>82</sup>  
*Mîvesi zakkûm suyu mâ-i hamîm  
Kâfirlerin zâviyesidir cahîm*<sup>83</sup>

<sup>76</sup> el-İnsân 76/4.

<sup>77</sup> el-Müzzemmil 73/12-13.

<sup>78</sup> er-Ra'd 13/5. Ayrıca bk. Sebe' 34/33; Yâsîn 36/8; el-Mü'min 40/71.

<sup>79</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 138.

<sup>80</sup> es-Sâffât 37/62-66. Ayrıca bk. ed-Duhân 44/43; el-Vâkıa 56/51.

<sup>81</sup> Hamîm, kaynar su anlamına gelmektedir. Hamîm ile ilgili ayetler için bk. es-Sâffât 37/67; Yûnus 10/4; el-Hac 22/19; Sâd 38/57; el-Mü'min 40/71 vd.

<sup>82</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 140.

<sup>83</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 138.



Azıp sapmak ve yanlış inançları benimsemek anlamına gelen *gayy* kelimesinin cehennem kuyularından, nehirlerinden veya vadilerinden birinin adı olduğu bazı müfessirlerce ileri sürülmüştür.<sup>84</sup> “*Onlardan sonra, namazı zayi eden, şehvet ve dünyevi tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır.*”<sup>85</sup> ayetinin son kısmını “*Onlar bu (tutumları)ndan ötürü cehennemdeki Gayya Vadisi’ni boylayacaklardır.*” şeklinde de tercüme etmek mümkündür.<sup>86</sup> Nefsine uyup namaz kılmayanların bütün cehennemleri tutuşturacak olan gayya kuyusuna düşeceklerini belirten Esrârî, cehennemlerin ondan korkarak Allah’a sığındıklarını ifade etmiş ve namaz kılmayanların o kuyuya girerek ateş topuna tutulacaklarını haber vermiştir:

*Namâzı zâyi’ idüp nefse uyan  
Gayyâ kuyusına düşer yalın ac  
Gayyâ didikleri nârda bir kuyu  
Cümle cahîmi yakar ol gözün ac  
Cehennemler andan Hakk’a sığınur  
Günde bin kez korkup her dem gözün ac  
Namâzı zâyi’ idenler girerler  
‘Alev urup tolu anda kızgın sac  
Rükû’ yı sücûdı zâyi’ iderler  
Yanar cümle Gayyâ içre yalın ac<sup>87</sup>*

Çeşitli surelerde yirmi yedi defa geçen *veyl*, bir kötülük ve musibetin vuku bulması hâlinde “Yazıklar olsun, vay haline!” anlamında kullanılan bir ünlem olmakla birlikte bazı müfessirler veylin cehennemdeki bir kuyunun, vadinin veya dağın adı olduğunu söylemişlerdir.<sup>88</sup> *Gencü'l-Esrâr*’da, “*Cehennem kapılarının her birinin ardında yetmiş bin dağ, her dağda yetmiş bin vadi, her vadide yetmiş bin kuyu, her kuyuda yetmiş bin yılan ve akrep*

---

<sup>84</sup> Topaloğlu, “Cehennem”, 229.

<sup>85</sup> Meryem 19/59

<sup>86</sup> Meryem 19/59

<sup>87</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 70.

<sup>88</sup> Topaloğlu, “Cehennem”, 229.

*vardır.*"<sup>89</sup> hadisinin bir nevi tercümesi yapılmıştır. Nitekim Esrârî, Veyl adında bir dere olduğunu, o dereye yetmiş bin dağ bulunduğunu ve o dağlara varanların yüreklerinin dağlanacağını bildirmiştir:

*Bir dere var adı Veyl'dir ey 'azîz  
Veyl ana kim vây kim ana varasız  
Ol dereye var-durur yetmiş bin tag  
Varanın yüreğine urulur dâğ*<sup>90</sup>

Veyl Deresi'nde, yetmiş bin şehir bulunduğunu ve Allah'ın o şehirleri kâfirlere vadettiğini kaleme alan Esrârî, her şehirde yetmiş bin mahalle ve her mahallede de yetmiş bin hane olduğunu belirtmiştir. İnsanların işledikleri günahlara göre konulacağı bu evlerin dışında yetmiş bin avlu bulunduğunu ve her bir avluda da yetmiş bin kuyu olduğunu vurgulayan şair, bu kuyuları derin ve ateşlerle dolu olarak nitelendirmiştir. Öte yandan Esrârî'nin bu tasvirlerinde, hadislerde yer almayan şehirlerden, mahallelerden, evlerden ve avlulardan bahsettiği görülmektedir:

*Ol dereye yetmiş bin şehir mevcûd  
Hak Te'âlâ kıldı kâfire mev'ûd  
Her şehirde yetmiş bin ev var ulu  
Cümlesi âteşden-durur korkulu  
Her şehirde yetmiş bin mahalle var  
Key uludur halk eyledi Girdiğâr  
Her mahalde yetmiş bin hâne olur  
Her kişi itdiğini anda bulur  
Her ev tışında yetmiş bin havlidir  
Her havlide yetmiş bin câh bellidir  
Key derindir tûlunu çün Hak bilür  
İçi tışî âteşdir 'alevenür*<sup>91</sup>

Esrârî, *Envârü'l-Âşıkîn*'de yer alan "Cebrâ'îl bana haber viridi kim cehennemde bir tag vardır. Ana Sekrân dirler. Ve ol tagun içinde bir dere vardır adına Gazbân dirler. Ve ol dereye bin kuyu vardır oddan. Ve her

<sup>89</sup> Tirmizî, "Cehennem" 2, 7; Kurtubî, *et-Tezkire*, 1/485.

<sup>90</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 138.

<sup>91</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 138.

kuyunun derinliği iki yüz yıllık yoldur. Ve ol kuyularun içinde oddan tabutlar vardır. Ve ol tabutun içinde oddan kaftanlar ve zencîrler vardır.”<sup>92</sup> ifadeleri doğrultusunda cehennemde Sekrân adında bir dağ bulunduğunu kaleme almıştır. Yazıcıoğlu'nun Gazbân adında bir dere ibaresi yerine Gazbân'ı bir kuyu olarak tanımlayan Esrârî, bu kuyuda türlü azaplara gark olunacağını belirtmiştir. Şair ayrıca kuyularda yetmiş bin tabutun bulunduğunu ve Allah'ın o tabutlarda kâfiri hapsedeceğini ileri sürmüştür:

*Hem bir tağ var adı Sekrân'dır anın  
Anda bir câh var adı Gazbân anın  
Her kime ki Hak eyler ise gazab  
Ol kuyuda kılar anı mu'azzeb  
Her kuyuda vardır yetmiş bin tâbût  
Anda habs ider kâfiri Lâyemût<sup>93</sup>*

Ahirette, şeytan ve kâfirler arasında bir münakaşanın yaşanacağı ve şeytanın insanları Hak yoldan ayırma suçlamasını kabul etmeyip asıl suçlunun bizzat kâfirlerin kendilerin olduğunu ileri süreceği haber verilmiştir.<sup>94</sup> Esrârî, İbrahim suresinde geçen mezkûr ayete aşağıdaki beyitlerde telmihte bulunmuş, Şeytan'ın kendisine yapılan suçlamaları kabul etmediği sahneyi diyalog tekniğiyle tahkiye etmiştir:

*İblîs'i künbed-i nâra koyalar  
Dürlü dürlü 'azâbı eyleyeler  
Cümle küffâr ta'zîr idüp İblîs'e  
Sen düşürdün bizi nâr-ı mahbûsa  
Deye İblîs benim hüccetim yokdur  
Leyki sizin küfriniz gâyet çokdur*

<sup>92</sup> Abdullah Uğur, *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 404.

<sup>93</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 139.

<sup>94</sup> “İş bitirilince şeytan da diyecek ki: ‘Şüphesiz Allah size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız. Şüphesiz ben, daha önce sizin, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim. Şüphesiz, zalimlere elem dolu bir azap vardır.” İbrâhîm 14/22.

Gözünize görünmezdim rûz u şeb  
Velî igvâ virirdim oldum sebeb  
Peygamberler âşikâre söylerdi  
Sizi Hakk'a her dem da'vet eylerdi  
Hücceti var idi cümle nebînin  
Mashara iderdiniz var debînin  
Beni kınaman siz sizi kınayın  
Ben de bugün size döndüm ağlayın<sup>95</sup>

### 5. Cehennem Sakinlerinin Mağfiredilemelerinin Tasviri

Çektikleri azaplardan dolayı kâfirler ve günahkârların Allah'tan yardım dilediklerini anlatan Esrârî, onların bir saat dahi olsa yakıcı ateşten kurtularak serinlemek için Allah'a yalvardıklarını belirtir. Allah'ın onları bir soğuğa ulaştırdığını, lakin o soğuğun ateşten bile daha keskin azap verdiğini söyleyen şair, cehennemde ateşle birlikte bulunacak olan zemheri<sup>96</sup> adlı şiddetli soğuğa işaret eder:

Deyeler yâ Rab emân Allâh emân  
Bize bir sâ'at emân vir yâ Rahmân  
Bizi soguk yere koy yâ Zü'l-celâl  
Görmeyelim tâ ki anda biz melâl  
Hak anları irsâl ide barıda  
Tâ ki kâfir tenlerini eride  
Geçüp ordan soguka irişeler  
Dişlerini çakarak kaçışalar  
Çünkü anın şiddeti nârdan eşed  
Ana varan rehâ bulmaz tâ ebed<sup>97</sup>

Allah'ın, azaba devam etmesinden dolayı cehennem ehlinin Allah'a bir kez daha seslenerek "Yâ Rab, biz dünyada kötülüğe yenildik ve azgın

<sup>95</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 143.

<sup>96</sup> "İşte sizin gördüğünüz en şiddetli sıcak ve en şiddetli zemherir/soğuk bundan (bu iki nefesten) meydana gelmektedir." Buharî, "Mevakît", 9; Müslim, "Mesâcid", 185, 186, 187.

<sup>97</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 141.

olduk, aldatıldık.” dediklerini belirten Esrârî, müstakil olarak Mü'minûn suresi 106. ayeti iktibas ederr:

*Deye yâ Rab n'ola ger vîrsen emân*

*Aglayalar cümle kâfir bir zamân*

*Deyeler yâ Rab bize dünyâda çün*

*Gâlib oldı şekâvet olduk azgun*

*Azan kavmdan olduk eyvâh n'idelim*

*Yâ bugün biz magbûn olduk yâ Kerîm*

*Kavlehu Te'âlâ "kâlû rabbenâ galebte şikvetuna ve künnâ kavmen dâllîn."<sup>98</sup>*

*sadakallâhu'l-'azîmü'l-kerîm.<sup>99</sup>*

Esrârî, cehennemliklerin tekrar Allah'a seslenerek cehennemden çıkarılmayı talep ettiklerini, şayet bu azaptan kurtulurlarsa Allah'a daima ibadet edeceklerine dair verdikleri sözü aktardıktan sonra, Mü'minûn suresi 107. ayeti alıntılar:

*Deyeler yâ Rab bizi çıkar yine*

*Bugün şefkat eyle derdlü derdine*

*Cümlemiz sana 'ibâdet kılalım*

*Kılmaz isek biz zâlimden olalım*

*Kalellâhu Te'âlâ 'azze ve celle "rabbenâ ahricnâ minhâ fe in 'udnâ fe innâ zâlimûn"<sup>100</sup> sadakallâhu'l-'azîm.<sup>101</sup>*

Cehennem ehlinin münacatı karşısında Allah'ın "Artık bir söz söylemeyin, siz yine yoldan çıkıp küffâr olursunuz" dediğini belirten Esrârî, Mü'minûn suresi 108. ayeti iktibas eder. Şair, kâfirler ile günahkârların utançla yerlerine dönerek sâkit olduklarını ve her birine bir şeytan bağlandığını tasvir ederek cehennem sakinleri ile Allah arasında gerçekleşen konuşmayı sonlandırır:

*Nidâ ire yıkılın söylemen söz*

<sup>98</sup> "Onlar da şöyle derler: Ey Rabbimiz! Biz azgınlığımıza yenik düştük ve sapık bir toplum olduk." el-Mü'minûn 23/106.

<sup>99</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 142.

<sup>100</sup> "Ey Rabbimiz! Bizi buradan çıkar. Eğer (tekrar günaha) dönersek şüphesiz kendimize zulmetmiş oluruz." el-Mü'minûn 23/107.

<sup>101</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 142.

Yine azar küffâr olursunuz siz  
Este'uzubillâh "kale'hse'û fihâ velâ tukellimûn"<sup>102</sup> sadakallâhu mevlânel-  
azîm.

Hacâletle döneler yerlerine  
Ağızları cümleten mühürlene  
Ol tâbûtlar içine girdireler  
Mihlar ile ağızını berkideler  
Her bir kâfire bir şeytân bağlanur  
Hasret ile cigerleri dâgılanur<sup>103</sup>

## 6. Cehennemden Kurtuluşun Yolları

Seyyid Muhammed Ali Rıza'ya göre, cehennem ateşinden kurtularak huzur ve güven bulmak isteyen bir kişi, Hz. Muhammed'e salavat getirmelidir. Nitekim şairin bu tavsiyesiyle, "Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selam edin."<sup>104</sup> diye buyurulan ayete; "Bana yüz kere salavat okuyanın iki gözü arasına nifaktan beridir, cehennem azabından uzaktır."<sup>105</sup> ve "Kıyamet günü insanların bana en yakını, bana en çok salavât getirendir."<sup>106</sup> hadislerine telmih yapmaktadır:

İster isen cahûmden emn ü emân  
Vir salavât Mustafâ'ya bul emân<sup>107</sup>

Esrârî, İslamî ilimlere rağbet eden kişilerin, mahşer günü cehennem ateşinden uzak olacağını dile getirir:

İşbu ilme ragbet iden şol kişi  
Rûz-ı mahşer dûzâhdan olur 'itâk<sup>108</sup>

<sup>102</sup> "Allah, 'Aşağılık içinde kalın orada, artık benimle konuşmayın!' der." el-Mü'minûn 23/108.

<sup>103</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 142.

<sup>104</sup> el-Ahzâb 33/56.

<sup>105</sup> eş-Şa'rani, Abdu'l Vehhab, *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsiyye fi beyâni Uhudu'l Muhammediyye*, thk. Süheyb Molla Muhammed Nuri Ali (Dimaşk: Dârü't-Takva, 2015), 347.

<sup>106</sup> Tirmizî, "Vitr", 21.

<sup>107</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 146.

<sup>108</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 104.

Cehennemden ve orada bulunan azaplardan korkan kişilere Kabe'yi tavaf etmelerini nasihat eden Esrârî, bu ziyaret sayesinde insanların cehennemden uzak tutulacaklarını bildirir:

*Cehennemden korkar isen ey 'azîz  
Ka'be'yi tavâf eyle çekme kısâs<sup>109</sup>*

### 7. Esrârî'nin Cehennemden Uzak Olma Arzusunu Dile Getirişi

Esrârî, kendisini biçare bir kul olarak tavsif ettikten sonra, Allah'a münacatta bulunarak cehennemde yanmak istemediğini dile getirir. Hatta Seyyid Muhammed Ali Rıza, atalarının, ecdadının, bütün müminlerin ve *Gencü'l-Esrâr*'ı okuyanların cehennemden uzak tutulmasını Rahman ve Rahîm olan Allah'tan dilemektedir:

*Kulundur bî-çâre Muhammed 'Alî  
Cehenneme yanmaga yokdur hâli  
Dahi aslımı fer'imi yâ İlâh  
Cehennemden âzâd et yâ pâdişâh  
Dahi cümle mü'minleri yâ Rahîm  
Cehennemden vir emân eyle selîm  
Okuyanı dinleyeni yazanı  
Yarlıgayup cahîmden vir emânı<sup>110</sup>*

### Değerlendirme

Farklı anlatım tekniklerinin yer aldığı *Gencü'l-Esrâr*'da müellif, eserin geneline yaydığı sohbet ve hitabet üslubunu didaktik bir üslupla harmanlamış; okura nasihatta bulunurken yönlendirici bir anlatım tutumu sergilemiştir. Seyyid Muhammed Ali Rıza, tahkiye, tasvir ve alıntı tekniklerinin meydana getirdiği etkiden faydalanarak bir kurgu inşa etmiştir. Sunmak istediği dinî bilgileri kaleme alırken delillendirici ve ispatlayıcı bir anlatım üslubu sergilediği görülen müellifin, bu üslubun sağladığı imkânla okuru ikna etmeyi amaçladığı müşahede edilmiştir.

<sup>109</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 93.

<sup>110</sup> Kayalık Şahin, *Gencü'l-Esrâr*, 146.

Esrârî, açıklama, anlatma, gösterme ve diyalog teknikleri başta olmak üzere çeşitli anlatım teknikleri vasıtasıyla cehennemi tasvir ve tahkiye etmiştir. *Gencü'l-Esrâr*'da cehennem mefhumunu ele alındığı bölümlerde telmih, teşbih, kinaye, tariz, tenasüp, teşhis, intak, mübalağa, tekrar, nida ve tezat sanatlarına başvurduğu görülmektedir.

Muhammed Ali Rıza, cehennemle ilgili hususları ayet ve hadis iktibaslarıyla, sufi gelenekten gelen detaylı bilgi ve yorumlarla ve kendi hayal süzgecinden geçirerek oluşturduğu muhayyelât ile harmanlayarak bir kurgu dâhilinde kaleme almıştır. *Gencü'l-Esrâr*'da iletilmek istenen mesajın ve vurgulanmak istenen cehennem azabının şiddeti ve boyutlarının daha çok tahkiye doğrultusunda verildiği görülmüştür. Şair kimi zaman bir ayeti iktibas ederek tahkiye kurmuş, kimi zaman da bir hadise telmihte bulunarak oluşturduğu tasavvurla okuru uyarmaya çalışmıştır. Kimi zaman da kendisinden önceki müelliflerin kurguladığı anlatıyı kendi ifadeleriyle yeniden tahkiye etmiştir.

Esrârî'nin, telmihte bulunduğu çok sayıdaki ayet ve hadisin tercümesini veyahut tefsirini çoğu zaman tahkiye tekniğine ve diyaloglara başvurarak yaptığı tespit edilmiştir. Bu metot, okurun zihnini uyararak, inançlarda yer alan cehennem mefhumunun kurmaca bir üslupla gözler önüne serilmesine ve daha çarpıcı hâle getirilmesine imkân sağlamıştır. Seyyid Muhammed Ali Rıza bu tutumuyla, inananların cehennem yerine hayırlı ameller işleyerek cennete vâsil olmalarını teşvik etmiş, bu yöndeki arzusunu ortaya koymuştur.

Tasvirin süsleme fonksiyonundan faydalanan Esrârî, inşa ettiği kurguyla edebiyat sahasındaki maharetini gözler önüne sererek aynı zamanda retoriğe olan vukufiyetini ortaya koymuştur. Ayet ve hadislerin delaletinden yararlanarak sözün daha açık ve anlaşılır olması için tasvire başvurduğu görülen müellifin, tasvirin ifade etme, bilgi verme ve açıklama görevlerinden faydalandığı anlaşılmaktadır. Seçtiği kelimelerle cehennemde yaşanılacak bazı hâdiseleri sezdirenen müellif, tasviri bir sembol olarak da kullanmıştır. Cehennem tasvirlerinde, cehennemin korkutuculuğu ve azap dolu oluşunu okura kavratılabilmek ve onları etkileyerek cehennemden kurtulma yollarını telkin etmek amacıyla tasvire başvuran



Esrârî'nin, duyguları ifade etme yolu olarak tasvirde bulunduğu da görülmektedir.

Müellifin, gayb âlemine ait bir mekân olan cehennemi, somut ve çarpıcı bir şekilde kelimelerle tasvir ederek tasavvurda daha gerçekçi bir imaj meydana getirdiği görülmektedir. Aynı zamanda bu gerçekçi imajlar ve ahenk unsurlarıyla şiirsel bir etki oluşturarak daha akılda kalıcı bir ifade ortaya koymaktadır. Bunu yaparken öte yandan tasvirin görselleştirme fonksiyonundan yararlanarak kelimelerle bir sahne ve dekor oluşturmuş, okuru metne dâhil etmiştir. *Gencü'l-Esrâr*'daki cehennem tasvirleri hangi amaçla yapılırsa yapılsın hepsinde, öznel bir anlatım ve hâkim bakış açısının varlığı söz konusudur.

Cehennem ehlinin Hz. Ali'yi, Hz. Ebû Bekir'i, Hz. Osman'ı ve Hz. Ömer'i sevmeyenlerden oluşacağını beyan eden Esrârî, kâfir olanların cehennemde türlü azaplara gark olacağını bildirmiştir. Tamunun, cehennem, Lezâ, Hutame, Saîr, Sakar, Cahîm ve Hâviye olmak üzere yedi türlü olduğunu belirten şair, her birinde farklı günahkârların bulunduğunu dile getirmiştir.

Esrârî'nin beyitlerinde çeşitli yönleriyle ele alınan cehennem, tüm gerçekliğinin okura hissettirildiği bir üslupla resmedilmiştir. Şair, cehennem ve Hz. Peygamber arasında mahşerde gerçekleşecek hâdisenin tasvirini yaptığı beyitlerde aliterasyon ve asonansların oluşturduğu etkiden yararlanarak bir ahenk yakalamıştır.

Cehennem sakinlerinin çekeceği azapların tasvirinde öncelikle cehennemde bulunan meleklerin vasıflarını dile getiren Esrârî, orada ateşin, dondurucu soğğun, türlü özellikteki hayvanatın, azap vermek üzere cehennem ehline sunulan yiyecek ve içeceklerin, kâfir için hazırlanan zincir ve halkaların varlığından bahsetmiştir. Bu tasvirlerde Esrârî'nin ayet ve hadislerden yararlanarak cehennemin fiziki portresini çizdiğini söylemek mümkündür.

### **Kaynakça**

Akdeniz, Safiye. "Tasvirî (Descriptif) Metin Tipleri ve Tanzimat Döneminde Tasvirî Metinlerin Gelişim Çizgisi". *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 1/13 (Ocak 2007), 1-20.

- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş: Anlatma Esasına Bağlı İtibari Metinlerin İncelenmesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Yayınları, 2004.
- Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş 2: Hikâye-Roman-Tiyatro*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- eş-Şa'rani, Abdu'l Vehhab. *Levâkîhu'l-Envâri'l-Kudsiyye fi beyâni Uhudu'l-Muhammediyye*. thk. Süheyb Molla Muhammed Nuri Ali. Dimaşk: Dârü't-Takva, 2015.
- Gazâlî, Ebu Hâmid. *İhyâu Ulûmi'd-Din*. thk. Seyyid İmran. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, ty.
- Günay, İlhami. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Cehennem Suları ve İçecekleri", *Ekev Akademi Dergisi* 19/61 (Kış 2015), 115-140.
- İmam İbn-i Receb el-Hanbeli. *Bütün Yönleriyle Cehennem*. çev. Muhlis Turan. İstanbul: Polen Yayınları, 2017.
- Kavak, Fadime. *Kur'ân'da Edebî Tasvîr*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kayalık Şahin, Duygu. *Gaziantep'te Seyyid Muhammed Ali Rıza'nın Gencü'l-Esrâr'ı*. Çanakkale: Paradigma Akademi, 2021.
- Kayhan, Mustafa. "Kıyamet, Cennet ve Cehennemde Görevli Meleklerden Bahseden Ayetlerin Meal, Tefsirlerinin Kurân Mesajı ve Kurân Yolu Tefsirlerinden Mukayesesi". *Turkish Studies Comparative Religious Studies* 14/7 (2019), 683-712.
- Kiremitçi, Ferdi. "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Eserler: Tanım, Tasnif, Örnek Metin". *Erzurum Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]*, 54 (2015), 313-352.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kurtubî. *et-Tezkire bi Ahvâli'l-mevâtâ ve Umûri'l-âhire*. nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî. Medine: y.y., 1997.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabiyyi, ts.

- Özervarlı, M. Sait. "Melek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/40-42. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Şahin, Hatice Aynur. "Kur'ân'da Cehennem Kavramının Tefsîr Müdevvenatına Yansımaları Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (Haziran 2019), 283-318. <https://doi.org/10.18498/amai-lad.553325>.
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed ibn İsa. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uğur, Abdullah. *Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 113-145

## **Sekülerizm Tehdidi Altında Müslüman Toplumun Yıpranan Değerleri ve Kur'an**

**Ekrem BAYAT**

Dr., Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof., Binali Yıldırım University,

Faculty of Theology, Department of Tafsir

Erzincan, Turkey

ekrem.bayat@erzincan.edu.tr

orcid.org/0000-0002-8466-8053

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 4 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 20 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 17 **Sayfa / Pages:** 113-145

**Atıf / Cite as:** Bayat, Ekrem. "Sekülerizm Tehdidi Altında Müslüman Toplumun Yıpranan Değerleri ve Kur'an [The Worn Values of Muslim Society under the Threat of Secularism and the Qur'an]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 113-145

<https://doi.org/10.18498/amailad.1098090>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **The Worn Values of Muslim Society under the Threat of Secularism and the Qur'an**

### **Abstract**

This study deals with the situation of the society, which started with modernity in the globalizing world and faced the threat of secularism in the process that evolved into post-modernism. Secularization comes from the Latin word *saeculum*, which means "century-era". Later on, the meaning of "world" or "life incompatible with God" was attributed to this word, and eventually it began to be used to distinguish between church law and civil law. Scientists who witnessed scientific progress in Europe after the enlightenment period and were overwhelmed by the injustices and pressures of the church on society began to defend the thesis that as long as this progress continued, religion would not be able to withstand this rise and would one day perish. However, since these prophecies did not come true, after a while, such discourses left their place to statements such as "humanity will get rid of the theological period with social evolution". After a while, this way of thinking took its place in social sciences with the expression "Secularization theory". The main idea of this theory: In the face of modernization, first religious institutions, then religious practices and finally religious consciousness would lose its social meaning. In accordance with these meanings attributed to secularism in general, God has been removed from the mind and heart world of human beings. Here, with the removal of God from life and the purification of the world from all thoughts belonging to the sacred, an understanding of redesigning life according to the requirements of the age and reason, not by God, under the name of secularization, entered the agenda of human beings. With secularization, which is a process in which religious thought is completely removed from social life, it is aimed to weaken the effect of everything religious on human life and to completely regress its effect. Our aim is to try to determine how modernity affects the moral and religious life of today's society. Because in this process, which started with modernity and continued with post-modernity, the social structure brought along a new human typology. The view of this new human typology on religion and spiritual values has started to show negative features day by day. In this sense, while secularism discredits religion and its values by substituting reason for revelation and its messenger, the prophet, it has given the mind an endless field of action. This situation has turned people into an extremely carefree spirit in the face of revelation. This effort will cause Islam, which has the quality of being divine, to lose its influence on people and to be perceived as a human philosophy, thus negatively affecting the ability

of Islam to transform people. In addition, in the social arena where secularism and a deistic understanding of God are dominant, personal interests and interests will come to the fore under the name of westernization and modernization, and this will lead to the formation of a new human community with a hedonistic understanding. With a theological understanding that there is no revelation, God is portrayed as a creature who has only done his job as a creator, while the mind has been pushed under a burden that it cannot bear with the unlimited range of motion given to it. Thus, man has created a new religion, a new god, a new way of life in this field according to his own interests and interests and has chosen the secular life as a way of life by giving the name of religion to this new situation that he has planned. Of course, because of the Qur'an, Islam has a solution proposal against the secular threat. It is seen that Islam emphasizes the hereafter life, which has a preventive and guiding meaning against the secular understanding of life. When we try to understand secular life with the literature of the Qur'an, the closest expression to it is the concept of *al-Hayâtü'd-Dunya*. When we analyze the etymological point of the word "world" in this expression, it will be seen that it has a meaning rather than a place where desires are satisfied. According to the Qur'an, thanks to the unity of the world and the hereafter, the spiritual stance established by faith and behavior makes it possible to build both lives at the same time. On the other hand, the belief in the transience of worldly life and the eternity of the hereafter encourages people to work continuously, to do good deeds, to develop and to build the earth together in the best way, while the positive behaviors that are stated as a barrier against religious, moral, social deviations and injustices for a lifetime. ensures its permanence. A state of consciousness emerges in every individual who grasps the integrity of life in this world and the hereafter and has a firm belief in the existence of life after death. This state of consciousness will open the door for people to associate every action they do with God and will pave the way for continuous good behavior by paying attention to the distinction between right and wrong in actions with faith in life after death. In short, the unity of the world and the hereafter appears as the protective measure of Islam against secular life. So, it can be said that the only way to remove the negative effects of the secular life understanding is to revive the Qur'an's holistic understanding of life individually and in society.

**Keywords:** Tafsir, Islam, Secularism, Deism, Hedonist, Identity.

### **Sekülerizm Tehdidi Altında Müslüman Toplumun Yıpranan Değerleri ve Kur'ân**

## Öz

Bu çalışma, küreselleşen dünyada modernite ile başlayan ve post-modernizme evrilen süreçte sekülerizm tehdidi ile karşı karşıya kalan toplumun durumunu konu edinmiştir. Sekülerleşme Latince *saeculum* kelimesinden gelmekte olup "asır-devir" anlamına gelmektedir. Bu kelimeye ilerleyen zamanlarda "dünya" veya "Tanrıyla uyuşmayan hayat" anlamları yüklenmiş ve en nihayetinde kilise hukuku ile sivil hukukun birbirinden ayrılması için kullanılmaya başlanmıştır. Avrupa, aydınlanma devrinden sonra bilimsel ilerlemelere şahit olmuş, kilisenin de haksızlıkları ve toplum üzerindeki baskılarından bunalmış bilim insanları bu ilerleme devam ettiği sürece dinin bu yükseliş karşısında dayanamayacağı ve mutlak bir gün yok olup gideceği tezini ısrarla savunmaya başladılar. Ancak bu kehanetler gerçekleşmediği için bir müddet sonra bu tarz söylemler, "insanlık sosyal evrimle teolojik dönemden sıyrılacak" şeklinde ifadeler yerini bırakmıştır. İşte bu düşünce şekli bir müddet sonra sosyal bilimlerde "Sekülerleşme teorisi" ifadesi ile yerini aldı. Bu teorinin ana fikri: Modernleşme karşısında önce dinî kurumlar, sonra dinî pratikler ve en sonunda da dinî bilinç sosyal anlamını kaybedecekti. Genel anlamda sekülerizme yüklenen bu anlamlar gereğince insanoğlunun akıl ve gönül dünyasından Tanrı çıkarılmıştır. İşte Tanrı'nın hayattan çıkarılması ve âlemin kutsala ait tüm düşüncelerden arındırılması ile beraber, dünyevileşme adı altında hayatın Tanrı tarafından değil, çağın ve aklın gereklerine göre yeniden dizayn edilmesi şeklinde bir anlayış insanoğlunun gündemine girmiştir. Dinî düşüncenin, sosyal hayattan tamamen çıkarıldığı bir süreç olan sekülerizasyon ile dini olan her şeyin insan hayatı üzerinde olan etkisinin zayıflatılması ve etkisinin tamamen gerilemesi hedeflenmektedir. Amacımız modernitenin, günümüz toplumunun ahlaki ve îmânî hayatını nasıl etkilediğini tespit etmeye çalışmaktır. Zira modernite ile başlayıp post-modernite ile devam eden bu süreçte toplumsal yapı yeni bir insan tipolojisini beraberinde getirmiştir. Bu yeni insan tipolojisinin din ile manevi değerlere olan bakışı gün geçtikçe negatif özellikler göstermeye başlamıştır. Bu anlamda sekülerizm akli, vahyin ve onun tebliğcisi peygamberin yerine ikame etmek sureti ile dini ve değerlerini itibarsızlaştırırken, akla sonsuz bir hareket alanı vermiştir. Bu durum insanı, vahyin karşısında son derece fütursuz bir ruh haline dönüştürmüştür. Bu uğraş, ilâhî olma vasfına sahip olan İslam'ın, insan üzerindeki etkisini kaybetmesine ve beşerî bir felsefe gibi algılanmasına sebep olacak, böylece İslam'ın, insanları dönüştürme kabiliyetine olumsuz etki edecektir. Buna ilaveten sekülerizm ve deistik bir Tanrı anlayışının egemen olduğu toplumsal arenada batılılaşma ve modernleşme adı altında kişisel

çıkarlar, menfaatler ön plana çıkacak, bu ise hedonist bir anlayışa sahip yeni bir insan topluluğunun oluşumuna neden olacaktır. Vahyin olmadığı itikadî bir anlayış ile Tanrı sadece yaratıcı olarak işini yapmış kenara çekilmiş bir varlık olarak tasvir edilirken, akıl ise kendisine verilen sınırsız hareket alanı ile kaldıramayacağı bir yükün altına itilmiştir. Böylece insan, bu alan içerisinde kendi çıkar ve menfaat dünyasına göre yeni bir din, yeni bir ilah, yeni bir yaşam şekli oluşturmuş, kendisinin planladığı bu yeni duruma da din adını vererek seküler hayatı yaşam biçimi olarak seçmiştir. Elbette ki Kur'an'ın dolayısı ile İslam'ın seküler tehdide karşı bir çözüm önerisi bulunmaktadır. İslam'ın, seküler hayat anlayışı karşısında önleyici ve yönlendirici bir anlam taşıyan ahiret hayatını öne çıkardığı görülmektedir. Seküler hayatı Kur'an'ın literatürü ile anlamaya çalıştığımızda ona en yakın ifade *el-Hayâtü'd-Dünya* kavramıdır. Bu tabirde geçen "dünya" kelimesini etimolojik açıdan tahlil ettiğimizde salt arzuların, isteklerin tatmin edildiği bir mekândan daha ziyade bir manası olduğu görülecektir. Kur'an'a göre, dünya ve ahiret birlikteliği sayesinde, iman ve davranış ikilisinin tesis ettiği manevi duruş her iki hayatın aynı anda inşasını mümkün kılmaktadır. Diğer taraftan dünya hayatının geçiciliği, ahiret hayatının sonsuzluğu inancı, insanları devamlı çalışmaya, güzel davranışlar yapmaya, gelişmeye ve yeryüzünü birlikte en güzel şekilde imara teşvik ederken, dini, ahlaki, ictimai sapmaların ve adaletsizliklerin de önüne bir set gibi durarak belirtilen olumlu davranışların bir ömür boyu kalıcılığını da temin etmektedir. Dünya ve ahiret hayatının bütünlüğünü kavrayan, ölüm sonrası hayatın varlığına dair kat'i imana sahip olan her bireyde bir bilinç hali ortaya çıkmaktadır. Bu bilinç hali, insanların yapıp ettikleri her eylemi Allah ile ilişkilendirmesine kapı aralayacak, ölüm sonrası hayata olan iman ile de eylemlerde doğru-yanlış ayırımına dikkat ederek sürekli güzel olan davranışların yapılmasına zemin hazırlayacaktır. Kısacası, dünya-ahiret bütünlüğü seküler hayata karşı İslam'ın koruyucu tedbiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse seküler hayat anlayışının olumsuz etkilerini ortadan kaldırmanın tek çaresi, Kur'an'ın bütüncül hayat anlayışını fert ve toplumda yeniden canlandırmak olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İslam, Sekülerizm, Deizm, Hedonist, Kimlik.

## Giriş

Toplumsal hayatın, tarımın zorlu ve güçlü çalışma koşullarından, sanayinin rahat, konfor ve bolluk sunan yaşam biçimine doğru geçişi,



sadece sosyoekonomik yapıyı etkilemekle kalmamış, bununla birlikte insanların değerlerini, tercihlerini, din ve din anlayışlarını da derinden etkilemiştir. Bu anlamda modernleşme ile başlayan süreç, başta gençleri olmak üzere tüm insanlığı olumsuz yönde etkilemiştir. Bu olumsuz değişim yeni bir insan ve yeni bir gençlik ile günümüz dünyasını karşı karşıya bırakmıştır. Bu süreçte yeni insan modeli, akli ön plana çıkarırken kutsala ve onun değerlerine sinsi bir savaş ilan etmiştir. Bu sinsi savaş sayesinde aklın doğrulaması dışında kalan her türlü kabuller, akıl dışı ilan edilerek dışlanma gayretine girilmiştir. Bu durum Bauman'a göre: "Hedef, tabiatüstü bütün unsurlar ile sınırlanan ve özgürlüğü elinden alınan insana, bunların baskısının olmadığı özgür ve mutlu bir hayat kurmaktır".<sup>1</sup> Özetle modernite, kendisinin güçlü olduğu bir ortamı tesis edebilmek için insanın ruhsal dünyasında etkin olan ilâhî unsurlarla ilişkisini tamamen kesmiş ya da en aza indirgemeye çalışmıştır.

Geleneksel yaşam biçiminin modernite ile birlikte geçirdiği bu evrim neticesinde akıl-kalp, beden-ruh, din-ahlak, şekil-öz, madde-mana, fizik-metafizik ve bilim-din ayrılmaz bir bütün iken, bu birliktelik ruhunu kaybetmiş ve hakikatin ölçüsü olarak ilâhî vahyin yerine akıl ve bilim konulmuştur. Buna bağlı olarak din ve ilâhî vahyin işaret ettiği doğrular ve hakikatler, insanların akıl ve gönül dünyalarında önemsizleştirilmiştir.<sup>2</sup> Tüm bu gelişmeler neticesinde modernite ve sekülerleşme ile dinden uzaklaşan yeni tip insanın, ilahî olana ihtiyacı tatmin edilemediği için dindarlık olgusu özden uzak, şekilsel bir hal almıştır.

Günümüzde modernitenin etkisini yitirmesi ile postmodernite adı altında yeni insan tipi oluşturulmuştur. Bu yeni insan tipi, sanal ilişkileri ön plana çıkarmakta bununla da kalmayıp sanal âlemin kahramanları olmak istemektedirler. Bu durum bencil, hiç emek sarf etmeden kazanma hırsı ile dolu, kontrolsüz tüketme ve hedonist yapıya sahip gençliğin çoğalmasına neden olmaktadır. İşte böyle bir değişimin hâkim olduğu bir süreçte tek hakikatin olmadığı, insanların düşünce ve bakış açılarına göre farklı hakikatlerin olabileceği ileri sürülmüştür. Böylece herkes aynı anda

---

<sup>1</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 245.

<sup>2</sup> Peter Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1996), 29.

haklı olabilir, çünkü doğru kişiden kişiye farklılık gösterebilen göreceli bir haldir.<sup>3</sup> Postmodernitenin temsil ettiği bu düşünceler, özellikle gençleri ciddi boyutta etkilemekte, hatta onların düşünce ve bakış açılarının mutlak hakikat olduğu inancını aşılama çalışmaktadır. Bu durumu kabul eden genç dimağlar ise kendi hakikatlerine uymayan tüm gerçeklikleri ve inançları çok kolay reddedebilmektedirler.

Ulaşım ve kitle iletişim vasıtalarının kullanımının yaygınlaşması ile dünya her geçen gün küçülmemekte, öyle ki bir köy haline gelmektedir<sup>4</sup> Küreselleşme ile bir yandan maddelerin yaygınlaşması söz konusu olurken diğer taraftan sahip olunan değerler önemini yitirmektedir. Küreselleşme, ekonomileri küçük parçalara bölmekle kalmamış siyasi yapıları da ufak parçalara ayırmıştır. Bir açıdan güçlü bir dünya hedeflenirken, diğer taraftan paramparça olmuş bölünmüşlük ortaya çıkarmaktadır.<sup>5</sup> Bu durum, günümüz toplumunda yalnızlık duygusunu ön plana çıkarırken, kimlikleri belirsizleşmiş, kendini güvende hissetmeyen bir kitle oluşturarak, olumsuzluğun gün geçtikçe de kötüleşen bir seyirde ilerlemesine sebep olmuştur.<sup>6</sup>

İşte bu yalnızlık hissi içerisinde olan zümre, içinde buldukları yalnızlıktan kurtulmak için tüketime yönelmiştir. Bu tüketim hırsı maddeci bir toplumun da temelini oluşturmaktadır. Dine ait kavramlar, semboller ile namaz, oruç, zekât gibi ibadetler de insanların materyalistliği ölçüsünde değerini yitirmekte ve özünü kaybetmektedir.<sup>7</sup> Kritik dini konuların ulu orta tartışılması sebebi ile gerekli alt yapıya sahip olmayan bireylerin çok cesurca İslam hakkında fetvalarına rastlamaktayız.

İşte bu gidişin temelinde yatan ve batı menşeli olan sekülerizmin ortaya çıkışı ve ne amaçladığını tespit etmek ciddi bir öneme sahiptir.

### 1.1. Sekülerizmin Tarihi Seyri

---

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 25.

<sup>4</sup> Roland Robertson, *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*, çev. Ü. Hüsrev Yolsal (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000), 21.

<sup>5</sup> Mustafa E. Erkal, "Küreselleşmenin Tesirleri ve Ülkemize Yönelen Tehdit Unsurları", *Journal of Economy Culture and Society* 27 (2003), 1.

<sup>6</sup> Asım Yapıcı, "Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayat", *Peygamberimiz ve Gençlik*, ed. Elif Erdem- Hale Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018), 86.

<sup>7</sup> Yapıcı, "Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayat", 87.

Avrupa, aydınlanma devrinden sonra bilimsel ilerlemelere şahit olmuş, kilisenin de haksızlıkları ve toplum üzerindeki baskılarından bunalmış bilim insanları bu ilerleme devam ettiği sürece dinin bu yükseliş karşısında dayanamayacağı ve mutlak bir gün yok olup gideceği tezini ısrarla savunmaya başladılar. Onlara göre bilimsel ilerleme akli ön plana çıkaracak, bu durum, insanların tabiatüstü varlık ve güçlere olan güvenini yok edecektir. Bu önsezi 20. yüzyılın son çeyreğine kadar dile getirilmeye devam edildi. Bununla da kalınmayarak dönemsel aralıklarla dinin yok olacağına dair kehanetler dile getirildi. Ancak bu kehanetler gerçekleşmediği için bir müddet sonra bu tarz söylemler, “insanlık sosyal evrimle teolojik dönemden sıyrılacak” şeklinde ifadelere yerini bırakmıştır.<sup>8</sup>

Bu sürecin devamında sosyal bilimciler için artık dinin beklenen sonunun geldiği fikri, daha yüksek sesle söylenmeye başladı. Onlara göre modernleşme ile insanoğlunun gözü açılmıştı. Artık insan, olaylara daha rasyonel bakabilme gücüne sahip olduğu için hem kendisini hem de toplumu etkisi altına alan, onların davranışlarına, özgürlüklerine müdahale eden dinin hegemonyasından kurtulacaktı. Teknoloji ilerledikçe, modernleşilecek; modernleştikçe de din yok olacaktı.<sup>9</sup>

İşte bu düşünce şekli bir müddet sonra sosyal bilimlerde “Sekülerleşme teorisi” ifadesi ile yerini aldı. Bu teorinin ana fikri: Modernleşme karşısında önce dinî kurumlar, sonra dinî pratikler ve en sonunda da dinî bilinç sosyal anlamını kaybedecekti. Ön yargılı bir kanaate sahip bu anlayışa göre din hem hatalı hem de kötü bir şeydi.<sup>10</sup>

## 1.2. Sekülerleşme Kavramına Yüklenen Anlamlar

Sekülerleşme Latince saeculum kelimesinden gelmekte olup “asır-devir” anlamına gelmektedir. Bu kelimeye ilerleyen zamanlarda “dünya” veya “Tanrıyla uyuşmayan hayat” anlamları yüklenmiş ve en nihayetinde

---

<sup>8</sup> Ali Köse, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Liberal Düşünce* 24 (Güz 2001), 150-165.

<sup>9</sup> Köse, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, 150.

<sup>10</sup> Köse, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, 150-151.

kilise hukuku ile sivil hukukun birbirinden ayrılması için kullanılmaya başlanmıştır.<sup>11</sup>

Kavrama uzun yıllar farklı anlamlar yüklendi: Rönesans, reform, pozitivism veya modernite olarak anılan süreçte, Avrupa'da Tanrı'nın ölmesi<sup>12</sup>, dinsizleşme<sup>13</sup>, inancın ve dinin zayıflaması<sup>14</sup>, kutsaldan uzaklaşma, ölüm sonrası hayata inanmamak,<sup>15</sup> kutsal olan her şeyden arınmak, arındırmak, dünyevilik, derin sapıklık<sup>16</sup> gibi anlamlarda bunlardan bazılarıdır. Sosyal bilimler literatürüne bu kavramın girişi ile kelime çok farklı alanlarda kullanılmaya başladı. Ama ne kadar karışık bir durum olsa da sekülerizmin üstlendiği her yeni anlam "dine kayıtsız ve karşı olma" anlamını hep içeriğinde sabit tuttu.<sup>17</sup>

Günümüzde "metafizik varlıkların ve kutsalın önemini kaybetmesi, hayatın içerisinden dinin ve etkilerinin çıkarılması" şeklinde tanımlanan sekülerizm, modernleşen dünyanın zorunlu neticesi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca sekülerleşme:

- Dinin gerilemesi
- İçinde yaşanan dünyaya uyma
- Toplumun dinle olan bağlantısını koparma
- Dini inançların yerini kurumların alması
- İnsanlığı kutsal olandan kurtarma
- Kutsala inanan toplumdaki seküler topluma geçiş gibi anlamları da içermektedir.

Bu tanımların tamamı Avrupa'ya ait tanımlardır. Görüldüğü üzere Avrupa bir bütün olarak bu kavram ve pratiği konusunda hem fikir olamamıştır. Sadece ortak oldukları şey, hayatın kendisini, zaman algısını,

---

<sup>11</sup> S. Nakip Attas, *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*, çev. M. Erol Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 62-63.

<sup>12</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, çev. Levent Özşar (Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2001), 16-17.

<sup>13</sup> Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 160.

<sup>14</sup> S. Mehmet Aydın, *İçeride Kritik Bakış* (İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1993), 16.

<sup>15</sup> Mustafa Özden, "Sekülerliğin Tarihi Serüveni", *Yönetim Ekonomi Edebiyat İslami ve Politik Bilimler Dergisi* 1/2 (Aralık 2016), 62.

<sup>16</sup> Salih Akdemir, *Kur'an ve Laiklik* (İstanbul: Form Yayınları, 2000), 80.

<sup>17</sup> Köse, "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar", 150-151.

Tanrı ve onun gerçekliğini parçalara ayırarak tanımlamak ve böylece insanı kutsalın prangasından kurtararak sınırsız özgürlüğün ardından koşturmak ve Tanrı'yı yeryüzünden tahliye ederek kendisini her şeyin merkezine yerleştirmek olmuştur.

Genel anlamda sekülerizme yüklenen bu anlamlar gereğince insanoğlunun akıl ve gönül dünyasından Tanrı çıkarılmıştır. Marksist düşünür olan Sontog'un ifadesi ile "İnsanın psikolojik olarak dayanabilmesi en zor ve en çetin cinayet, cinayetlerin en büyüğü olan Tanrı'nın öldürülmesidir"<sup>18</sup> İşte Tanrı'nın öldürülmesi ve âlemin kutsala ait tüm düşüncelerden arındırılması ile beraber, dünyevileşme adı altında hayatın Tanrı tarafından değil, çağın ve aklın gereklerine göre yeniden dizayn edilmesi şeklinde bir anlayış insanoğlunun gündemine girmiştir.<sup>19</sup>

## **2. Müslüman Topluma Yöneltilen Tehdit: Sekülerizm ve Sekülerizm ile Yıpranan Değerler**

Günümüz insanını özellikle gençliği tehdit eden inanç ve düşüncelerden birisi belki de en önemlisi; insan aklının, hayatın çekip çevrilmesinde yeterli olacağı düşüncesidir. Buna ilaveten dini esas ve kaidelere dolayısı ile tabiatüstü varlıklara inanmanın insan özgürlüğünü kısıtlamak anlamına geleceği şeklindeki görüştür. Akıl ve gönül dünyasında bir Tanrı ve din inancı yerleştiremeyen kişi ya da kişilerin her an âleme müdahil olabilen bir Tanrı fikrini kabullenmesini beklemek güçtür. Bu nedenle sekülerizm yanlıları akıl ile Allah'ın âleme müdahil olmadığı (olamayacağı değil) şeklinde bir kanaatin savunuculuğu ile ortaya çıkmaktadırlar. Bu kanaatin kabul görmesinin akabinde vahiy ve onun tebliğcisi konumundaki peygamberlerin, görevlerini ifa ettiklerini, arkalarında ilâhî bir kelam bıraktıkları için misyonlarını tamamladıklarını ileri sürerek onlardan müstağni oldukları evresine ulaşırlar. İşte bu evrenin hemen akabinde de içi boşaltılmış iman ve ahlaki süreç anlamına gelen sekülerleşme gelmektedir ki bu evrede artık bir Tanrının olmadığı anlamında ateizme ramak kalmıştır.

Toplumun özellikle ekonomik ve refah seviyesi yüksek olan belli bir kesimi, önceleri yapılmasını îmânen zorunlu kabul ettikleri birçok emir ve yasakları, zamanla esnetmekte hatta gereksiz ve sıkıcı bulmaktadır.

---

<sup>18</sup> Özden, "Sekülerliğin Tarihi Serüveni", 64.

<sup>19</sup> Özden, "Sekülerliğin Tarihi Serüveni", 64.

Bununla da kalmayarak bu emir ve yasakların insanın hür davranışları önündeki bir engel olarak görmekte-dirler. Örneğin faiz alıp vermek ve nikâhsız birliktelikler gibi insanın hoşuna giden eylemler, İslam'ın haram kıldığı eylemler olduğundan, bu süreç içerisinde deistlik ve seküler yaşam biçimi daha cazip gelebilmektedir. İşte bu durum ise gelecekte Müslüman gençler ve toplum için bir tehdit oluşturmaktadır.

Dînî düşüncenin, sosyal hayattan tamamen çıkarıldığı bir süreç olan sekülerizasyon ile dini olan her şeyin insan hayatı üzerinde olan etkisinin zayıflatılması ve etkisinin tamamen gerilemesi hedeflenmektedir.<sup>20</sup> Bu düşüncenin mimarlarında olan Peter L. Berger şunları söylemektedir : “Sekülerizasyonla hedeflenen en önemli şey, dini kurum ve sembollerin toplum ve kültüre olan etkisini yok etmektir.” Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere sekülerleşme, dinin, özellikle İslâm'ın günlük hayattaki etkisini ve yerini yok etmeye çalışan büyük bir tehdit olarak kendisini göstermektedir. Akla sınır koyan ilâhî tedbir ve yöntemlerin ilgası ile modernitenin kölesi, zevk ve eğlencede sınır tanımayan, kendi bireysel menfaatleri için hiçbir şeyi yapmaktan imtina etmeyen bir neslin temelleri atılmış, dünyevileşme tamamlanmış olmaktadır.

Bu bağlamda Müslüman toplumların seküler yapılanmaya bağlı olarak dönüşüme uğrayan değerlerden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

### **2.1. İslam'ın İlke ve Esaslarını İtibarsızlaştırma**

Moderniteyle birlikte günümüz toplumu ahlaki açıdan ciddi bir çöküntü içerisine girmiştir. Özellikle son yirmi yıl göz önüne alındığında ahlaki açıdan yaşanan çöküntünün boyutu hakkında yapılan tartışmaların büyüklüğü görülecektir. Uyuşturucu, kumar, alkol, cinsellik, kadına şiddet gibi olaylardaki büyük artış, modernleşme ile birlikte bozulan Müslüman ailelerdeki artan boşanma olayları, sosyal anlamda ahlaki sorunlar yaşandığına işaret etmektedir. Diğer taraftan artan dünyevileşme ile birlikte Müslüman dünyasında, din, dinin ilke ve esasları arka plana atılmış, dindarlık özünden uzaklaştırılarak şekilsel formlara indirgenmiştir.

---

<sup>20</sup> Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din* (İstanbul: İbn-i Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020), 122.

Bilindiği üzere dinin, Allah-insan, insan-çevre, insan-insan olmak üzere birçok açıdan insan davranışlarını düzeltmeye yönelik arzu ve isteği vardır. Bu esaslar üzerinde düşünüldüğünde içerisinde inanç, ibadet, ahlak ve davranışlara yönelik birtakım kuralların olması kaçınılmazdır. Yine bu kurallara sahip mevcut dinin, öncelikle kendi müntesiplerini kendi esasları doğrultusunda biçimlendirmeyi amaçlaması da beklenen bir durumdur.<sup>21</sup>

Ancak günümüzde gençlere hemen hemen her yerde ahlaki açıdan çok öğütler verilmesine rağmen gündelik hayatın içerisinde ne kadar ahlaki davranıldığına dair ne fertler ne de sorumlular kendilerini sorgulamamaktadır.

Ahlakî olan her şeyin eriyip yok olduğu, erdemli olmaya sevk edecek her bir esasın tahrip edildiği, buna bağlı olarak erdemli insan ve toplumun yok edildiği bir dünyada ilkeli bir hayat yaşayabilmenin şartı modern dünyanın gerçek yapısını tanımaya bağlıdır.<sup>22</sup> Çünkü modern hayat tarzı gün geçtikçe dini değerlerin altını oyarak yok etmekte, Müslüman toplumu ve özellikle gençlerimizin ahlaki değerlerden uzaklaşmasına sebep olmaktadır.<sup>23</sup>

Modernizmin, bir taraftan insan hayatını kolaylaştırırken diğer taraftan sayılamayacak derecede olumsuz gelişmelere zemin hazırladığı bilinen bir gerçektir. Bu olumsuzlukları; insanın aşkın olan ile ilişkisinin kopartılması, toplumun parçalanarak veya ilişkileri zayıflatılarak kendisine, yaşadığı topluma ve değerlerine yabancılaştırması, dünyevileşme, fuhuş ticareti, alkol ve uyuşturucu ve çıkarıcılığın artması, ırkçılığın artırılması ve buna bağlı olarak şiddet olaylarının artması şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Y. Mustafa Keskin, "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme", *Dinbilimleri Akademik Dergisi* 4/2 (2004), 9.

<sup>22</sup> Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 130-131.

<sup>23</sup> Rıdvan Demir, "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi", ed. Necmettin Çalışkan (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 289.

<sup>24</sup> Abdülkerim Bahadır, "Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Şubat 2002), 130-140; Kenan Malik, "İrkin Aynası: Postmodernizm ve Farklılığın Kutsanması", çev. Ahmet

Maddi ve manevi çıkarlar ile hazların el üstünde tutulduğu, hak ve adaleti sağlayıcı unsurun maddiyat ve güç olduğu böyle bir zamanda, ihtiyaç olan dînî ilke ve esaslar geri plana atılıp hayattan soyutlanırken, modern hayatın ahlaki ilkelerini, esaslarını sekülerizm yeniden inşa etmektedir. Öyleyse günümüz insanının ahlakına din değil, seküler ahlak adını verebileceğimiz yeni değerler etki etmektedir.<sup>25</sup> Bu değerleri, ahlak sistemi olarak kabul eden yeni tip modern insan, her şeyin üstünde kendisi olduğunu kabul etmektedir. Buna ilaveten, kendisine haz verecek ve tatmin edecek her şeyi elde etme egosuna sahip, kendi iç dünyasında ve dış dünyada yaşanan tüm çatışmaları sonlandırmanın tek yolunun, arzularının tatmin edilmesinde gören hedonist, üstün gücü ve akli ile aşkın varlığı yok sayabilen bir hale gelmiştir.<sup>26</sup> Başka bir ifade ile kutsal inkâr eden, ama kendince olmayan kutsalın yerine kendini kutsal kabul ederek, ürettiği değerlere tapınmayı doğru kabul eden yeni bir nesil ile karşı karşıya kalmaktayız.

Konuyu felsefi bakış açısı ile değerlendirdiğimizde geleneksel ahlak anlayışının modernite ile birlikte ciddi bir aşınmaya uğradığını söyleyebiliriz. Yaşadıkları dönemde kurgusal bir yöneliş içinde olan Protogoras'ın (MÖ 481-420) insanı ölçü olarak ortaya koyduğu "indirgemeci" anlayışı, her olaya karşı kayıtsızlığı ileri süren Diogenes'in (MÖ 412-323) *kynik*<sup>27</sup> anlayışı, insanın varlık sebebi olarak kişisel hazzı ön plana çıkaran Aristippos'un (MÖ 435-386) *hedonist*<sup>28</sup> anlayışı, kişisel menfaatleri elde edebilmek uğruna her türlü aracı meşru sayan

---

Fethi, *Marksizm ve Postmodern Gündem*, drl. Ellen Meiksins Wood – John Bellamy Foster (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001), 102 – 128.

<sup>25</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 3-20.

<sup>26</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*, çev. Milay Köktürk (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011), 135.

<sup>27</sup> Kynizm; İnsanın erdem ve mutluluğa, hiçbir değere bağlı olmadan, tüm gereksinmelerinden sıyrılarak bağımsız olarak erişebileceğini savunan felsefe öğretisidir.

<sup>28</sup> Hedonizm; Bu akımın temeli, hayatın anlamının haz peşinde koşmak olduğunu ileri sürmesidir. Bunun yanında iyi ya da kötünün ölçütü de hazzın göre belirlenmektedir.



Machiavelli'nin (1469-1527) *oportünist*<sup>29</sup> anlayışı, insanların akıl ve gönül dünyalarında yer edinmiş her bir normu saçma sayan Nietzsche'nin anlayışı, günümüzde insanların özellikle gençlerin pek çoğunda hayat felsefesi haline gelmiş; bununla da kalmayarak hayatın normal haline dönüşerek yadırganmaz olmuştur.<sup>30</sup>

Bu olumsuz gidişatı yeniden gündeme almak, sevgiyi, erdemi, dostluğu ve arkadaşlığı, saygıyı, vefayı kısaca insana ait tüm olumlu değerleri modern çağın insanına hitap edecek şekilde yeniden kurgulamak gerekmektedir. Ancak günümüz Müslüman kimliğine sahip insan modeli, hızla değişen bu dünyanın icat ettiği seküler ahlakın esiri haline gelmiş, inandığı gibi değil yaşadığı gibi inanır hale gelmiştir.<sup>31</sup> İşte bu durum her bir Müslüman tarafından önemsenmesi gereken bir durum olup daha ciddi olarak ele alınması gereklidir.

Buraya kadar olan ifadelerimizden de anlaşılacağı üzere modernite, insanların sahip olduğu dini değerleri tamamen ortadan kaldırmaya muktedir olamamakla birlikte ciddi anlamda dejenere edebilmeyi başarmış gözükmemektedir. Zira seküler ahlak sistemini benimseyen bir dindarlık anlayışı, içeriği olmayan sadece şekillerden müteşekkil namaz, oruç, zekât gibi ibadetlere indirgenmiştir. Bu durum mevcut ibadetlerin dahi örfi ve kültürel algılanması durumunu beraberinde getirmiştir.

Bunun da ötesinde Tanrı'ya inandığını iddia eden birçok insan, yerine getirdiği birtakım ibadetler ile dinin bütün buyruklarını yerine getirdiğine inanır olmuştur. Bu durum, hatalarının farkında olamayan, olamadığı içinde düzeltme imkânını yitiren ve dinin, ibadetler dışında insanlara önerdiği ilke ve esaslara karşı duyarsız kalan bir nesil ile bizi karşı karşıya getirmiştir. "Bu zamanda günah mı kaldı" söylemleri ile takdim edilen böyle bir yaşam tarzını dindarlık olarak tanımlamak mümkün görünmemektedir. Bradley'in (1982); aşkın olmayan tarafından üretilen hareketleri, grup paranoyası olarak karakterize<sup>32</sup> etmesinden de

---

<sup>29</sup> Oportünizm ya da fırsatçılık, olaylardan bencilce avantajlar edinen bilinçli politika ve uygulamadır.

<sup>30</sup> Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 131.

<sup>31</sup> Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", 3-20.

<sup>32</sup> Benjamin Beit Hallahmi - Michael Argyle, "Dindarlığın Etkileri", çev. Adem Şahin, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 464.

anlaşılacağı üzere seküler ahlak denilen sistem bir paranoya olmaktan öteye geçmesi mümkün değildir.

Son olarak dinin ilke ve esaslarına uygun dindarlığın, insanda tekraren yaşam bulması için o ilke ve esasların yaşana bilirliliğini gösterebilecek, aşkın olana ait ilke ve esaslarla tanışmasını sağlayacak Peygamberine ve böylece dinine kavuşturulması gerekmektedir.

## 2.2. Hz. Peygamber ve Konumunu İtibarsızlaştırma Gayreti

Kur'ânî vahyin tebliğcisi ve açıklayıcısı olan Hz. Peygamberin itibarsızlaştırılmaya çalışılması rasyonalist akımın ortaya attığı argümanlarda kaynaklanmaktadır. Peygamberin itibarsızlaştırılmaya çalışılması, batıda başlayan rasyonalizm akımının aklı ön plana çıkartması ile kendisine yer bulmuş, Oryantalistler aracılığı ile de Müslüman toplumlarda farklı kimliklerle pragmatik söylemler kullanarak çeşitli senaryolarla temellendirilmiştir.

19. yüzyıl'da "Kurâniyyûn" adı altında Hindistan'da ortaya çıkan akımın temsilcileri, başlangıçta Mu'tezile'yi referans olarak alsalar da zamanla Mu'tezile'yi de aşarak hadisleri toptan inkâr yoluna gitmişlerdir. Peygamber'e (s.a.v) ait hadisleri bizlere rivayet yolu ile nakleden sahabeleri karalama çabaları da, Hz. Peygamber'i devreden çıkarmayı hedefleyen düşüncenin ürünüdür. Zira Kur'ân'ı devreden çıkarma planının perde arkasında önce sahabenin, sonra naklettikleri hadislerin bertaraf edilme emeli yatmaktadır.<sup>33</sup>

Vahyin nüzulünden itibaren, Hz. Peygamber'e karşı başlangıçta sergilenen olumlu yapı, onun getirdiği dini esasların, sahip oldukları düzeni sorgulamaya başlaması hatta tamamen değişmesi gereken bir düzen olduğu söylemini dile getirmesinden sonra düşmanca bir tavra dönmeye başlamıştır. Onların bu düşmanca davranışlarına, İlâhî vahyin tesis etmek istediği yeni düzen sebep olmasına rağmen, bu düşmanlıklarını vahyin tebliğcisi üzerine yönlendirmişlerdir. Şayet Peygamber (s.a.v), söylemlerinden vazgeçse, eskiden beri devam edip gelen düzene uysa idi, cahiliye Araplarının Hz. Muhammed ile bir

<sup>33</sup> Saffet Sancaklı, "Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Bildirileri*, ed. Kasım Şulul vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 487-502.

sorunları olmayacaktı. Bu nedenle 23 senelik Risalet döneminin her bir anında Hz. Peygamber, düşmanca davranışlarının merkezinde olmuştur. Kur'ân, onun şahsında uygulama bulduğuna göre, onun bertaraf edilmesi ile de kendi düzenlerini tehdit eden söylem ve uygulamalardan kurtulmuş olacaktı. Bu düşmanca tavır, Hz. Peygamber (s.a.v)'ın vefatından sonra da devam etti. Hatta sadece peygamber ile sınırlı kalmayan bu düşmanca tutum ona iman etmiş, ondan aldıkları tebliğ vazifesini bir sonraki nesle emin ve güvenilir yollarla teslim edebilmek uğruna ömürlerini adamış sahabe, tabiîn ve onlardan sonra günümüze kadar gelen İslam âlimlerine kadar uzanmıştır.

Günümüzde İslamî ilimler arasında en çok tartışma konusu yapılan hadis ilmi, son zamanlarda sünnetin ne kadar güvenilir olduğu, sünnet karşıtlığı hatta inkârcılığı, değişik zaman ve ortamlarda gündeme getirilmekte ve bunun özellikle genç nesilleri olumsuz yönde etkilediği müşahede edilmektedir. Bu söylemler genç dimağlara "Kur'ân Müslümanlığı", "Bize Kur'ân Yeter" ve "İslam Kur'ân'dan ibarettir" gibi sloganik sözlerle gerçek anlamda İslam'a hizmet etmenin bu olduğu servis edilmekte ve kirliliği amaçları bu söylemlerin arka planında gizlenmeye çalışılmaktadır. Böylesine sinsili bir hareket taraftar bulunca pek çok hadis-i şerif bu olumsuzluk neticesinde eleştirilere hatta inkârlara maruz kalabilmektedir. Örneğin bu bağlamda kader, kabir azabı, mucize, teravîh gibi pek çok mesele çok basit ve hiç de ilmî olmayan mülahazalardan dolayı reddedilebilmektedir.

Yukarıda belirttiğimiz "Kur'ân Müslümanlığı", "Bize Kur'ân Yeter" ve "İslam Kur'ân'dan ibarettir" gibi ilk bakışta çok çekici, akla ve mantığa uygun bir söylemle yürütülen yaklaşım, din açısından itikat, ibadet ve ahlak başta olmak üzere ilkesel anlamda bir sapma ile neticelenecek bir yaklaşımdır. "Kur'ân'la yetinme" meselesi, hadis ve sünnete rasyonalist yaklaşımın bir sonucu olması nedeni ile sürekli akli ve onun kriterlerini öncelemiştir.<sup>34</sup> Böylelikle İslam'ın yaşayan örneği peygamber, insanların

---

<sup>34</sup> Muhittin Düzenli, "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'an Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (Temmuz 2012), 101-138.; Mustafa Ertürk, "Nebevî Sünnetin Tarihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslam'ı' Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 7-29.

zihinlerindeki kutsiyetini kaybedecek, müşahhas bir örnek olmayınca kitleleri seküler bir yaşamın parçası haline getirmek daha kolay olacaktır.

Tarihin hiçbir döneminde Müslümanlar arasında sünnet karşıtlığı söylemi ve yaklaşımı çok geniş kitleler tarafından kabul görmemiş, daima azınlığa ait bir yaklaşım olmaktan öteye geçememiştir. İlk olarak sünneti topyekûn inkâr hareketi, Müslümanlar arasında değil, batılı oryantalistler arasında gelişmiştir.<sup>35</sup> Bu kişilerin ortaya attıkları sünnetin inkârı meselesi zamanla İslâm dünyasında da kendini göstermiştir. Hatta günümüzde Kur'ân'ın tarihselliği, yerelliği, sünnetin reddedilmesi, âlimleri itibarsızlaştırma gibi görüş ve fikirler ile zihinler karıştırılmaktadır. Böylece yeni yetişen nesilleri aklın ve hazzın tutsağı haline getirmektedirler. Âlemlere rahmet olma vasfına sahip olan peygamberin (s.a.v) bu şekilde itibarsızlaştırılması ile ergenlikten henüz çıkmış genç zihinler, fitnelerle dolu şu dünyada modelsiz bir hayata terkedilmektedir.

Ayrıca günümüzde, Hz. Peygamber'e karşı yapılan söz konusu karalama ve değersizleştirme kampanyalarının fikir özgürlüğü çerçevesinde ele alınması gerektiği, bu yayınları yapan kuruluşların engellenmesinin söz konusu olamayacağı, Batıların belli bir kesiminde kabul görmektedir. İşte bir "fikri ifade etme, özgürce tavır sergileme, bir dinin ya da mensuplarının kutsal kabul ettiği değerleri kötüleme, hafife almak şeklinde devam eden süreç neticesinde seküler bir hayat gençlere ve topluma dayatılmaktadır. Din ve inançları konusunda alt yapısı bulunmayan topluluklar arasında da böylece yer edinmesi mümkün olabilmektedir.

### **2.3. Geleneksel Aile Anlayışının Sekülerleşme ile Geçirdiği Dönüşüm**

Sekülerleşme ile birlikte dini hassasiyetlere sahip olan aile kurumu ciddi bir tehdit altında kalmaktadır. Sekülerlik, dini referansların yerine kişisel haz ve menfaatleri referans olarak belirlemektedir. Özgürlük söylemi ile yola çıkan sekülerizm, fertlerin ekonomik anlamda elde ettiği özgürlüklerle doğru orantılı olarak hayatiyetini devam ettiren, yüzyıllar boyunca aileleri ve toplumu yönlendiren onlarca dini ve milli

---

<sup>35</sup> Ahmet Ürkmez, "Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016), 183.

gelenekleri ailelerin gündeminden çıkarmakta ve yok olma tehlikesi ile karşı karşıya bırakmaktadır.

Dini esaslara sahip aile ve toplumların geleceğe güvenle bakmasını sağlayan önemli etkenler dini ve milli geleneklerdir. Ancak sekülerizm, dindar aile ve toplumu yönlendiren temel dinamikleri, kutsaldan uzaklaşma anlayışı ile zamanla aşındırmakta hatta bununla da kalmayarak bu değerleri itibarsızlaştırmaktadır. Böylece Müslüman toplumlarda vazgeçilmez olan aile kurumu bir zorunluluk olmaktan çıkarılmakta, hatta evlilik kurumu dahi gençlerin mantık dairesinden çıkmakta olup yerine gayri meşru ilişkileri normalleştiren bir düşünceyi hâkim kılmaktadır. Çünkü sekülerizm, bireysel yarar ve hazları her şeyin önünde yegâne ulaşılması gereken hedef olarak belirlemektedir. Bu durum kendi bireysel haz ve hedeflerini elde edebilmek için her türlü yolu mubah kılan bir anlayışın fertlerde ve ailede egemen olmasına neden olmaktadır. Böyle bir anlayış Müslüman aile yapısını ve Müslüman toplumları tehdit eden bir durum olduğu yadsınamaz. Tedbir alınmadığı takdirde toplumları yönlendiren din ve geleneğin referans alanlarının ortadan kalkması kaçınılmaz bir durum olacaktır.<sup>36</sup>

#### **2.4. Kutsal Mekânlardan ve İbadetlerden Uzaklaşma ya da Olabildiğince Azaltma**

Bellek ya da diğer adı ile hafıza çok geniş bir kavramdır. Geçmişte yaşanan tüm anıları bir araya toplayarak bir tahkiye oluşturan ve canlı bir olguya dönüşen bellek, toplumsal kimliklerin oluşum süreçlerinin en başında yer almaktadır. Bu süreçte toplumsal hafıza, uzlaşmaların ve çatışmaların olduğu bir ortamda kurulur. Bu açıdan yaşananları yansıtan bir ayna görevi üstlenir ve mekân aracılığı ile de somutlaşarak bir döngü meydana getirir. İşte bu döngü toplum hafızasını devamlı kılar ve onu meşrulaştırır. Kolektif hafıza dediğimiz bu olgu tarih, kültür ve siyasi iktidar çerçevesinde sürekli bir değişim halindedir. Tüm bu değişimlere sahne olan mekân, toplumsal kimlik ve belleğin izlerini taşımaktadır.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Hamdi Gündoğar, "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm", *Journal of Analytic Divinity* 4/2 (Aralık 2020), 253.

<sup>37</sup> Seçil Sayar Avcıoğlu - Oya Akın, "Kolektif Bellek ve Kentsel Mekan Algısı Bağlamında İstanbul Tuzla Köyiçi Koruma Bölgesi'nin Mekansal Değişiminin İrdelenmesi", *İdealkent* 8/22 (Mayıs 2017), 423-450.

Öyleyse bireysel bellek, toplumsal belleğin uzantısı durumundadır. Bundan da öte bireysel hafızanın varlığını devam ettirebilmesi için kolektif hafızanın varlığına ihtiyacı vardır.<sup>38</sup> Bunun yanı sıra hafızanın dinamik süreçleri, hafıza mekânları aracılığı ile hem kendisini hem de kendi aracılığı ile kimliği şekillendirir.<sup>39</sup> Dolayısı ile bireysel hafızanın bir parçası olan mekân, bu mekânı paylaşanların birlikte anlam kattıkları kolektif üründür. Hafıza mekânları içinde inançla ilgili mekânlar tarihin her döneminde ve dünyanın herhangi bir bölgesinde yaşayan insan toplulukları arasında kendisine vazgeçilmez bir yer bulabilmiştir. Bu nedenle dinden uzaklaşmak hatta onun mabetlerinden uzaklaşmak hafıza kaybı olarak nitelendirilebilir. Başka bir ifade ile dini bir grubun hatıralarını, düşüncelerini ve inançlarını mekânlarla hatırlamasında şaşılacak bir durum yoktur.

Bu durum özellikle kutsal mekânların kentsel oluşumlarda merkezi bir konum almasına neden olmuştur. Bu nedenle olmalıdır ki, sadece Müslüman yerleşim yerlerine dair bir hususiyet olmayan tüm insanlık ile ilgili olarak kutsal mekânlar, her zaman şehir mimarisinin ve toplumsal örgütlenmesinin merkezinde olmuştur.<sup>40</sup> Çünkü kutsal mekânlar diğer hafıza mekânlarına göre pek çok açıdan daha kapsayıcı ve kültürel yaşam tahayyül edemeyeceğimiz kadar dinin etkisi altındadır. Bu etki nedeni ile her kategoride insan sadece inanç ortaklığı ekseninde bir araya gelebilmesi mümkündür. İşte bu özelliği nedeni ile mabetlerin bir hafıza mekânı olarak işlevselleştirilmesi ve bu yolla aynı değer ve kimliklere sahip insanların bir arada bir bütün olması bir başka deyişle ümmet olma anlayışı korunmuş olacaktır.

Din ve dini anlayışın olduğu her yerde, kutsal mekânlar da olmuştur. İnsanlar yaşadıkları çevrede bir anlam oluşturmak, diğer insanlarla psikolojik uyum sağlayabilmek ve çetin hayat koşullarının beraberinde getirdiği stresle mücadele edebilmek için kutsal mekânların hafıza mekânları olma özelliklerinden her zaman istifade etmişlerdir. Bu

---

<sup>38</sup> Maurice Halbwachs, *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış (İstanbul: Heretik Yayınları, 2017), 425-426.

<sup>39</sup> Deniz Çağlar, *Hafıza Yelpazesi: Toplumsal Hafıza Bağlamında Hindistan Kızılay Heyetleri* (İstanbul: E Yayınları, 2015), 19.

<sup>40</sup> Bayram Sevinç, "Ontolojik Mekân Siyaseti ve Mabet", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 67 (2013), 52.

açından bakıldığında kutsal mekânlar insanın sosyal, ekonomik ve dini hayatında mutlak anlamda etkiler bıraktığı görülecektir.

Evlerimizin, işyerlerimizin hemen yanı başında, adım attığımız hemen hemen her yerde karşımıza çıkabilecek kutsal mekânlar, seküler yaşamın öngördüğü şekilde yalnızlığa terkedildi ya da çaresiz, gidecek başka yeri olmayan yaşlı insanların gittiği mekânlar haline getirildi. Geleneksel toplumlarda hayatın merkezinde yer alan ibadethaneler, sadece Cuma ve ramazan ayı günlerinde, kutsal gün ve gecelerde insanların uğrak yerleri haline getirilerek, bu gün ve gecelerde günah ve hatalarından arınacağına, Müslüman olmanın gereklerini yerine getirdiğine inanan kişiler tarafından doldurulan mekânlar haline getirildi.

Şehir hayatının günlük telaşı içerisinde, dindar toplumda, hayatının merkezinde olan ibadethaneler şu veya bu gerekçeler ile gündelik hayatın içerisinde çıkarılmaktadır. Yeni iş alanları ve sosyalleşmenin getirdiği yoğunluk, dini alanla ilgili faaliyetlerin azaltılmasına bundan önemlisi buralarda geçirilen zamanın tamamen yok olmasına neden olmuştur. Uzun çalışma saatleri, iş sonrası tiyatro, sinema ve kafe gibi seküler sosyalleşme imkânlarının artması, tatil algılarının değişmesi gibi birçok faaliyet, dini bayramların dahi deniz kenarlarında, mabetlerden uzak bir şekilde geçirilmesine kadar götürmüştür.

Tüm bu gelişmeler, Müslüman bir toplum açısından ürkütücü bir görünüm arz etmektedir. Müslüman aileler her geçen gün daha farklı ve korkutucu bir şekilde dünyevileşmekte, kendi haz ve menfaatlerinin peşinde, sonuçlarını düşünmeden sürüklenmektedir. Tüm bunlar seküler hayat şeklinin benimsenmesi, hayatın din ve dine ait olan kutsallardan uzaklaştırılması ve daha hızlı ilerlemesi ile olmuştur. Dinin olmadığı yaşam biçimi, gelecek nesil Müslümanlarını bekleyen en büyük tehlikelerden biri haline gelmiş bulunmaktadır.

### **2.5. Yaşlanma Korkusu, Anti-Aging ve Sekülerizm**

Yaşlılık, modernist söylemde, hastalığı, güçsüzlüğü, ölümü çağrıştırmaması, mükemmel bir beden ve görünüm algısı ile bir çatışmayı içermesi, yaşlıların toplumun şu veya bu şekilde faal kısmının dışında etkisiz kalması nedeniyle yaşlılığın inşasını, temsilini ve yaşlılığa yönelik algıları topyekûn değiştirmiştir. "Yaşı yetmiş iş bitmiş", "kurt kocayınca köpeklerin maskarası olur", gibi atasözlerimiz bu anlamda

düşünüldüğünde yaşlanma, uzak durulması ve kaçınılması gereken patolojik bir sorun haline gelmekte ve bireylerde özellikle de gençlerde bir yaşlanma korkusuna sebebiyet vermektedir.<sup>41</sup> Günümüzde anti-aging ürün kullanımının ve estetik cerrahiye başvuruların artması da böyle bir korkunun giderek arttığını göstermektedir.

Avrupa'da anti-aging çalışmaları ile birlikte dünyanın birçok bölgesinde bu alanda enstitüler kurulmuştur. Bu enstitülerin açılması da genç kalmaya yönelik ekonomik anlamda bir pazarın oluşumuna neden olmuştur. Bu sektör, ilerleyen dönemlerde gençleşme ürünlerinin ilaçlarla ve besin maddelerinin takviyesi ile genişlemeye devam etmiştir.<sup>42</sup>

Kişi hayatı boyunca elde ettiği bilgi birikimi, kültürü ve eğitimi sayesinde hayata karşı pozitif bir düşünce ile bakış kazanabilmesi mümkündür. Bu bakış sayesinde kendi iç dünyasını görebilmesi, ruhsal anlamda kendisini yeniden ve en mükemmele doğru sürekli bir tekâmüle yönlendirebilmesi mümkün olabilmektedir. Ancak bu durum seküler hayatın önünde sürüklediği genç bireyleri hep genç kalabilmek uğruna fiziksel görünümü ile uğraşmalarına sebep olmaktadır.

Yaratılışı itibari ile aşkın olana inanmaya meyilli hatta buna muhtaç olan insan, enerjisini, dinamizmini genç kalabilmek uğruna anti-aging adı altında yürütülen endüstri ve teknolojiye yönlendirerek sürekli muhtaç olduğu aşkın varlıktan giderek uzaklaşmaktadır. Çaresizliğini bilerek tüm eforunu kalıcı olmak uğruna harcayan insan, değerlerini ve geleneklerini yitirmekte, giderek hayvansal içgüdülerinin esiri haline gelmekte ve dünyevileşmektedir. Sezai Karakoç'a Atfedilen "Baharı Yaz Uğruna Tükettik /Aşkî Naz Uğruna / Ve Papatyaları Seviyor Sevmiyor Uğruna / Derken Ömrü Tükettik Bir Hiç Uğruna"<sup>43</sup> dizeleri içinde bulunduğumuz bu durumu yeterince güzel anlatmaktadır.

İslam geldiği günden itibaren dünya ve onun eğlencelerini gelip geçici bir meta olarak tanımlamış gerçek ve kalıcı olan hayatın ahiret

<sup>41</sup> Hatun Erkuran, "Yaşlanma Korkusu" *Sağlık ve Toplum* 1/20 (Ocak-Nisan 2020), 26-27.

<sup>42</sup> Erkuran, "Yaşlanma Korkusu", 26-27; Nilüfer Korkmaz Yaylagül vd., "Yaşlanmadan Yaşamak: Farklı Gelir Düzeyindeki Kadınların Anti-Aging Davranışları Üzerine Bir Araştırma", *Sosyoloji Dergisi* 36/2 (Aralık 2016), 393-410; Evren Alğın Yapar - Sakine Tuncay Tanrıverdi, "Yaşlanma Karşıtı Kozmetik Yaklaşımlar ve Ürün Bileşenleri", *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/2 (Ağustos 2016), 99.

<sup>43</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Aforizmalar* (İzmir: Günce Yayınları, ts.), 111.



hayatı olduğuna dikkat çekmiş, buna teşvik etmiştir.<sup>44</sup> Dünya hayatını ahiret hayatının bir tarlası olarak niteleyen İslam, bugün ölecekmiş gibi ahiret için, hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için çalışma<sup>45</sup> prensibini tavsiye etmiştir. Görüldüğü gibi bu durum, sekülerizmde olduğu gibi sadece dünya hayatının ön plana çıkarılması olmadığı gibi Hristiyanlarda olduğu gibi sadece ahireti önceleyen bir anlayışı da kabul etmemektedir.

### 3. Günümüz Gençlerinde Din ve Din Anlayışı

Din, insanları kendi ilke ve esasları doğrultusunda yönlendirme amacına sahip kurallar ve öğretilerdir. Bu nedenle dinin genç nesillere, ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiğinin ifade edilmesi büyük önem arz etmektedir. İlâhî vasfa sahip bütün semavi dinlerin itikadi bir boyutu olduğu gibi, insanın dış dünya ve içinde olanlarla ilişkilerini düzenleyen bir boyutunun olması gayet olağandır. Günümüzde İslam dünyasının gerek ekonomik, gerek siyasi, gerekse bilim ve teknik açısından içinde bulunduğu acıklı durum nedeni ile özellikle bugünün gençleri din ile dünya arasında ilişki kurmakta oldukça zorlanmaktadır. Bu durum da onları farklı arayışların içerisine yitmektedir.

Bu noktada üzerinde durulması gereken en önemli konu, çocuklarımıza ve gençlerimize verilmesi gereken din ve değerler eğitiminin, ilmi ve felsefi açıdan donanımlı, psikolojik ve sosyolojik süreçlerden haberdar olan bilim insanları tarafından verilmesini sağlamaktır. Aksi halde din ile dünya arasında bir bağlantı kuramayan yeni nesil kuşağın, din ve değerler adı altında verilen bu eğitimle, fikri ve zihni gelişimi olumsuz etkilenecek, faydadan uzak, daha çok kafa karışıklığına sebep olacaktır. Dindarlık söylemlerini diline dolayan ama seküler ahlakın etkisinden de kurtulamayan anlayışın ellerine teslim edilen gençlik, gün geçtikçe ahlaken ve dinen daha da yıpranmaktadır.

Bu durumu tetikleyen temel sorun ise birtakım değerlerin kaybolması, kaybolmasına ya da içinin boşaltılması, boşaltılan bu değerlerin içinin doldurulamaması ve yerine ikame edilecek yeni değerler silsilesinin getirilememesidir. Bu nedenle ne tarafa gideceğini bilemeyen, ne kendisini, ne dünyasını nede dini anlamlandırabilmiş, tamamen kendi

---

<sup>44</sup> Âl-i İmrân 3/ 14,185; en-Nisâ, 4/77.

<sup>45</sup> Zeynud'dîn Muhammed Abdu'r-Raûf b. Tâcu'l-Arifîn b.Ali Zeynu'l-Abidîn, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i-Sağîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyye, 1432/2011), 2/12.

kişisel çıkar ve menfaatlerinin esiri olmuş, ilke ve kural tanımayan, bununla da kalmayarak ideal Müslüman tipinin kendisi olduğuna inanan bir anlayış artan bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Böylesine bir anlayışın yetiştirdiği kuşaklar da kendilerine sunulan bu değerler çatışmasının olumsuz etkilerini yaşantılarında görmekte, buna bağlı olarak da zihnen ve fikren oradan oraya savrulmaktadır. Bu noktada köktenci ve aşırı uçların önüne geçilmesi ve gençleri seküler hayatın esiri olmaktan kurtaracak ortak değerler sisteminin oluşturulabilmesi için gençlerimizden hiçbirini ötekileştirmeden, onların kurguladığı dünyayı anlamak ve buna göre hareket planı oluşturmak bir çözüm yolu olacaktır. Bu minvalde farklı düşünce, anlayış ve inançlara karşı saygılı, bunun yanı sıra kendi inandığı dini anlayışı doğru ve anlamlı bir şekilde ifade edebilen bir yapının oluşumunu sağlamak gerekmektedir.

Aslında sorunumuz İslam'ın karşısına konumlandırılmak istenen teizm, deizm, ateizm gibi yaklaşımlar değildir. Bu tarz yaklaşımlar insanlık var olduğundan beri olagelmıştır. Çünkü İslam, farklı düşüncelerin bir arada yaşamasını öngören ve bunu hayat şekli haline getiren bir dindir. Bizim üzerinde durmamız gereken husus; genç bireylerin kendi dini ve ahlaki değerlerini doğru ve ikna eden bir dille ifade edebilmesini sağlamak, söylediklerini anlamlı ve tutarlı bir bütünlük içerisinde kurgulayabilmesini gerçekleştirmektir. Bunun gerçekleşebilmesinin en önemli şartı da söylediklerine öncelikle kendisinin ikna olmasını sağlayacak bilimsel ve akli donanımları vermektir. Çünkü bugünün gençliğinin deizme ve seküler bir hayata karşı bir özlemi bulunmamakla birlikte dinden soyutlanan hayatın cazibesinin etkisinde kalmaktadır. Temel sorunları kendilerine sunulan din ve dini anlayışın hayatı anlamlandırma noktasında yetersizliğidir.

#### **4. Kur'an ve Seküler Hayat**

Sekülerizmin tarihi ve çıkış nedenleri incelendiğinde İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'ın önerdiği hayat anlayışı ile hiçbir şekilde uyuşmadığı anlaşılır. Kur'an, sadece dünyevileşme eğilimine sahip Yahudilik, ya da sadece uhrevilik anlayışına sahip Hristiyanlık gibi seküler bir hayata yol açacak tabiata sahip bir kitapta değildir. Bu yüzden seküler hayat şekli Kur'an'ın dolayısı İslam'ın asla öngörmediği bir hayat modelidir.

Seküler hayatı Kur'an'ın literatürü ile anlamaya çalıştığımızda ona en yakın ifade *el-Hayâtü'd-Dünya* kavramıdır. Bu tabirde geçen "dünya" kelimesini etimolojik açıdan tahlil ettiğimizde salt arzuların, isteklerin tatmin edildiği bir mekândan daha ziyade bir manası olduğu görülecektir. Dünya kelimesi Arapça 'da yakınlaştırmak anlamı taşıyan دني kelimesinden türetilmiş bir kelime olup iki şeyin birleşmesi anlamı taşımaktadır.<sup>46</sup> İsm-i Tafdil kalıbı ile دني kelimesinin müennesi olan ve bir kavramı ifade eden "dünya", kaynaklarda insana yakın olması ve ahiretin ondan sonra gelmesinden dolayı bu şekilde adlandırıldığı ifade edilmiştir.<sup>47</sup> Kur'an'da ise bu kavram, insanın belli bir zaman ve mekân içerisinde gerçekleşen canlılığını, bir başka ifade ile hayat ile ölüm arasında arz üzerinde var edilmesini, yapıp ettiklerini kısaca insan hayatını ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Bunun yanı sıra ölüm ve ölüm sonrası hayat tarih boyunca kelam, psikoloji ve felsefe gibi disiplinlerin gündeminde olmuştur. Çünkü ölüm sonrası yaşam varoluşçu bir değere sahiptir. Kur'an ayetlerine bu minvalde bakıldığında ölümün önce, hayatın sonra zikredildiği görülecektir.<sup>49</sup> Ölümü ve hayatı yaratan Allah şeklinde bir anlam örüntüsüne sahip ayette ölümün önce zikredilmesinin sebebi, hayata anlam katan şeyin ölüm ve ölüm sonrası hayat olmasıdır. Ölüm ve sonrası hayata dair kalbinde kati bir iman oluşan birey ve toplumlar, hayatlarını disipline etme şansı elde ederlerken, diğer taraftan onlar için hayatın bir gayesi olması söz konusudur. Ayrıca ölüm ve sonrası hayat ile dünyevileşmenin önüne geçmek de mümkün olmaktadır. Bu durum ise

---

<sup>46</sup> Halîl b.Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-ayn*, thk. Muhammed Mahzûmî İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Dâru müesseseti'l-a'lemî li'l-matbuât, 1988), 8/75; Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Rağıbu'l-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 172; Muhammed Muradâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tacu'l- arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicazî (Kuveyt: et-Turâsu'l-arabî, 2001), 38/68-69.

<sup>47</sup> Ferâhîdî, *Kitabu'l-ayn*, 8/75; Rağıb, *el-Müfredat*, 172; Zebîdî, *Tacu'l- arûs*, 38/69.

<sup>48</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Yeni Ufuk Neşriyat, ts.), 78; Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya-Ahiret Bütünlüğü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (Nisan 2006), 162.

<sup>49</sup> el-Mülk,67/2

sadece kendisi ve çıkarları için yaşayan maddeci bir topluma engel olmak anlamına gelmektedir.

Sözlükte, “son” anlamına gelen ahiret, terim olarak “dünya hayatından sonra başlayıp ebediyete kadar devam edecek olan ölüm sonrası hayat” anlamına gelmektedir.<sup>50</sup> Kur’an’da yaklaşık olarak 110 yerde bahsi geçen ahiret inancı iman esaslarından biridir.<sup>51</sup> Öneme binaen Kur’an’da birçok ayette Allah’a iman ile birlikte vurgulanmıştır.<sup>52</sup> Bu kadar çok geçmesi ise önemini vurgulamak, sorumluluk duygusunu hatırlatmak, daha önce de söylediğimiz gibi birbiri peşine gelen iki hayatın arasındaki mesafenin kısalığına dikkat çekmek ve böylece insanın attığı her adımı bilinçli atmasına, öncesini ve sonrasını düşünerek hareket etmesine imkân sağlamak ve bir gaye uğruna yaşama bilinci sağlamaya matuf ifade tarzıdır.<sup>53</sup>

Kur’an, dünya ve ahiret hayatının birlikteliğini sağlayan bütüncül bir hayat anlayışına sahiptir. Bu anlayış çerçevesinde, Allah’a imanın birey ve toplum üzerinde sağladığı otoriter yapı ve ahlaki ilkelerin tesis ettiği manevi hal ile yapılan güzel amel ve davranışların birlikteliği her iki hayatın aynı anda inşasını mümkün kılmaktadır. Diğer taraftan dünya hayatının geçiciliği, ahiret hayatının sonsuzluğu inancı, insanları devamlı çalışmaya, güzel davranışlar yapmaya, gelişmeye ve yeryüzünü birlikte en güzel şekilde imara teşvik ederken, dini, ahlaki, ictimai sapmaların ve adaletsizliklerin de önüne bir set gibi durarak belirtilen olumlu davranışların bir ömür boyu kalıcılığını da temin etmektedir.<sup>54</sup>

Bu hayat anlayışı, insanın fitrat denilen doğasından uzaklaşmadan, birlikte yaşama bilinci ile varlıklar âleminin dengesini koruyarak insanların yeryüzünde varoluşunu gerçekleştirmesine imkân

---

<sup>50</sup> Mecdu’ d-dîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yâkub el-Fîruzâbâbî, *Kâmusu’l-Muhît*, (Beyrut: Mektebetü Tahkîku’t-Turâs, 2005), 342.

<sup>51</sup> Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988) 1/18.

<sup>52</sup> Çağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Ahiret Hayatı”, *İslam’da Ahiret İnancı Sempozyumu, Kelâm Araştırmaları Dergisi*, ed. Şaban Ali Düzgün vd. (Sivas: Haziran 2007), 62.

<sup>53</sup> Temel Yeşilyurt, “Ahiret İnancının Pratik Yansımaları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2012), 57.

<sup>54</sup> Yavuz, “Kur’an Perspektifinde Dünya- Ahiret Bütünlüğü”, 163-165.

sağlamaktadır. Kur'an, dünya hayatını ahiret hayatının tarlası olarak kabul ederek bu ayrılmaz birlikteliğe işaret etmektedir: "... Öyle insanlar var ki, (sadece), "Ey Rabbimiz! Bize bu dünya da ver" diye dua ederler – böyleleri, ahiretin nimetlerinden alamayacaklardır. Ama içlerinden öyleleri de var ki: "Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, ahirette de bizi ateşin azabından koru!" diye dua ederler. İşte bunlar, kazandıklarına karşılık (mutluluktan) nasip alacak olanlardır. Ve Allah, hesabı çok çabuk görendir."<sup>55</sup>

Dünya ve ahiret hayatına bütüncül yaklaşımın temel göstergesi iman ve salih amel ilişkisidir. Bu ikiliden herhangi birinin yokluğu, bu bütünlüğü parçalayarak yok etmektedir. Nitekim Allah *أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَخْبَطَ اللَّهُ* "... İşte onlar iman etmediler. Allah da onların amellerini boşa çıkardı..."<sup>56</sup> bu ayette İman ve amel ilişkisinde birinin yokluğu diğerrinin kıymetini kaybetmesine neden olacağına işaret ederek bu parçalanmanın sonucundan bahsetmektedir.<sup>57</sup> Bir başka ifade ile yapılan salih amellerde iman vasfının bulunmaması, bu eylemin Allah ile bağını kopartacağından, bahsi geçen dünya-Ahiret bütünlüğünü de parçalamaktadır. Kalam âlimlerinden, İman amelden bir cüz müdür şeklinde var olan tartışmalarda bu bütünlüğe vurgu yapmaktadır.<sup>58</sup>

Allah'a iman, Allah'ın mutlak birliği etrafında inanca ve onun sistematik yapısına şekil veren temel unsurdur. Kur'an, insanlık için imana dayalı, bozulduğunda ya da yok olduğunda bozulan, doğru şekilde varlığı ile de canlanan ve canlılığını devam ettiren bir hayat ve yaşam şekli belirlemektedir. İman sayesinde dini ve ictimai unsurların birbirleri ile ilişkisi kuvvetlendirilmekte ve bu ikilinin bir bütünlük arz etmesine imkân vermektedir.

---

<sup>55</sup> el-Bakara, 2/200-202

<sup>56</sup> el-Ahzab, 33/19

<sup>57</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1997), 25/163; Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Galib, *Câmiu'l-Beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 19/55.

<sup>58</sup> Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-makasid*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Alemu'l-kutub, 1989), 7/192-199; Mustafa Sinanoğlu, "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/213; Yavuz, "Kur'an Perspektifinde Dünya- Ahiret Bütünlüğü", 175-176.

Bu açıdan Kur'an, başta Allah'ın birliği olmak üzere, dinlerin birliğini, insanlığın birliğini, insanların hayatı boyunca karşılaşacağı sorunların ve bu sorunların çözüm birliğini temin etme kabiliyetine sahip bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>59</sup> Dinsel ve milliyetçi bütün yaklaşımları ortadan kaldırarak Allah'ı merkeze koyan Kur'an bu formuyla, diğer bütün dini ve felsefi düşüncelerden farklı, yeni ve adalet üzere kurgulanmış bir hayat modeli öngörmektedir. Hal böyle olunca Kur'an'ın öngördüğü hayat modeli de tartışmasız dünya –ahiret birlikteliği üzerine kurgulanmış olmaktadır.

İçinde bulunulan zamanın insanlara dayattığı ve onları bir şekilde etkisi altına alarak insanlıklarını kaybetmelerine zemin hazırlayan gelişmelerin temel nedeni de Kur'an'ın hayat modeli olarak sunduğu birlikten uzaklaşmaktır. Allah'ın nübüvvet ve risalet müessesesi ile tarihin belli bir dönemine müdahalesi, öncelikle tevhidi asli formuna, sonrasında ise bu formun tahrif edilmesine bağlı olarak varlıklar dünyasında sistematik hayatın düzenini tahrif eden anlayışı özüne döndürme amacına matuftur. Bu anlamda nübüvvet, Allah'ın kulları için irade ettiği hayat modelini muhataplara ve bu muhataplar aracılığı ile kıyamete kadar tüm insanlığa öğretmesi, rehberlik etmesidir. Bu durum ise, çağın getirilerine uygun olarak gelişen moderniteye ancak ilkeleri ve prensipleri olan bir dinin müdahale edebileceği anlamına gelmektedir. Hududullah da denilen bu ilke ve prensiplerle Allah, etnik ve dini kökenine bakmaksızın tüm insanların haklarını korumaktadır.

Dünya ve ahiret hayatının bütünlüğünü kavrayan, ölüm sonrası hayatın varlığına dair kat'i imana sahip olan her bireyde bir bilinç hali ortaya çıkmaktadır. Bu bilinç hali, insanların yapıp ettikleri her eylemi Allah ile ilişkilendirmesine kapı aralayacak, ölüm sonrası hayata olan iman ile de eylemlerde doğru-yanlış ayırımına dikkat ederek sürekli güzel olan davranışların yapılmasına zemin hazırlayacaktır. Kısacası, dünya-ahiret bütünlüğü seküler hayata karşı İslam'ın koruyucu tedbiri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an, hayatı bir bütün olarak görmektedir. Dünya boyutunda yaşanan istisnasız her şey ahiret hayatını hazırlayan adımlardır. Dolayısı

---

<sup>59</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, (Beyrut: Daru'l Kitabi'l-Arabi, 1407/1986), 4/818.

ile ahiret, dünya hayatının ayrılması mümkün olmayan bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Seküler hayat anlayışı ise bu bütüncül hayat anlayışını parçalayan bir işleve sahiptir. Daha doğrusu sekülerizm yaşam algısını dünya boyutu ile sınırlamakta ve ahiret gerçeğini yok kabul ederek Kur'an'ın sunduğu hayat modelini bozmaktadır. Böylece ahiret inancı da seküler anlayış tarafından yavaş yavaş yok edilmektedir. Bu da peşinden fert ve toplumları en iyi ihtimalle pasif Tanrı anlayışına, yani deizme sürüklemektedir.

Sonuç olarak seküler hayat anlayışının olumsuz etkilerini ortadan kaldırmanın tek çaresi, Kur'an'ın bütüncül hayat anlayışını fert toplumda yeniden canlandırmak olduğu söylenebilir.

### **Sonuç**

Sekülerizmin tarihine bakıldığında batı menşeli bir akım olduğu görülecektir. Hristiyan dünyasında kilisenin toplum üzerindeki baskın gücü nedeni ile sapkınlık adı altında topluma baskı, işkence ve eziyetler uyguladığına dair tarihi referanslara istinaden, seküler anlayışın batılılar tarafından kabul edilmesi anlaşılabilir bir durumdur. Ancak günümüze kadar herhangi bir tahrife uğramadan gelen, kardeşliği, barışı, yardımlaşmayı, affetmeyi öngören İslam dini için seküler yaklaşımı kabul etmek mümkün değildir.

Sekülerizm batıda dini esas ve prensipler ile aşkın olan ilâhî varlığı ortadan kaldırarak akli ve dünyevi hazları hayatın merkezine koymayı planlayan bir akımdır. Bu tavrı ile sekülerizm, İslam'a, müntesipleri ile İslam'ı ve İslam'la birlikte hayat bulan değerlere karşı ciddi bir tehdit niteliği taşımaktadır. İtikadi anlamda insanların bilgisel zafiyetlerini de kullanarak Tanrı'yı sadece yaratıcı olma vasfına hapsedip, hayatın tamamına kendi zevklerini ve çıkarlarını koymayı amaçlamaktadır.

Tanrı'yı göklere çıkaran ve Tanrı'nın yeryüzünde temsilcisi olan peygamberler tarafından tebliğ edilen dini esasları kabul etmeyen, akli, inanç, ahlak ve davranışlarda tek otorite kabul eden sekülerizm, insanları sınır tanımayan, kişisel çıkarları için her şeyi yapabilen hedonist bir kimliğe dönüştürmüştür. Bu durum insanların en zor zamanlarında sığındıkları manevi limanı yitirmelerine neden olmuştur. Manevi desteğini yitiren insanoğlu elinde olan onca imkâna, zenginliğe ve refaha rağmen, psikolojik ve ruhsal sıkıntılara maruz kalmıştır. Çünkü insana

hiçbir şekilde müdahale edemeyen Tanrı anlayışı, beraberinde sınırsız ve sorumsuz bir hayatın kapılarını insana sonuna kadar açmıştır ki, bu da sekülerizm ile varılmak istenen hedeftir.

Tüm ilke ve esaslardan arındırılmış, kutsal tanımayan insan, aklını ve kendini öncelemiş ve her istediğini kayıtsız ve şartsız elde etme arzusu ile vahşi bir canavara dönüştürülmüştür. İşte bu anlayış, dünyanın birçok yerinde özellikle İslam ülkelerinde akıl almaz zulümlere neden olmuştur. Hâlbuki insanların en zor zamanlarında sığınabileceği ilâhî olan aşkın bir varlık mutlaka olmalıdır. Bu inancın canlı tutulması da sahip olduğumuz değerlerin yeniden ve en doğru bir şekilde hayatımıza egemen kılınması ile mümkün olacaktır.

Bütün bunlara ilaveten sekülerizm ile ilgili çıkarımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Hemen hemen bütün sosyologların da belirttiği gibi sekülerleşme, devingenleri katolisizmin (Papa'nın otoritesini kabul etmiş olan Uniat kiliselerinin dahil olduğu grup) hâkim olduğu Avrupa kökenli bir süreçtir ve sosyal, dini ve ahlaki yaşamlarına uygundur.

- Ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal etkenler, sekülerizmin toplumsal arenada yer bulmasına imkân vermiştir.

- Dünyevi bir düşünce yapısına sahip bir anlayış olsa da sekülerizmin teolojik ve dini bir uzantısı vardır.

- Dini etkenler, Hristiyanlığın sahip olduğu devingenler ve bu devingenlerin süreç içerisindeki etkileşimi neticesinde zuhur etmiştir.

- Sekülerizm bazı toplumlarda karşılık bulup tatbik edilebilirken bazı toplumlarda bir şey ifade etmemiş karşılığı da olmamıştır. Bunun en temel sebebi, bu toplumlarda, Avrupa'da olduğu gibi iki ayrı otoriteye rastlanmamasıdır. Gücün paylaşılması, hırsları ve zafiyetleri beraberinde getirerek siyasal bir sorun haline gelmesinde etkili olmuştur.

Tüm bunlara rağmen Kur'an ve Peygamber ile bağları koparılan yeni Müslüman toplulukların sekülerleşmesi, tamamen kendi dini, ahlaki yapılarından uzak bir şekilde katolisizmin dönüşüm tecrübesini kullanarak ortaya çıkmış bir süreçtir. Kur'an'ın öngördüğü hayat modeli, dinî-din dışı veya dünya ve ölüm sonrası ahiret hayatı şeklinde bir ayırımı asla kabul etmemektedir. Çünkü İslam'a göre ibadetlerle, insana ait sosyal ve ahlakî davranışların, insanın dünya ve ahiretini inşa etmekte ki kabiliyeti eş değere sahiptir. Bu durum düalistik hayat anlayışına izin



142 | E. BAYAT / Sekülerizm Tehdidi Altında Müslüman Toplumun Yıpranan Değerleri ve Kur'an

vermediği gibi birbirinin mütemmimi olan dünya ve ahiret hayatının parçalanmasına da izin vermemektedir.

### **Kaynakça**

- Akdemir, Salih. *Kur'ân ve Laiklik*. İstanbul: Form Yayınları, 2000.
- Argyle, Michael - Hallahmi, Benjamin Beit. "Dindarlığın Etkileri". çev. Adem Şahin. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 453-477.
- Attas, S. Nakip. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. M. Erol Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Avcıoğlu, S. Seçil - Akın, Oya. "Kolektif Bellek ve Kentsel Mekân Algısı Bağlamında İstanbul Tuzla Köy İçi Koruma Bölgesi'nin Mekânsal Değişiminin İrdelenmesi". *İdeal Kent* 8/22 (Mayıs 2017), 423-450.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2011), 1-23.
- Aydın, S. Mehmet. *İçe Kritik Bakış*. İstanbul: İyi Adam Yayınları, 1999.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Bahadır, Abdülkerim. "Modernitenin Yıkıcı Etkileri Karşısında Savunmasız İnsan". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (Şubat 2002), 129-142.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Berger, L. Peter. *Din'in Sosyal Gerçekliği*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1993.
- Çağlar, Deniz. *Hafıza Yelpazesi: Toplumsal Hafıza Bağlamında Hindistan Kızılây Heyetleri*. İstanbul: E Yayınları, 2015.
- Demir, Rıdvan. "Modern Toplumda Ahlaki Değişim ve Ahlak Eğitimi". ed. Necmettin Çalışkan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Düzenli, Muhittin. "Hadise Yönelik Rasyonalist Yaklaşımlar: Ehl-i Kur'ân Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/33 (2012).

- Erkal, Mustafa E. "Küreselleşmenin Tesirleri ve Ülkemize Yönelen Tehdit Unsurları". *Journal of Economy Culture and Society* 27 (2003).
- Erkuran, Hatun. "Yaşlanma Korkusu". *Sağlık ve Toplum* 1/20 (Ocak-Nisan 2020).
- Fazlıoğlu, İhsan. *Aforizmalar*. İzmir: Günce Yayınları, ts.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitabu'l-ayn*. thk. Muhammed Mahzûmî İbrahim es-Sâmerrâî. Berut: Dâru müesseseti'l-a'lemî li'l-matbuât, 1988.
- Fîruzâbâbî, Mecdu'd-dîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yâkub. *Kâmusu'l-Muhît*. Beyrut: Mektebetü Tahkîku't-Turâs, 2005.
- Gündoğar, Hamdi. "Müslüman Kimliğine Yönelen İki Tehdit: Deizm ve Sekülerizm". *Journal of Analytic Divinity International Refereed Journal* 4/2 (Aralık 2020).
- Halbwachs, Maurice. *Kolektif Hafıza*. çev. Banu Barış. İstanbul: Heretik Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Heiddegger, Martin. *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. çev. Levent Özşar. Bursa: Asa Kitabevi Yayınları, 2001.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Yeni Ufuk Neşriyat, ts.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed er-Rağîb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Karadaş, Cağfer. "İslam Düşüncesinde Ahiret Hayatı". *İslam'da Ahiret İnancı Sempozyumu*. Kelâm Araştırmaları Dergisi. Ed. Şaban Ali Düzgün- Mehmet Bulğen- Mustafa Selim Yılmaz. Sivas: Haziran, 2007.
- Keskin, Y. Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelme". *Dinbilimleri Akademik Dergisi* 4/2 (2004).
- Korkmaz Yaylagül, Nilüfer vd. "Yaşlanmadan Yaşamak: Farklı gelir Düzeyindeki Kadınların Anti-Aging Davranışları Üzerine bir Araştırma". *Sosyoloji Dergisi* 36/2 (Aralık 2016), 393-410.
- Köse, Ali. "Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar". *Liberal Düşünce* 24 (Güz 2001).
- Malik, Kenan. "İrkin Aynası: Postmodernizm ve Farklılığın

- Kutsanması". çev. Ahmet Fethi. *Marksizm ve Postmodern Gündem*. drl. Ellen Meiksins Wood – John Bellamy Foster. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2001.
- Özay, Mehmet. *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İbn-i Haldun Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin el-mulakkab bi Fahreddîn. *Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1997.
- Robertson, Roland. *Küreselleşme Toplum Kuramı ve Küresel Kültür*. çev. Ü. Hüsrev Yolsal. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000.
- Sancaklı, Saffet. "Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları". *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu Bildirileri*. ed. Kasım Şulul- Atilla Yargıcı- Hüseyin Kurt- Ömer Sabuncu. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Aralık 2016.
- Sevinç, Bayram. "Ontolojik Mekân Siyaseti ve Mabet". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 67 (2013).
- Sinanoğlu, Mustafa. "İman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Kesîr b. Gâlib el-âmeli Ebu Câfer. *Câmiu'l-Beyân Fî Te'vîli'l-Kur'ân*. 26 cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Taftazânî, Mesûd b. Ömer b. Abdullah Sa'duddîn. *Şerhu'l-makasid*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Alemlü'l-kutub, 1989.
- Topaloğlu, Bekir. "Ahiret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ürkmez, Ahmet. "Teori ile Güncel Arasında Hadis/Sünnet İnkârı". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Bahar 2016).
- Yapar, E. Alğın - Tuncay Tanrıverdi, Sakine. "Yaşlanma Karşısı Kozmetik Yaklaşımlar ve Ürün Kozmetikleri Bileşenleri", *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/2 (Ağustos 2016).
- Yapıcı, Asım. "Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayat", *Peygamberimiz ve Gençlik*. ed. Elif Erdem - Hale Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. 2018.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'an Perspektifinde Dünya- Ahiret Bütünlüğü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (Nisan 2006).

- Yeşilyurt, Temel. "Ahiret İnancının Pratik Yansımaları". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2012).
- Wagner, Peter. *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma*. çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1996.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu*. çev. Milay Köktürk. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 2011.
- Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Hüseynî. *Tacu'l- arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Mustafa Hicazî. Kuveyt: et-Turâsu'l-Arabî, 2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *Keşşâf an ğavâmidi-tenzûl*. 4 cilt. Beyrut: Daru'l Kitabi'l-Arabi, 1407.
- Zeynu'l-Abidîn, Zeynud'dîn Muhammed Abdu'r-Raûf b. Tâcu'l-Arifin b. Ali, Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i-Sağîr 6 cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticâriyye. 1432/2011). 2/12.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 147-181

## **Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin “*Ahvâlu'r-Ricâl*” Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri**

**Nevzat AYDIN**

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı  
Assoc. Prof., Amasya University, Faculty of Theology,  
Department of Basic Islam Sciences  
Amasya, Turkey  
nevezat.aydin@amasya.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-6403-7852

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 4 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 147-181

**Atıf / Cite as:** Aydın, Nevzat. “Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin “*Ahvâlu'r-Ricâl*” Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri [The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations in Abu Ishaq al-Juzjani's Book “*Ahvalu'r-Rijal*”]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 147-181

<https://doi.org/10.18498/amailad.1098643>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

**The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Ahvalu'r-Rijal"**

**Abstract**

Based on its value and function in the hadith detection and criticism system, narrator investigations started in a period that can be considered early, and a huge entire corpus has been formed in this field in the historical process. The determination of the contents and indications of the words, which concentrated in the 3rd century Hijri and constituted the basis for the criticism of the rijal, is closely related to the conditions and scientific developments of the period in which they emerged. Therefore, bringing together the words of criticism with their historical origins and determining their natural and special contexts will allow them to be used correctly in the hadith.

Abû Ishaq al-Juzjânî (d. 259), who lived in Damascus, was one of the critics of the period, who lived in the 3rd century Hijri, when the science of Jarh-ta'dil began to gain a systematic structure and who wrote works in this field. One of the jarh and ta'dil scholars, Juzjânî's work "Ahvâlu'r-rijâl", which is an example of the "duafâ" literature, draws attention with its extreme criticisms especially towards the people of bid'ah. In addition, it is worth investigating as he is the first critic to define the rule that is generally accepted in hadith methodology and that if a mu'tadi' narrator is dai, his narration will not be respected.

Juzjânî mentioned in the first part of the book the sects of bid'at including first Khawârij in his work which usually includes weak, matruq, and the people of bid'at, he and he dismissed them because of their sectarian thoughts. On the other hand, he classified the narrators according to their towns, and criticized mostly the people of Qufa who had a Shiite inclination, and then the narrators from Basra who belonged to the Qadariyya sect. He referred to the opinions of the jarh-ta'dil imams of his time, and he conveyed the evaluations of previous scholars sometimes with isnad and sometimes without proof, since he was well known by the scholars. In many places, he also mentioned the name, tag, nisba, nickname and town information about the rijal, and sometimes while conveying the information about the rijal's criticism, he also pointed out the hadith tolerance method of the narrator. Within the framework of the criticism method, Juzjânî sometimes explained the reason for the jarh, and sometimes included the "mukayyad", that is, conditional criticism, which he made due to a certain attribute or narration of the narrator. While explaining his judgment on the narrator, he also quoted the evaluations of other criticizing scholars who supported his view. Sometimes he preferred to make comparisons between the criticisms of the narrators.

In the study, because of the absence of the attributes of sidq and 'adl in general, being known for his bid'at, and known for the commonness of mistakes and weakness of his narrations, the narrations of the narrators whose narrations would not be accepted are included. Various jarh words have been widely used as single (mufrad) or compound (murakkab) about these narrators. However, he tried to create a unique terminology with some usages while criticizing the narrators who were especially from the people of bid'ah.

Although "Ahvalu'r-rijal" usually includes weak, matruq and lying ravis, it has also sometimes mentioned siqa ones in order to explain its bid'at alone. He ruled that some ravis are reliable and saduk, except for the opinion of bid'at, with words such as "siqa, sabt, saduq, mutamashak", he made a distinction between the idea of the sect of ravi and the hadith narration. However, due to the fact that many of the requests he mentioned in his work are from the people of bid'at and he over-evaluates them, he has been considered one of the thankful individuals in the knowledge of jarh-ta'dil by the method of criticism. However, considering the opinion of Juzjânî that the narrations will not be accepted if the people of bid'at are a daî, it becomes more meaningful that he is excessive in his criticisms due to prudence.

Since the 3rd century Hijri, many jarh- ta'dil scholars have sought his views, narrated from him and quoted him in their works, showing that his criticisms are respected and that his work is an important resource for the "duafâ" literature. However, in the early period by some scholars, known for his negative attitudes towards Ali and Ahl al-Bayt, Juzjânî was later accused of belonging to sects such as Nâsibî and Harûrî. This situation has led to evaluations that he is prejudiced against the narrators of Qufa and that his jarh statements about them cannot be accepted. The fact that Juzjânî is cited as an example of the difference in theological and sectarian thought between jârih and majruh by some scholars draws attention to him and his work in researches in the field of Rijâl. In our country and in the Islamic world, it is seen that some studies have been carried out about Juzjânî in recent years.

This research aims to determine Juzjani's rijal criticism method in particular "Ahvalu'r-rijal". Taking into account the rijal criticisms in the work, it was tried to reach a conclusion about the method of criticism, bringing together the jerh-ta'dil words with their historical origins, determining and indicating their natural and special contexts.

**Keywords:** el-Hadith, al-Juzjani, Ahvalu'r-Rijal, Al-jarh wa l-ta'dil, Ahl al-bid'ah

### **Ebû İshâk el-Cûzcânî'nin "Ahvâlu'r-Ricâl" Adlı Eserindeki Tenkit Metodu, Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri**

#### **Öz**

Hadis tespit ve tenkit sistemindeki değeri ve işlevine binaen râvi soruşturmaları, erken sayılabilecek bir dönemde başlamış ve bu alanda tarihi süreç içerisinde devâsa bir külliyat oluşmuştur. Hicri 3. asırda yoğunlaşan ve ricâl tenkidine esas teşkil eden lafızların muhtevalarının ve delâletlerinin tespiti, ortaya çıktıkları dönemin şartları ve ilmî gelişmeleriyle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla tenkit lafızlarının tarihsel kökenleriyle buluşturulması, doğal ve özel bağlamlarının tespiti, onların hadiste doğru kullanımına imkân hazırlayacaktır.

Cerh-tadil ilminin sistematik bir yapı kazanmaya başladığı Hicri 3. asırda yaşamış, bu alanda eser vermiş dönemin münekkit muhaddislerin biri de Ebû İshâk el-Cûzcânî' (öl. 259/873) dir. Cerh ve ta'dil âlimlerinden Cûzcânî'nin, "duafâ" literatürünün bir örneği olan "Ahvâlu'r-ricâl" adlı eseri, özellikle bid'at ehline yönelik aşırı tenkitleriyle dikkat çekmektedir. Ayrıca, hadis usûlünde genel kabul gören, mübtedi' râvînin dâî olması durumunda rivayetine itibar edilmeyeceği kuralını ilk tahdîs eden münekkit olması itibarıyla da araştırılmaya değer niteliktedir.

Genellikle zayıf, metrûk ve bid'at ehlinde râvilerin yer aldığı eserinde Cûzcânî, Hâricîler başta olmak üzere ehl-i bid'at fırkaları kitabın ilk kısmında zikretmiş ve onları mezhebî düşüncelerinden dolayı cerhetmiştir. Diğer taraftan râvileri beldelerine göre de tasnif etmiş, en çok da Şîî eğilimli olan Kûfelileri, sonra da Kaderiyye mezhebine mensup Basralı râvileri tenkit etmiştir. O, döneminin cerh-ta'dil imamlarının görüşlerine başvurduğu gibi, geçmiş âlimlerin değerlendirmelerini de bazen isnadlı bazen de ilim ehli nezdinde maruf olduğu için senedsiz olarak nakletmiştir. Birçok yerde ricâl ile ilgili isim, künye, nisbe, lakab ve belde bilgilerini de zikretmiş, bazen ricâl tenkidine dair bilgiyi aktarırken, râvînin hadis tahammül yöntemine de işaret etmiştir. Tenkit metodu çerçevesinde Cûzcânî, cerh sebebinin bazen açıklamış, bazen râvînin belirli bir sıfatı veya rivayetleri nedeniyle yaptığı "mukayyed" yani şartlı tenkitlere yer vermiştir. Râvi hakkındaki hükmünü açıklarken, görüşünü destekler nitelikteki diğer münekkit âlimlerin değerlendirmelerini de nakletmiştir. Bazen râvilerin tenkit durumları arasında kıyaslama yapmayı tercih etmiştir.

Eserde çoğunlukta sıdk ve adâlet sıfatlarının bulunmaması, bid'atıyla tanınması, rivayetinde hatasının çokluğu ve zayıflığıyla bilinmesi nedeniyle rivayetlerinin kabul edilmeyeceği mecrûh râvîlere yer verilmiştir. Bu râvîler hakkında müfred ya da mürekkeb olarak çeşitli cerh lafızları yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Ancak özellikle bid'at ehlinde olan râvileri tenkit ederken bazı kullanımları ile kendine özgü bir terminoloji oluşturmaya çalışmıştır.



"Ahvâlu'r-ricâl"de genellikle zayıf, metrûk ve yalancı râvilere yer vermekle birlikte bazen, yalnız bid'atını açıklamak gayesiyle sika olanları da zikretmiştir. "Sika, sebt, sadûk, mütemâsek" gibi ta'dile delalet eden lafızlarla bid'at görüşü dışında bazı râvilerin güvenilir ve sadûk olduğuna hükmetmiş, böylelikle râvinin mezhebî düşüncesi ile hadis rivayeti arasında bir ayırım yapmıştır. Bununla birlikte, eserinde zikrettiği birçok ricâlin bid'at ehlinin olması ve onları aşırı cerh etmesi nedeniyle, tenkit metodu itibarıyla cerh-ta'dil ilminde müteşeddît münekkitlerden addedilmiştir. Ancak, Cûzcânî'nin, bid'at ehlinin dâî olması durumunda rivayetinin kabul edilmeyeceği görüşü dikkate alındığında ihtiyat gereği tenkitlerinde aşırı olması daha anlamlı hale gelmektedir.

Hicri 3. asırdan itibaren birçok cerh-ta'dil âliminin onun görüşlerine başvurması, ondan rivayette bulunması ve eserlerinde iktibaslar yapması, tenkitlerine itibar edildiğini, eserinin "duafâ" literatürü açısından önemli bir kaynak değeri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte erken dönemde bazı âlimler tarafından Hz. Ali ve Ehl-i Beyte karşı olumsuz tutumlarıyla bilinen Cûzcânî, daha sonraları Nâsibî ve Harûrî gibi mezheplere mensup olmakla itham edilmiştir. Bu durum onun Kûfeli râvilere önyargılı olduğu ve onlar hakkındaki cerhlerinin kabul edilemeyeceği şeklinde değerlendirmelere neden olmuştur. Bazı âlimler tarafından cârih ile mecrûh arasındaki itikâdî ve mezhebî düşünce farklılığına Cûzcânî'nin örnek gösterilmesi, ricâl ilmi alanındaki araştırmalarda dikkatleri onun ve eserinin üzerine çekmiş ve son yıllarda hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır.

Bu araştırma, "Ahvâlu'r-ricâl" özelinde Cûzcânî'nin ricâl tenkit metodunu belirlemeyi amaçlamaktadır. Eserdeki ricâl tenkitleri dikkate alınarak tenkit metodu, cerh-ta'dil lafızlarının tarihsel kökenleriyle buluşturulması, doğal ve özel bağlamlarının tespiti ve delâleti hakkında bir sonuca ulaşmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, el-Cûzcânî, Ahvâlu'r-ricâl, Cerh ve Ta'dil, Ehl-i Bid'at.

## Giriş

Hicri 3. asırda ricâl tenkit faaliyetlerinin sistematik bir yapı kazanmasıyla birlikte sistemin yapı taşları olan esaslar, kavramlar ve usûller netleşmeye başlamıştır. Bu asırda hadislerin sıhhat açısından sınıflandırılıp kitaplaştırılmasına bağlı olarak, rivayete ehil olup

olmaması bakımından râvilerle ilgili istilâhlar çoğalmış ve ricâl alanında zengin bir literatür oluşmuştur. Hadis ilminin altın çağı olarak kabul edilen Hicri 3. asırda, Dimaşk bölgesinde ricâl tenkidi alanında ilk eser veren cerh-ta'dil imamlarından biri de Ebû İshâk İbrahim b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî'dir.<sup>1</sup> Horasan bölgesindeki Cûzcân'da doğmuş,<sup>2</sup> Dimaşk'a yerleşip Mekke, Basra ve Mısır gibi dönemin ilim merkezlerine rihleler gerçekleştirdikten sonra tekrar Dimaşk'a dönmüş, h. 259 yılında vefat edene kadar orada yaşamıştır.<sup>3</sup> Yahya b. Maîn (öl. 233/848), Ali b. Medinî (öl. 234/849), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi döneminin hadis otoritelerinden ders almış,<sup>4</sup> Ebû Dâvud, Tirmizî ve Nesâî gibi Kütüb-i Sitte imamları da kendisinden rivayette bulunmuştur.<sup>5</sup>

Nesâî, İbn Hibbân, İbn Adî, Dârekutnî, Süyûtî ve İbnü'l-Cevzî gibi birçok âlim tarafından "sika", "hâfız", "imâm" "celîl" gibi lafızlarla ta'dil edilmiş<sup>6</sup>, Zehebî tarafından müteşeddît münekkitler arasında zikredilmiş<sup>7</sup> olan Cûzcânî hakkında ricâl kaynaklarında herhangi bir cerhe rastlanılmamıştır. Ancak, erken dönemde bazı sözleri nedeniyle Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e yönelik olumsuz tutumuyla anılan Cûzcânî,<sup>8</sup> daha sonrasında Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e düşmanlığıyla bilinen Nâsıbî, Harûrî ve Hureyzî gibi mezheplere mensubiyet ile itham edilmiştir.<sup>9</sup> Bundan hareketle onun, müteşeyyi' olmalarıyla meşhur Kûfeli râvilere önyargılı

<sup>1</sup> Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Mizanul-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâbî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/75.

<sup>2</sup> Ebû Abdullah b. Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/257.

<sup>3</sup> Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 2/248.

<sup>4</sup> Zehebî, Cûzcânî'nin ders aldığı seksen iki hocasını zikretmiştir. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956), 1/549.

<sup>5</sup> Şihâbuddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askâlânî, *Tehzîbu't-tehzîb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984), 1/158.

<sup>6</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Seyyid Şerifüddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975), 8/81; Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 2/ 244; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/160.

<sup>7</sup> Zehebî, *Zikru men yu'temedu kaoluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1990), 184.

<sup>8</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 8/81-82; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 2/248.

<sup>9</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/158-160; Moğultay b. Kılıç, *İknâliu Tehzîbi'l-kemâl*, (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2001), 1/326.

N. AYDIN / The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Ahvalu'r-Rijal" | 153 olduğu ve onlar hakkındaki cerhlerinin kabul edilemeyeceği yönünde yorumlar yapılmıştır.<sup>10</sup>

Hadis usûlünde genel kabul gören, mübtedi' râvinin dâî olması durumunda rivayetine itibar edilmeyeceği kuralını ilk ihdâs eden münekkit olarak bilinen<sup>11</sup> Cûzcânî, "Ahvâlü'r-ricâl" adlı eserinde özellikle bid'at fırkalara mensup râvileri ağır cerh lafızları ile tenkit etmiştir. Bid'at ehli râvilere yönelik tenkitleriyle ve kendisine özgü terminolojisiyle dikkat çeken Cûzcânî hakkında ülkemizde sadece birkaç çalışma yapılmıştır.<sup>12</sup> Eserdeki râviler ve bid'at fırkalar ekseninde yapılan "Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri" adlı tez çalışmasından farklı olarak, bu araştırmamızda özellikle "Ahvâlü'r-ricâl"de kullanılan cerh-ta'dil lafızlarının delâletlerini tespit ederek Cûzcânî'nin tenkit metoduna dair bazı değerlendirmeler yapacağız.

### 1. "Ahvâlü'r-ricâl" in Muhtevası ve Tertibi

Cerh-ta'dil alanındaki "Ahvâlü'r-ricâl" adlı eser muhtelif kaynaklarda "el-Cerh ve't-ta'dil" ve "Kitâbü'd-Duafâ" adlarıyla da geçmektedir.<sup>13</sup> Kaynaklarda Cûzcânî'ye atfedilen "Duafâ", "Cerh ve Ta'dil" "Ahvâlü'r-ricâl", "eş-Şeceratu fî ahvâlî'r-ricâl" ve "Marifetu'r-ricâl" adlı eserlerin, bu alanda telif ettiği tek bir eser için kullanılan farklı

<sup>10</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/81; Moğultay b. Kılıç, *İkmâl*, 1/326.

<sup>11</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, thk. Ahmed Ömer Haşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 121; Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân, *Ulûmu'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1986), 54.

İsmail Lütfü Çakan tarafından yazılan DİA'nın "Cûzcânî" maddesinden sonra Necmettin Erbakan Üniversitesinde Muhittin Uysal danışmanlığında 2012 yılında Mohammad Yusuf tarafından "Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri" adlı bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Yusuf Oktan'ın "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinden Ebû İshâk Cûzcânî'nin Nâsıbilikle İtham Edilmesinin Tenkidi" adlı makale çalışması ise 2021 yılında Trabzon İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayımlanmıştır.

<sup>13</sup> Cûzcânî'nin "Cerh ve Ta'dil" adlı bir eser telif ettiği hakkında bkz. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabîyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1993), 1, 128-129. Zehabî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 549; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 321.

isimlendirmeler olması kuvvetle muhtemeldir.<sup>14</sup> Eserin, biri Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, diğeri Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî tarafından yapılan iki tane tahkikli neşri mevcuttur.<sup>15</sup> Sâmerrâî tahkikli baskısında 388, diğesinde ise 393 râvi hakkında bilgi bulunmaktadır. Eser hicri 3. asrın ricâl konusundaki tartışmaları ve mezhep çatışmalarını az da olsa günümüze yansıtmıştırdan dolayı önem taşımaktadır. Müteahhirûn âlimler, birçok râvi hakkında kendisinden istifade etmiş ve eserlerinde Cûzcânî'den nakillerde bulunmuşlardır.<sup>16</sup>

Yaşadığı dönemde bid'at fırkaların görüşlerinin ve mübtedîlerin rivayetlerinin toplumda yayılmasına karşı bir tepki olarak telif ettiği eserinde Cûzcânî, esasen mübtedîlerin uydurma ve vehimlerine karşı Allah Rasûlü'nün sünnetini korumayı ve zayıf râvileri insanlara bildirmeyi hedeflemiştir.<sup>17</sup> Bid'at ehlinin rivayetleri karşısındaki tavrı ile onların durumunu açıklama zorunluluğu ve sorumluluğu, onu bu vasıftaki ricâl'in görüşlerini bir eserde toplamaya sevk etmiştir.<sup>18</sup>

Eserde râvilerin sınıflandırılmasında belirli bir sistematik görülmemekle birlikte "fırkalar" ve "beldeler" olmak üzere iki ayrım dikkat çekmektedir. Genellikle zayıf, metrûk ve bid'at ehlinin râvilerin yer aldığı eserinde Cûzcânî, Havâric, Sebeiyye, Muhtâriyye, Mürcie ve Kaderiyye gibi ehl-i bid'at fırkaları kitabın ilk kısmında zikretmiş ve onları mezhebî düşüncelerinden dolayı cerhetmiştir.<sup>19</sup>

Cûzcânî, kitabında zikrettiği ricâl'in mezhebî görüşlerini ve derecelerini açıkladıktan sonra İslam'da zuhûr eden ilk bid'at fırkası olan Hâricîlerin bazı iddialarını ve önemli şahıslarını zikreder. Ayrıca hadiste isnadın başlaması, râvi soruşturmasının önemi, bid'at ve hevâ ehlinin ve onların rivayetlerinden uzak durulması, adalet ve zabt açısından

---

<sup>14</sup> Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, *İmam Cûzcânî ve menhecuhû fi'l-cerh ve't-ta'dil*, (Riyad: Dâru't-Tahâvî, 1990), 37.

<sup>15</sup> Abdülalîm Abdülkerîm Bestevî tahkiki, Pakistan Hadis Akademisi baskısı olup, Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî tahkikli neşri ise 1985 yılında Beyrut'ta Müessesetü'r-Risâle tarafından basılmıştır. Çalışmamızda eserin es-Sâmerrâî tahkikli neşrini esas aldık.

<sup>16</sup> Mohammad İsmail, Mohammad Yusuf, *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlu'r-Ricâl Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 31.

<sup>17</sup> İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, nşr. Subhî el-Bedrî Samerrâî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 31.

<sup>18</sup> Bestevî, *İmam Cûzcânî ve menhecuhû*, 139.

<sup>19</sup> Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 33-34.

N. AYDIN / The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations  
in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Ahovalu'r-Rijal" | 155  
râvinin durumu, râvide cerhi açıklamanın gerekliliği gibi konuları İbn Sirîn (öl. 110/729), Hasan Basrî (öl. 110/728), Yahya b. Saîd el-Kattan (öl. 198/813) gibi âlimlerden nakillerde bulunarak açıklar.<sup>20</sup>

Diğer taraftan râvileri beldelerine göre de tasnif etmiş, ilk olarak Şîf eğilimli olan Kûfelileri, sonra da Kaderiyye mezhebine mensup Basralı râvileri daha çok tenkit etmiştir. "Medineli ve diğerleri" başlığı altında birçok ricâle de yer vermiştir. Her ne kadar bu eser, ilim ehli arasında "duafâ" türünün bir örneği olarak kabul görse de eserde mezhebî görüşü nedeniyle bid'atla itham edildiği halde Cûzcânî'nin sika ve sadûk olduğuna hükmettiği râviler de mevcuttur.

Müellif, eserinde zikrettiği ricâlin bazıları hakkında kısa ve özlü kelimelerle açıklama yaparken, bazılarıyla ilgili cerhini gerektirecek münker rivayetlerine, hadiste güvenilirmez olduğuna delâlet eden haberlere, geçmiş âlimlerin görüşlerine varıncaya kadar ayrıntılı ve kapsamlı bilgilere de yer verir. Cerh- ta'dil ya da Tabakât literatüründe genellikle tercih edilen usul, hanım râvilerin eserin en sonunda zikredilmesi iken, Cûzcanî bu eserde farklı bir yöntem belirlemiş ve onlara erkek ricâlin arasında yer vermiştir.<sup>21</sup>

## 2. Cûzcânî'nin Ricâl Hakkındaki Bilgi Kaynakları

Cûzcânî, döneminin cerh-ta'dil imamlarının görüşlerine başvurduğu gibi, geçmiş âlimlerin değerlendirmelerini de bazen isnadlı bazen de ilim ehli nezdinde ma'rûf olduğu için senedsiz olarak nakleder. Kendisinden önce görüş beyan eden birçok münekkit ulemâdan istifade etmekle birlikte, en çok Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) ve Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi âlimlerden nakilde bulunmuştur.<sup>22</sup> Görüşlerinden en çok istifade ettiği hocaları ise dönemin cerh-ta'dil otoriteleri olan Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medinî ve Yahya b. Maîn'dir. Özellikle Ahmed b. Hanbel diğerlerine nisbetle Cûzcânî'nin, ilim meclisine çok fazla devam ettiği ve etkisinde kaldığı bir hocasıdır. Ahvâlü'r-ricâl'de on altı yerde Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini

<sup>20</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 35-36.

<sup>21</sup> Örneğin, hadislerinin münker olduğunu belirterek cerh ettiği Ümmü Abdillâh bint. Halid b. Ma'dan'ı, Vadîn b. Ata ile Ebu'l-Mehdî Saîd b. Sinan arasında zikretmiştir. Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 168.

<sup>22</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 28, 35, 62, 148, 156, 162, 166, 167, 171, 196.

nakleder.<sup>23</sup> Bazen doğrudan hocasından işittiğini açıklayarak ya da sorularına verdiği cevapları aktararak, bazen de hocasından işitenlerden nakilde bulunarak açıklamalar yapar.<sup>24</sup> Cûzcânî, hocalarının ya da önceki âlimlerin görüşlerini nakletmekle kalmamış, bazen onlara itiraz ederek râvi hakkında şahsî değerlendirmesini zikretmiştir.<sup>25</sup> Kendisinden önceki dönemin münekkitlerinin ricâl tenkitlerini tartışmaya açması ya da kabul etmemesi, bu ilimdeki derecesinin yanısıra râvi değerlendirmelerindeki izafiliği ve cerh-ta'dil faaliyetlerindeki dinamizmi göstermesi açısından da önemlidir.

### 3. Eserin Cerh-Ta'dil Literatürü Açısından Kaynak Değeri

Cerh-ta'dil alanındaki otoritesi dolayısıyla hicri 3. asırdan itibaren Ebû Zur'a er-Râzî (öl. 264/878), Ebû Bişr ed-Dûlâbî (öl. 310/923), Ukaylî (öl. 322/934), İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), İbn Adî (öl. 365/976), Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ve İbn Asâkir (öl. 571/1176) gibi âlimlerin onun görüşlerine başvurduğu, ondan rivayette bulunduğu ve eserlerinde iktibaslar yaptığı görülmektedir.

Ebû Zur'a er-Râzî, günümüze ulaşan tek eseri olan "Kitâbü'd-Duafâ ve'l-kezzâbîn ve'l-metrûkîn min ashâbi'l-hadîs"te Cûzcânî'nin bazı görüşlerini aktarır.<sup>26</sup> Ebû Bişr ed-Dûlâbî, "el-Künâ ve'l-Esmâ" adlı eserinde yüzden fazla yerde Cûzcânî'den, "haddesenâ" ve "haddesenî" gibi semâya delâlet eden sîgalarla nakilde bulunur.<sup>27</sup>

Ukaylî, Cûzcânî'nin ricâl hakkındaki görüşlerine ve tenkitlerine itibar etmiş ve "ed-Duafâ"da ondan birçok nakilde bulunmuştur.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Örnekler için bk. Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 51, 55, 69, 114, 170, 196, 205.

<sup>24</sup> Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 49, 121, 126, 202.

<sup>25</sup> Örneğin, İmam Mâlik'in makbûl addettiği Abdülkerim b. Ebi'l-Muhârik'in sika olmadığına hükmetmiştir. Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 97. Diğer örnekler için bk. *Ahvâlu'r-Ricâl*, 156, 167.

<sup>26</sup> Ebû Zur'a Ubeydullâh b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî, *Kitabu'd-Duafâ ve'l-kezzâbîn ve'l-metrûkîn min ashâbi'l-hadîs*, thk.Said el-Haşimi (Medine: Câmiatu'l-İslamiyye, 1982), 2/413, 590, 716, 727.

<sup>27</sup> Şâmîle programında yaptığımız taramada 121 sonuca ulaşılmıştır. Örnek nakiller için bkz. Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammad ed-Dûlâbî, *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Ebû Kuteybe Nazır Muhammed el-Faryabî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 1/371, 374, 417, 433; 2/ 583, 587, 724, 815; 3/ 942, 943, 1186, 1187.

<sup>28</sup> Şâmîle programında yaptığımız taramada, Ukaylî'nin 19 yerde Cûzcânî'den nakilde bulunduğu görülmüştür. Örnek nakiller için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa el- Ukaylî, *ed-Duafâü'l-kebîr*, thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-

Ukaylî'nin iktibas ettiği görüşler, genellikle Cûzcânî'nin, hocalarından ve başkalarından naklettikleridir.<sup>29</sup> Cûzcânî, hadis ilminde ricâl tenkidinin en önemli otoritesi olan İbn Ebî Hatim'in (öl. 327) "Cerh ve't-Ta'dil" adlı kitabının en önemli kaynaklarından da biridir. Şâmile programından "İbrahim b. Ya'kûb" ismiyle yaptığımız taramada otuz dokuz yerde geçtiği görülmüştür.<sup>30</sup> Nitekim Cûzcânî'nin Dimaşk'a döndükten sonra bazı hadislerini ve ricâl hakkındaki görüşlerini İbn Ebî Hâtim'e yazarak gönderdiği nakledilmiştir.<sup>31</sup> İbn Ebî Hâtim, ondan nakilde bulunduğu her yerde "mükâtebe" yoluyla rivayet ettiğini açıkça belirtir.<sup>32</sup> Bu bilgilerden hareketle Cûzcânî'nin, cerh-ta'dil ilminde bir anlamda zirve noktası olarak kabul edilen İbn Ebî Hâtim'in en önemli yazılı kaynaklarından biri olduğu söylenebilir.

Hicri 4. asrın önemli cerh-ta'dil otoritelerinden İbn Adî, döneminde "duaî" literatürünün en geniş muhtevalı örneği olan "el-Kâmil" adlı eserinde Cûzcânî'den birçok nakilde bulunmuştur.<sup>33</sup> Onun görüşlerini genellikle talebesi Ebû Bişr ed-Dûlâbî tarihiyle nakletmiştir.

Cûzcânî'nin eserini Dimaşk'ta Abdülazîz b. Ali b. Ahmed el-Kettânî, Ebû Nasr b. Ma'kûl, Ebû Abdullah el-Humeydî el-Endülüsî'den semâ' yoluyla alan Hatîb el-Bağdadî de "Târihu Bağdat"ta yaklaşık seksen beş yerde ondan iktibasta bulunur.<sup>34</sup> Daha sonraki dönemlerde

---

Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 1/ 88; 94, 102, 171, 210, 292; 2/135, 225, 283; 3/4, 158, 485; 4/121, 144, 161, 168, 255, 392, 437.

<sup>29</sup> Ukaylî, *ed-Duaî*, 1/ 88, 94; 4/255.

<sup>30</sup> Cûzcânî'den yaptığı nakiller için bk. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dil*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952), 1/ 73, 153, 296; 2/ 148, 227, 468, 3/155, 255, 402, 531, 589; 4/ 1, 135, 301; 5/123, 186, 254; 6/ 79, 145, 164, 294, 367; 7/ 12, 81, 131, 276, 280; 8/ 6, 118, 136, 140, 151, 225, 420, 449; 9/ 60, 62, 201, 249.

<sup>31</sup> İbn Ebî Hatim, *Cerh ve't-ta'dil*, 3/148.

<sup>32</sup> Örnekler için bkz. İbn Ebî Hatim, *Cerh ve't-ta'dil*, 2/227; 3/154, 623; 4/258; 5/61, 123.

<sup>33</sup> Şâmile programında yaptığımız taramada, İbn Adî'nin "el-Kâmil" de 24 yerde Cûzcânî'den nakilde bulunduğu tespit edilmiştir. Örnek nakiller için bk. Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî el-Cürcanî, *el-Kâmil fi duaî'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/ 310, 326, 345; 2/103, 320, 420; 3/ 218, 245, 278, 397; 4/59, 154, 160, 341, 342; 5/15, 27; 6/269, 333, 337, 425, 451; 7/9, 102.

<sup>34</sup> Örnek nakiller için bk. Hatîb el-Bağdadî, *Târihu Bağdadî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/ 262; 4/323; 6/ 89, 130; 9/ 20, 72, 142, 186; 11/50, 201.

İbn Asâkir (öl. 571/1176), Mizzî (öl. 742/1341), Zehebî (öl. 748/1348), İbn Kesir (öl. 774/1373), İbn Receb (öl. 795/1393), İbn Hacer (öl. 852/1449), Sehavî (öl. 902/1497), İbnu'l-İmâd (öl. 1089/1679) ve birçok âlim eserlerinde ondan nakilde bulunmuştur.

#### 4. Cerh-Ta'dil Lafızları ve Delâletleri

Hadis tarihinde uydurma faaliyetlerine bağlı olarak yalancı ve zayıf râvilerin artması, râvilere güvenin zayıflamasıyla birlikte ricâl tenkidi ve buna bağlı olarak çeşitli cerh-ta'dil lafızları ortaya çıkmıştır. Râvi ve sened üzerinden hadisin sıhhati hakkında verilecek hükmün isabetli olması, cerh-ta'dil lafızlarının delâletlerinin doğru tespitini zorunlu kılmaktadır.<sup>35</sup> Hicri 2. ve 3. asırda Abdurrahman b. Mehdî, Cûzcânî ve Müslim gibi âlimler, metrûk râvilerin vasıflarını açıklamak ve râvileri hadis rivayetine ehliyetleri açısından taksim etmekle birlikte, cerh-ta'dil lafızlarının delâletleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Ayrıca usûldeki "istilahta bağlayıcılık yoktur"<sup>36</sup> genel ilkesinden hareketle cerh-ta'dil lafızları, her münekkidin ifadelerine, kullanımlarına ve amaçlarına göre farklı yorumlanabilir.

##### 4.1. Kullandığı Cerh Lafızları ve Delâletleri

Eserde çoğunlukta sıdk ve adâlet sıfatlarının bulunmaması, bid'atıyla tanınması, rivayetinde hatasının çokluğu ve zayıflığıyla bilinmesi nedeniyle rivayetlerinin kabul edilmeyeceği mecrûh râvilere yer verilmiştir. Bu râviler hakkında müfred ya da mürekkeb olarak çeşitli cerh lafızları yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Bu başlık altında zayıf, metrûk ve yalancı râvilere delâlet eden cerh lafızlarını ele alacağız.

##### 4.1.1. Zayıf Râvilere Delâlet Eden Cerh Lafızları

Hadis usûlünde râvi ve mervî hakkında kullanılan istilahlardan biri olan *zayıfın* farklı kullanımları dikkate alındığında mutlak olarak zayıf râviye delâlet ettiğini söylemek mümkün değildir. Birlikte kullanıldığı diğer lafızlara göre veya tek başına zikredildiğinde ise diğer

<sup>35</sup> Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 22.

<sup>36</sup> Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1986), 29; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-nebevî*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1979), 1/133.



N. AYDIN / The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations  
in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Ahovalu'r-Rijal" | 159  
münekkitleerin râvi hakkındaki görüşleri dikkate alınarak delâleti tespit edilebilmektedir.<sup>37</sup>

i. (ضعيف الحديث) (hadisi zayıftır): Cûzcânî'nin râvinin taz'îfine delâlet etmek üzere en çok kullandığı cerh lafızlarının başında (الحديث ضعيف) lafzı gelmektedir. Örneğin Mücâlid b. Saîd (öl. 144/761) hakkında kullandığı (يضعف حديثه) lafzıyla, münekkitlerce hadiste zayıf kabul edildiğini belirtmiştir.<sup>38</sup> Yine Cûzcânî'nin (يضعف حديثه) lafzıyla cerhettiği Yezîd b. Ebî Ziyâd (öl. 136/753) hakkında İbn Adî zayıf olmakla birlikte hadislerinin yazılacağı,<sup>39</sup> Zehebî ise hafızasının bozukluğuna rağmen sadûk olduğu ve hadislerinin terk edilmeyeceği görüşündedirler.<sup>40</sup> Cûzcânî, zayıf olduğuna hükmettiği Asram b. Havşeb'i H 230 senesinde Hemedân'da gördüğünü ve ondan hadis yazdığını açıklar.<sup>41</sup> Mezkûr kullanımlardan hareketle bu lafzın, hadisi yazılabilecek düzeydeki râvinin rivayetinde zayıflığına delâlet ettiği söylenebilir.

Ancak bazen (ضعيف الحديث) lafzının, râvinin aşırı derecede zayıf ve metrûk olduğuna delâlet eden başka lafızlarla birlikte kullanıldığı da olmuştur ki, bu durum râvinin hadislerinin terkedilmesini gerektirir. Örneğin Cûzcânî, Hasan b. Ebî Ca'fer el-Cufrî'yi (ضعيف, واهي الحديث) (hadisi son derece zayıftır),<sup>42</sup> Velîd b. Amr el-Harranî ile Abdurrahman b. Mâlik b. Migvel'i (ضعيف لأمر جدا) (hadisi ciddi zayıftır)<sup>43</sup> lafızlarıyla cerh etmiştir. Mesleme b. Ali el-Huşenî hakkında ise (ضعيف حديثه متروك) (hadisi zayıftır, metrûktur),<sup>44</sup> Leys b. Ebî Süleym el-Kûfi için (يضعف حديثه ليس بثبت) (hadisi zayıf kabul edilir, sağlam değildir)<sup>45</sup> cerh lafızlarını kullanmıştır. Bu lafızlarla Cûzcânî'nin mezkûr râvilerin rivayetlerinin terkedilmesini kastettiği açıktır. Dolayısıyla Cûzcânî'nin (ضعيف الحديث) lafzını hem metrûk hem de zayıf râviler için kullandığı söylenebilir.

<sup>37</sup> Yücel, *Tenkît Terimleri*, 105.

<sup>38</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 89.

<sup>39</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/ 276.

<sup>40</sup> Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivayetün fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kıbleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1992), 3/278.

<sup>41</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 205.

<sup>42</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 117.

<sup>43</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 93, 147.

<sup>44</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 163.

<sup>45</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 91.

ii. (مضطرب الحديث) (hadîslerinde tutarsızlık olanlar): Irâkî'ye göre cerhin dördüncü; İbn Hacer ve Sehâvî'ye göre beşinci mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir lafızdır.<sup>46</sup> Kaderî olmakla itham edilen Şerîk b. Abdillâh'ın<sup>47</sup> Cûzcânî, (سبى الحفظ مضطرب الحديث مائل) (hafızası iyi değil, hadislerinde tutarsızlık vardır ve doğru yoldan sapmıştır) lafızlarıyla cerh eder.<sup>48</sup> İbn Sa'd'ın, Şerîk b. Abdillâh'ın sika ve güvenilir olmakla birlikte çok hata yaptığını belirtmesi,<sup>49</sup> Cûzcânî'nin değerlendirmesini desteklemektedir. Bu lafzın, râvinin rivayetlerindeki hata, vehm ve gaflete dikkat çekmek amacıyla cerh lafzı olarak kullanıldığı söylenebilir.

iii. (منكر الحديث) (hadisi münkerdir): Zehebî ve Irâkî'ye göre dördüncü; İbn Hacer ve Sehâvî'ye göre beşinci mertebeden cerh lafzı olup böyle râvinin hadisleri i'tibar amacıyla alınır.<sup>50</sup> Birçok râvi, hadisteki zayıflığına delâlet etmek üzere bu lafızla cerhedilmiştir. Ancak "münkeru'l-hadis" lafzının Cûzcânî tarafından genellikle metrûk, bazen zayıf ve rivayetinde teferrüd eden râviler hakkında kullanıldığı da olmuştur. Örneğin Cûzcânî, mürciî olan<sup>51</sup> Osmân b. Umeyr'in (öl. 150/767) mezhebinde aşırıya gittiğini ve hadislerinin münker olduğunu (منكر الحديث غال المذهب) lafzıyla ifade eder.<sup>52</sup> Aynı şekilde şîilikle itham edilen Kays b. Rebi' el-Kûfî'nin (öl. 168/784) hadislerinin gerçekten münker olup yazılmayacağını, dolayısıyla metrûk olduğunu (أحاديثه منكورة جدا فلا تكتب) lafzıyla açıklar.<sup>53</sup>

iv. (لا يحتج به) (hadisiyle ihticâc edilmez): Zehebî, Irâkî, İbn Hacer ve Sehâvî'ye göre cerhin beşinci mertebesine delâlet edip hadîsleri i'tibar

<sup>46</sup> Zeynüddîn Abdurrahîm b. el-Hüseyin el- Irâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uġlika min Mukaddimeti İbni's-Salah*, thk. Muhammed Raġîb et-Tabbâh el-Halebî (Haleb: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1350), 1/6; Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, *Fethu'l-muġîs bi şerhi Elfiyet'il-hadîs li'l-Irâkî*, thk. Salah Muhammed Uveydâ (Beyrut: yayın evi ??? 1982), 2/277-288; İbn Hacer, *Tezîb*, 1/ 9-11.

<sup>47</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru's- Sâdır, 1985), 1/278; İbn Hacer, *Tezîb*, 4/ 296.

<sup>48</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 92.

<sup>49</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/ 378.

<sup>50</sup> Irâkî, *et-Takyîd*, 1/6; Sehâvî, *Fethu'l-muġîs*, 2/ 277-288; İbn Hacer, *Tezîb*, 1/9-11.

<sup>51</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, 3/ 211-212; Zehebî, *Mizân*, 5/ 65.

<sup>52</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 49.

<sup>53</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 105.

için alınır.<sup>54</sup> Münekkitlerin zayıf kabul ettiği<sup>55</sup> Abdullah b. Lehîa hakkında Cûzcânî, (لا ينبغي أن يحتج به) lafzıyla onun hadisiyle ilgilenmeye değmeyeceğini, rivayetine aldanmamak gerektiğini ve onunla ihticâc edilmeyeceğini açıklar.<sup>56</sup>

v. (لين الحديث) (hadis rivayetinde gevşektir): İbn Ebî Hâtim'e göre birinci dereceden; Irâkî'ye göre beşinci, İbn Hacer ve Sehavî'ye göre altıncı dereceden cerh lafzıdır.<sup>57</sup> Cûzcânî ise kaderî olan Sadaka b. Abdillâh Ebû Muâviye'yi<sup>58</sup> (öl.166) bu lafızla cerhederek onun hadis rivayetinde gevşek olduğunu kasteder.<sup>59</sup>

vi. (واهى الحديث) (hadisi son derece zayıftır): Bazı râvîlerin aşırı zayıf olduğuna delâlet etmek üzere ise (واهى الحديث) (hadisi son derece zayıftır) cerh lafzı kullanılmıştır. İbn Hacer'e göre bu lafızla cerhedilen râvinin hadisi mutlak surette reddedilirken; Zehebî, Irâkî ve Sehâvî'ye göre itibâr için alınır.<sup>60</sup> Cûzcânî, Râfîzîlikle itham edilen Sâbit b. Ebî Safiyye (öl. 148/765),<sup>61</sup> şîi eğilimli olan Mindel b. Ali el-Kûfî (öl. 168/784), Hibbân b. Ali el-Kûfî (öl. 171/787) Eş'as b. Saîd el-Basrî'nin hadislerinin son derece zayıf olduğunu belirtmek için (واهى الحديث) lafzını kullanır.<sup>62</sup> Ayrıca râfîzî ve şîi olmakla itham edilen Ali b. Zeyd b. Cüd'ân'ı (öl. 131/748) bu lafızla cerh ettikten sonra "kendisinde doğru yoldan sapma vardır, hadisiyle ihticâc edilmez" demektedir.<sup>63</sup> Böylelikle bu lafızla cerhettiği râvinin itikâdının yanlışlığına işaret ederek hadisleriyle ihticâc edilmeyeceğine hükmetmektedir. Bu lafzın, rivayetleri delil olarak kullanılamayacak derecede aşırı zayıf râvîlere hatta bazen metrûk olanlara da delâlet etmek üzere kullanıldığı söylenebilir.

<sup>54</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/ 277-288; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/9 - 11; Irâkî, *et-Takyîd*, 1/6.

<sup>55</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-ta'dil*, 5/147; İbn Adî, *el-Kâmil*, 4/ 44.

<sup>56</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 155.

<sup>57</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/ 277-288; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/9-11; İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-ta'dil*, 1/10.

<sup>58</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-ta'dil*, 4/429; Mizzî, *Tehzîb*, 8/136-137; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 7/ 316.

<sup>59</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 158.

<sup>60</sup> Irâkî, *et-Takyîd*, 1/6; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/277-288.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 132.

<sup>62</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 70, 93.

<sup>63</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 114.

#### 4.1.2. Metrûk Râvilere Delâlet Eden Cerh Lafızları

Hadis ilminde adâletini ortadan kaldıran kusurlar nedeniyle kendisi ve rivayetleri terkedilen metrûk râviler, en şiddetli cerh lafızlarıyla tenkit edilmiştir. Cûzcânî'nin aşağıdaki cerh lafızlarını doğrudan ya da dolaylı olarak metrûk râvilere delâlet etmek üzere kullandığı anlaşılmaktadır.

i. (متروك) (hadisi terkedilmiştir): İbn Ebî Hâtim'e göre cerhin dördüncü; İbn Hacer ve Sehavî'ye göre ise beşinci mertebesi olup râvinin rivayetlerinin terkinin gerektirir.<sup>64</sup> Cûzcânî, Abdülmelik b. Hüseyin el-Kûfî, Ravh b. Müsâfir el-Basrî ve Eyyûb b. Hut el-Basrî'yi "metrûk" lafzıyla cerh etmiştir.<sup>65</sup>

ii. (غير ثقة) (sika değildir): Irâkî'ye göre cerhin ikinci mertebesi olup bu derecedeki râvinin rivayetleri reddolunur.<sup>66</sup> Cûzcânî, şîilikle itham ettiği Muhammed b. Sâlim el-Kûfî, Amr b. Hâlid el-Kûfî, Hasîb b. Cahder; kaderî olan Düceyn b. Sâbit el-Basrî; mürcülikle itham edilen Selm b. Sâlim el-Belhî gibi râvileri (غير ثقة) lafzıyla cerh etmiştir.<sup>67</sup> Ayrıca o, (كان رديء المذهب غير ثقة) ifadesiyle Muhammed b. Humeyd er-Razî'nin itikâdının ve mezhebî düşüncesinin yanlışlığıyla birlikte sika olmadığını açıklar.<sup>68</sup>

iii. (هالك) (helâk olmuştur): Helâk olan anlamına gelen (هلك) fiilinin ismi fâili olup şiddetli cerhe delâlet eder ve râvinin rivayetlerinin terkinin gerektirir. Zehebî ve Sehâvî'ye göre cerhin üçüncü; Irâkî'ye göre ikinci mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir lafızdır.<sup>69</sup> Cûzcânî, Muhammed b. Saîd el-Esedî ve Abdullah b. Muharrer el-Cezerî'yi (هالك) lafzıyla cerh etmiştir.<sup>70</sup> Cûzcânî'nin Abdullah b. Muharrer'i bu lafızla cerh ettikten sonra durumunu ta'dil etmek için çok gayret gerekeceğini ifade etmesi, onun mecrûh ya da metrûk olmaktan kurtulamayacağı anlamına gelmektedir.

<sup>64</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-ta'dil*, 1/10; Sehavî, *Fethu'l-muğîs*, 2/277-288; İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/9-11.

<sup>65</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 60-61, 99.

<sup>66</sup> Irâkî, *et-Takyîd*, 1/6.

<sup>67</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 59, 69, 106, 118, 208.

<sup>68</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 207.

<sup>69</sup> Irâkî, *et-Takyîd*, 1/6; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/ 277 - 288.

<sup>70</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 159-180.

iv. (ساقط) (sâkıttır) : Zehebî ve Sehâvî'ye göre cerhin üçüncü; Irâkî'ye göre ikinci mertebesinde olup böyle râvinin rivayetleri reddedilir.<sup>71</sup> Cûzcânî, Hasan b. Umâre el-Kûfî, Habib b. Hassân Ebu'l-Eşres, Kays b. er-Rebî' el-Üsdî, Bahr b. Küneyz el-Basrî'yi (ساقط) lafzıyla cerhetmiştir.<sup>72</sup> Ayrıca o, Muhammed b. Saîb el-Kelbî hakkında (ساقط) lafzını "kezzâb" ile birlikte kullanarak yalancılığını ve rivayetlerinin terk edilmesi gerektiğini kastetmiştir.<sup>73</sup> Yahyâ b. Abdülhamid el-Kûfî hakkında ise bu lafzın delâletini sarîh bir şekilde ortaya koyarak, (ساقط) (ساقط) (hadisi geri dönülmeyecek şekilde terkedilmiştir) lafzını kullanır.<sup>74</sup> Ömer b. Saîd ed-Dımaşkî ve Nuh b. Ebî Meryem el-Mervezî için (سقط حديثه) (hadisi sâkıt olmuştur) lafızlarını kullanarak hadislerinin kabul edilmeyeceğini ifade eder.<sup>75</sup> Bu nakiller, onun bu lafzı hadisi terkedilenler hakkında kullandığını göstermektedir.

v. (لا يكتب حديثه) (hadisi yazılmaz): Sehâvî'ye göre cerhin dördüncü mertebesi olup hadisleri terkedilir.<sup>76</sup> Cûzcânî, Kevser b. Hakîm el-Kûfî'yi (لا يحل كتاب حديثه عندي لأنه مطروح) (bana göre, onun hadisini yazmak helal değildir. Çünkü hadisi atılmıştır) lafzıyla;<sup>77</sup> kaderîlikte aşırı olduğunu belirttiği Amr b. Ubeyd'i (ما ينبغي ان يكتب حديثه) (hadisi yazılmaya layık değildir) ve (ضال غير ثقة) (sika olmayan ve sapıtılmış bir râvidir) şeklinde cerh etmiştir.<sup>78</sup>

Cûzcânî'nin genellikle zayıf ve metrûk râviler için kullanılan, zayıflığın derecesine göre farklılık gösteren ve münekkit muhaddislerce bilinen yukarıdaki cerh lafızlarının dışında kendine hâs bazı kullanımları da mevcuttur. Özellikle bid'at ehlinden olan râvileri tenkit ederken, (ماثل) (لا يحمد حديثه, غير مقنع, زائف عن الحق, عن الطريق) gibi lafızlarla tabir caizse kendine özgü bir terminoloji oluşturmaya çalışmıştır.<sup>79</sup> Bu

<sup>71</sup> Irâkî, *et-Takyîd*, 1/6; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/277-288.

<sup>72</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 52, 58, 66, 98.

<sup>73</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 54.

<sup>74</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 85.

<sup>75</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 165, 203.

<sup>76</sup> Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/ 277 - 288.

<sup>77</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 200.

<sup>78</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 108, 185.

<sup>79</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 47, 49, 50, 57, 62

lafızların bazılarının anlamını, delâletini ve kullanım örneklerini şöyle açıklayabiliriz.

İ. (لا يحمد حديثه, غير محمود في الحديث) (hadisinde övülmeyenler): Irâkî'ye göre beşinci, Sehâvî'ye göre altıncı mertebede bulunan bir râvi hakkında kullanılan cerh lafzıdır.<sup>80</sup> Cûzcânî'nin (غير محمود) (övülmüyor), (لا يحمد النس) (hadisinde memnun olunmayan biridir) gibi lafızları,<sup>81</sup> genelde aşırı zayıf olmayan râvilere delâlet etmek üzere kullandığı anlaşılmaktadır. Örneğin Cûzcânî, (لا يحمد) (الناس حديثه) lafzıyla cerh ettiği Dâvud b. Husayn'dan İmâm Mâlik'in pek hoş karşılamasa da rivayette bulunduğunu zikreder.<sup>82</sup> İbrahim b. Yezîd ile ilgili olarak da insanların onun hadisini beğenmediklerini ve zayıf kabul ettiklerini açıklar.<sup>83</sup> Şîî eğilimli ve sadûk olarak değerlendirilen<sup>84</sup> Ebû Sâlih Abdurrahmân el-Kûfî hakkında kullandığı (غير محمود) lafzıyla âlimler tarafından övülmediğine işaret eder.<sup>85</sup> Şîî eğilimli olan Yahyâ b. Abdillâh el-Câbir el-Kûfî ve İsmâil b. Mucâlid el-Kûfî'yi; kaderî olan Abdurrahman b. İshâk'ı da aynı lafızla cerh etmiştir.<sup>86</sup>

Cûzcânî'nin (غير محمود) lafzını mutlak olarak râvinin mezhebiyle ilgili zikrettiği düşünülse de, genelde râvinin mezhebinin değil de hadisinin zemmine dair kullandığı da anlaşılmaktadır. Örneğin Ebû Harîz Abdullâh el-Hüseyn hakkında (غير محمود الحديث) lafzını kullanarak tenkidin doğrudan mezhebî görüşüyle değil, rivayetiyle ilgili olduğuna açıklık getirmiştir.<sup>87</sup> Ayrıca onun, zâhiri itibarıyla (غير محمود) lafzına karşılık, (مذموم في حديثه) ifadesiyle, râvinin mezhebinin bozukluğunu ifade etmekten öte, doğrudan hadisinin zemmini kastettiği söylenebilir.

<sup>80</sup> Irâkî, *et-Takyîd*, 1/6; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/ 277 - 288.

<sup>81</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 51, 90, 91, 92, 96, 109, 112, 122, 133, 143, 145, 153, 159, 171, 172.

<sup>82</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 140.

<sup>83</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 150.

<sup>84</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-ta'dil*, 5/ 246; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/ 380.

<sup>85</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 63.

<sup>86</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 63, 74, 92.

<sup>87</sup> Cûzcânî, eserinde yirmi dört kişi hakkında bu ve benzer lafızları kullanmıştır. Diğer örnekler için bk. *Ahvâlü'r-ricâl*, 63, 65, 74, 79, 80, 81, 88, 92, 95, 101, 115, 118, 140, 143, 150, 153, 158, 171, 172.

ii. (غير مقنع) (hadisi iknâ edici değildir): (مقنع) sözlükte, kendisinden ve hükmünden razı olunan, şahitlikte âdil olan manalarına gelmektedir.<sup>88</sup> Cûzcânî, bu ve aynı manaya gelen benzer lafızları eserinde birçok yerde kullanmıştır.<sup>89</sup> Örneğin şîi olmakla itham edilen Muhammed b. Ömer el-Eslemî (öl. 207/822) hakkında (لم يكن مقنعا) (iknâ edici/güvenilir değildir);<sup>90</sup> Yâsîn b. Muaz el-Kûfî ile ilgili olarak da (لم يقنع الناس بحديثه) (insanlar hadisine güvenmemişlerdir)<sup>91</sup> lafızlarını cerh ifadesi olarak kullanır. Cûzcânî'nin bu lafızla lügat anlamından hareketle hadisi kabul görmeyen ya da hadis rivayetinde adâleti veya zabtındaki kusur sebebiyle aşırı zayıf râvileri kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Örneğin, Cûzcânî'nin hakkında (غير مرضي في حديثه) (hadisinde razı olunmuş/makbûl değildir) dediği Talha b. Amr'ı, İbn Hacer "metrûk" lafzını kullanarak cerh eder.<sup>92</sup> Ancak Cûzcânî'nin bu lafzı bazen, diğer hadis imâmlarının aşırı zayıf kabul etmediği râviler hakkında kullandığı da olmuştur. Nitekim Câbir'in iki oğlu Muhammed ve Eyyûb hakkında (غير مقنعين) ifadesini kullanırken; bu râviler için Zehebî ve İbn Hacer, (صالح الحديث، سوء الحفظ و صدوق، ضعيف) gibi taz'ife delâlet eden lafızları kullanır.<sup>93</sup>

Cûzcânî'nin (غير مقنع) lafzıyla cerh ettiği râviler hakkında cerh-ta'dil imâmlarının çoğu (متروك) bazıları ise (ضعيف) hükmünü vermişlerdir. Örneğin, Ravh b. Müsâfir el-Basrî için Zehebî "metrûk"; İbn Hacer "zaîf" derken; Mûsa b. Mutıyr için İbn Maîn "kezzâb", Ebû Hâtim ve diğerleri onu "metrûku'l-hadîs" lafızlarıyla cerh etmiştir. Buradan anlaşılıyor ki, o bu lafzı genelde "metrûk" mertebesindeki râviler için kullanmıştır. Nitekim Ravh b. Müsâfir için bir yerde (مقنع غير)<sup>94</sup> lafzını başka bir yerde (متروك) lafzını kullanır.<sup>95</sup> Ulaştığımız sonucu destekler nitelikte şu örneği de zikredebiliriz: İbrâhim b. Muhammed b. Ebî Yahyâ el-Eslemî

<sup>88</sup> Ebu's-Saadât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fi garîbi'l-Hadîs ve'l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zavî ve Mahmud Muhammed et-Tahanî (Beyrut: y.y., 1979), 4/114.

<sup>89</sup> Örnekler için bk. Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 75, 90, 104, 128, 129, 132, 135, 146, 150, 162, 170, 179, 180, 201, 208.

<sup>90</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 135.

<sup>91</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 150.

<sup>92</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 145.

<sup>93</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 104-105.

<sup>94</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 104.

<sup>95</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 61.

el-Medenî hakkında (فيه ضروب من البدع فلا يشتغل بحديثه فإنه غير مقنع ولا حجة) (kendisinde her tür bid'at mevcuttur, hadisiyle meşgul olunmaz, çünkü iknâ edici ve huccet değildir), şeklinde değerlendirmede bulunur.<sup>96</sup> Mezkûr değerlendirmelerden Cûzcânî'nin bu lafzı genellikle hadisleriyle ihticâc edilmeyen aşırı zayıf ya da metruk râviler hakkında kullandığı anlaşılmaktadır.

iii. (مفتّر) (iftiracıdır): Sözlükte bir kimseye iftira atmak, yalan söylemek, uydurmak manalarına gelen bu lafzı,<sup>97</sup> Cûzcânî eserinde bazen müstakil bir şekilde bazen ( زائف ) (haktan sapmış) bazen de (كذاب) kelimeleriyle birlikte birkaç yerde kullanmıştır.<sup>98</sup> Gerek bu kullanımları gerekse (مفتّر) lafzıyla cerhettiği Yûnus b. Habbâb, Ebû Hârun el-Abdî ve Ebû İsrâil İsmâil b. Halife gibi râviler hakkındaki diğer münekkittlerin görüşlerini dikkate alarak, onun bu lafızla genellikle *metrûk*, *münkeru'l-hadîs*, *kezzâb* şeklinde cerh edilen, yalancı olan ve rivayetleri terkedilen ricâli kastettiği söylenebilir.

Bütün bu değerlendirmelerden hareketle, Cûzcânî'nin hem bid'at ehlinin mezhebinin yanlışlığına hem de hadis rivayetindeki konumuna yönelik çeşitli cerh lafızlarını kullandığı anlaşılmaktadır. Özellikle mezhebî görüşünü zemmetmesinin yanı sıra râvinin aşırı derece zayıflığına ve hadisin terkedilmesine delâlet eden cerh lafızlarına yoğun bir şekilde yer verdiği görülmüştür.

Bazen râvinin cerhini edebî bir üslupla kinâye yoluyla aktardığı da olmuştur. Örneğin, Avf b. Ebî Cemîle el-A'rabî hakkındaki görüşünü "sağ elle yer, ancak Basra ve Kûfe'nin görüşüne göre hareket eder" şeklinde ifade eder.<sup>99</sup> "Sağ elle yemesi"nin onun sika olmasından, "Basra ve Kûfe'nin görüşüne hareket etmesi" ise kaderî ve teşeyyu' düşüncesini benimsemesinden kinâyedir. Böylelikle Basralıların kaderî düşünceyi benimsediklerine; Kûfelilerin de şîlik eğilimine sahip olduklarına işaret etmiştir. Ebû Katâde el-Harranî'yi cerh ederken ise, (غير مقنع لأنه برك فلم ينبعث) (sağlam değildir, çünkü dizleri üzerine çökmüş ve kalkamaz) şeklinde kinâyeli bir anlatımı tercih etmiştir.<sup>100</sup> Bu ifadeleriyle, onun hadislerinin

<sup>96</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 128.

<sup>97</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1414) 15/154.

<sup>98</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 48, 52, 97.

<sup>99</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 114.

<sup>100</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 180



sağlam olmadığı, kabul edilmemesi ve terkedilmesi gerektiğini kastetmiştir.

(ما اشبه حديثه بثياب سايور) (hadisi ne kadar da Sâbur elbisesine benziyor") lafzını ise Cûzcânî, İsmâil b. Ayyâş el-Anbesî (öl. 181/797) hakkında yalancılıktan kinâye olarak kullanmıştır.<sup>101</sup> Bu söz, müşteriye kandırmak amacıyla sattığı elbisenin üzerine değerinden yüksek fiyat yazan Nişâburlular hakkında söylenmiş, daha sonra muhaddisler tarafından yalan konuşan ve hadise ilave yapan râvilerin durumlarını belirtmek üzere, bir anlamda cerhetmek amacıyla kullanılmıştır.<sup>102</sup>

#### 4.1.3. Râvinin Yalancı Olduğuna Delâlet Eden Cerh Lafızları

Metrûk râviler arasında yer almakla birlikte özellikle bid'at fırkaların hadis uydurmadaki rollerine binaen "kezzâb" râvilere delâlet eden cerh lafızlarını ayrı bir başlık altında ele alacağız.

İslam tarihinde bid'at ehli olarak tanımlanan, kendi görüş ve ideolojilerini meşrulaştırmak adına Hz. Peygamber adına yalan uyduran mezheplere ve fırkalara mensup râviler ağır bir şekilde cerh edilmiş ve rivayetleri mutlak surette terkedilmiştir. Bu bağlamda Cûzcânî, yalancılığı bid'at olarak telakki eden şu anlayışı ortaya koymuştur: "Kendisinden herhangi bir bid'at işitilmediği halde haktan uzaklaşmış, rivayet ettiği hadiste çok yalancı olan ve yalancılığıyla ön plana çıkan kişi cerhedilir. Zira yalancılık, bid'at olarak yeter".<sup>103</sup>

Cûzcânî, râvinin kizbine ve hadis uydurduğuna açıkça delâlet etmek üzere (قتل على ادعاء النبوة كافر بالله) (peygamberlik iddiasıyla öldürülmüş kâfirdir), (كذاب شتام) (yalancı, sika değildir), (كذاب غير ثقة) (yalancı), (كذاب) (yalancı, ağzı bozuk) (كذاب زائع) (yalancı ve haktan sapmış), (كذاب دجال) (büyük yalancıdır), (كان دجالا جسورا) (gözü dönmüş bir yalancı idi) (آية من يضع الحديث) (yalancılığın alâmetlerinden biridir) lafızların yanı sıra (hadis uydurur) gibi en ağır cerh lafızlarını kullanmıştır.<sup>104</sup> Bu râvilerin rivayetleri mevzû olup hiçbir şekilde dikkate alınmaz ve terkedilir.

<sup>101</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 175; Zehebî, *Siyer*, 8/320. İbn Hacer'in Tehzîb'inde bu ifade (ما اشبه حديثه بثياب نيسابور) (hadisi ne kadar da Nişâbur elbisesine benziyor) şeklinde geçmektedir. İbn Hacer, *Tehzîb*, 1/283.

<sup>102</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/ 249; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 2/ 253.

<sup>103</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 32-33.

<sup>104</sup> Örnek lafızlar için bk. Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 47, 48, 40, 54, 60, 65, 68, 74, 97, 99, 160, 168, 169, 194, 196, 201.

Cûzcânî eserinde yirmi sekiz kişiyi (كذاب) lafzıyla cerhetmiştir. Örneğin, Süleyman b. İsâ es-Siczî'nin apaçık bir yalancı olduğunu (كان كذابا مصرحا) lafzıyla belirtirken;<sup>105</sup> Abdülmelik b. Harûn ile Mukâtil b. Süleyman el-Belhî'yi (دجال) (büyük yalancıdır) lafzıyla şiddetli bir şekilde cerhetmiştir.<sup>106</sup> Süleyman b. Amr en-Nehaî, Gıyâs b. İbrâhim en-Nehaî, Ahmed b. Abdillâh b. Hâlid el-Herevî'nin hadis uydurduklarını (كان يضع) (آية من الآيات) <sup>107</sup> Avbed b. Ebî İmrân el-Basrî'nin yalancı olduğunu ise (آية من الآيات) (yalancılığın alâmetlerinden biridir) lafzıyla açıklamaktadır.<sup>108</sup> Ebu's-Salt Abdüsselam b. Sâlih hakkında ise (هو أكذب من روث حمار الدجال) (deccâlin eşek pisliğinden daha çok yalancıdır) ifadelerini şiddetli cerh lafzı olarak kullanmıştır.<sup>109</sup>

Cûzcânî, râvinin hadiste yalan söylediğine delâlet etmek üzere (كان يكذب) lafzını da kullanır. Telîd b. Süleyman el-Kûfî, Yusuf b. Sefer ed-Dımaşkî ve Hammâd b. Amr en-Nâsîbî'yi (كان يكذب) (yalan söylüyordu) <sup>110</sup> lafzını kullanarak cerhetmiştir. Abdullah b. Müsevvir Ebû Ca'fer'in rivayetlerinin uydurma olduğuna ise (أحاديثه موضوعة) lafzıyla işaret eder.<sup>111</sup> Şîî eğilimlere sahip olan İsmâil b. Abdirrahmân el-Kûfî (öl.127), Cûzcânî tarafından (كذاب شتام) (*sahâbeye*) hakaret eden yalancı biriydi şeklinde cerh edilmiştir.<sup>112</sup>

Cûzcânî, râvinin hadislerinin aslının olmadığını ya da mevzû' olduğunu belirtmek üzere bazen (باطل) lafzını da kullanır. Örneğin, Mübeşşir b. Ubeyd el-Hımsî'yi "kezzâb" olarak cerhedip (بواطيل أحاديثه عندي) ifadeleriyle hadislerinin bâtil ve uydurma olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>113</sup> Aynı şekilde Yezîd b. Rebâa ed-Dımaşkî'nin hadislerinin bâtil olduğuna (أحاديثه باطيل أخاف ان تكون موضوعة) (hadisleri batıldır, korkarım ki uydurmadır) lafzıyla işaret eder.<sup>114</sup> Abbâd b. Suheyb el-Basrî hakkında (كان غالبا في بدعته) (مخاصما بأباطيله) (bid'atında aşırı ve bâtil rivayetleri konusunda mücadeleci

<sup>105</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 207.

<sup>106</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 68, 202.

<sup>107</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 194, 201, 206.

<sup>108</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 107.

<sup>109</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 206.

<sup>110</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 74, 160, 179.

<sup>111</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 196.

<sup>112</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 48

<sup>113</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 170.

<sup>114</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 160.

N. AYDIN / The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Ahovalu'r-Rijal" | 169 idi)<sup>115</sup> lafzıyla onun bid'atında aşırı ve rivayetlerinin bâtil olduğunu ifade eder. Bu değerlendirmelerden, Cûzcânî'nin "bâtil" lafzını aslı olmayan uydurma rivayetler manasında kullandığı anlaşılmaktadır.

#### 4.2. Kullandığı Ta'dil Lafızları ve Delâletleri

Her ne kadar bu eser, ilim ehli arasında "Duafâ" türünün bir örneği olarak kabul görse de içerisinde mezhebî görüşü nedeniyle itham edildiği halde Cûzcânî'nin sika ve sadûk olduğuna hükmettiği râviler de mevcuttur. Nitekim, mukaddimede onları, "doğru sözlü, insanların hadisine ilgi gösterdiği ancak haktan (sünnet) sapmış kimseler" mertebesinde değerlendirir.<sup>116</sup> Örneğin, kaderî düşünceyle itham edilenler içerisinde mezhebinin yanlışlığı dışında, Katâde, Said b. Ebî Arûbe, Hişam ed-Destevâî ve Abdolvâris b. Saîd gibi doğru sözlü, hadiste güvenilir, içtihatlarıyla tanınan, yalanla itham edilmeyen ricâlin olduğunu belirtir.<sup>117</sup> Bu açıklamalardan, kitabında zikrettiği bütün ricâli taz'if etmediğini, bid'at görüşü dışında güvenilir ve sadûk olduğuna hükmettiği bazı kişilerin olduğu anlaşılmaktadır. Bundan hareketle, cerh-ta'dil literatürü hakkında, "duafâ" eserlerindeki bütün râvilerin müellif nezdinde zayıf olmadığı ya da "sikât" eserlerindeki râvilerin tamamının mutlak manada güvenilir olmadığı tespiti yapılabilir. Ancak bu tespit, cerh ve ta'dil âliminin ya da musannıfın metodunu ve tenkit lafızlarına yüklediği anlamı ayrıntılı bir şekilde bilmeyi gerektirir.

Cûzcânî, eserinde ta'dilin belli mertebelerine delâlet etmek üzere müfred ve mürekkeb şekilde bazı lafızlar kullanmıştır. Bu ta'dil lafızlarına ve kullanımına aşağıdaki örnekleri verebiliriz:

1. Derece Ta'dil Lafızları: (أثبت الناس) ve (من أثبات الناس) (râvilerin en sağlamlarını) gibi tafdil kalıplarıyla gelen lafızları, Cûzcânî sadece Abdolvâris b. Saîd (öl. 180/796) ve kaderî olmakla itham edilen Hişam b. Ebi Abdullah ed-Destuvâî (öl. 153/770) hakkında kullanmıştır.<sup>118</sup> Bu lafızlarla mübalağalı şekilde râvinin adâletine ve zabtının sağlamlığına dikkat çekmektedir.<sup>119</sup>

<sup>115</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 112.

<sup>116</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 32-33.

<sup>117</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 182-183.

<sup>118</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 175, 184.

<sup>119</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 183 – 184.

2. Derece Ta'dil Lafızları: Cûzcânî'nin kullandığı (ثقة), (güvenilir) (إذا أخذ حديثه عن الثقات فهو ثقة, ثقة متماسك) (sikalaradan hadis aldığında o güvenilirdir, sika ve makbûldur) gibi lafızlar, râvinin güvenilirliğine delâlet eder. Cûzcânî'nin sadece Bakıyye b. Velîd'in hal tercemesinde zikrettiği<sup>120</sup> (إذا أخذ حديثه عن الثقات فهو ثقة), (sikalaradan hadis aldığında o güvenilir) lafzı ise râvinin sika olduğunu ancak duafâ ve meçhul olanlardan rivayet ettiği için münker hadislerinin bulunduğuna delâlet eder. Ancak sika râvi tarafından desteklenirse rivayeti sahih kabul edilir.

121

Ancak, (ثقة) (güvenilir) lafzını, (ثقة متماسك) gibi başka lafızlarla mürekkeb kullandığında, sika mertebesinden biraz düşük bir dereceyi ifade ettiği anlaşılmaktadır. *Mütemâsek* rivayet ettiği hadisin, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i'tibâr için alınabilecek râviyi ifade eder.<sup>122</sup> Örneğin Ca'fer b. Süleyman ed-Dubaî hakkında "münker hadisler rivayet etmiştir. Sikadır ve mütemâsektir, ondan hadis yazılmazdı"<sup>123</sup> şeklinde değerlendirmede bulunur. Diğer taraftan Cûzcânî'nin (ثقة متماسك) lafzını,<sup>124</sup> (واهي الحديث, لا بأس بحديثه) (ليس بالقوي في الحديث, ) gibi ifadelerle birlikte zikretmesi, onun bu lafzı râvinin zabt durumuna ve derecesine işaret etmek üzere bazen cerh bazen de ta'dil için kullandığını çağrıştırmaktadır.<sup>125</sup> Örneğin, Osmân b. Gıyas hakkında şöyle der: "Mürciîlikle itham edilmektedir, mütemâsektir ve hadisinde bir beis yoktur."<sup>126</sup> *Mütemâsek* lafzının delâletinin, birlikte kullanıldığı diğer lafızlarla tespit edilebileceği; mücerred kullanıldığında râvi hakkında diğer münekkitlerin görüşlerinin de dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

<sup>120</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 165.

<sup>121</sup> Nazmî Abdurabbih Neval Fethî, *el-Cûzcanî ve Eseru Bid'atıhi ala Ekvâlihi'n-Nakdiyye*, (Gazze: İslâmî İlimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 53.

<sup>122</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2009), 231.

<sup>123</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, 110.

<sup>124</sup> Cûzcânî, bu lafzı Hârise b. Ebi'r-Ricâl el-Ensârî el-Medenî, Zema'a b. Sâlih el-Cenedî ve Zeyd b. el-Havârî el-Ammî el-Basrî hakkında olmak üzere üç defa kullanır. *Ahvâlü'r-Ricâl*, 137, 146, 197.

<sup>125</sup> Neval Fethî, *el-Cûzcanî ve Eseru Bid'atıhi*, 58.

<sup>126</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 124.

3. Derece Ta'dil Lafızları: (صدوق) (doğrudur) lafzı, münekkit âlimler tarafından ta'dilin farklı mertebeleri için kullanılmıştır.<sup>127</sup> Cûzcânî, hakkındaki bid'ata işaret etmekle birlikte râvinin adâlet ve sıdkına delâlet eden (كوفي المذهب صدوق) (Kûfi mezhepli ve sadûktu), (كان صدوقا) (mezhebinin bozukluğuna rağmen hadiste sadûktur), (في حديثه على سوء مذهبه) (haktan meyletmekle birlikte hadiste sadûktur) gibi lafızlar kullanır.<sup>128</sup> İbn Hacer, İbn Adî ve Zehebî, onun (كوفي المذهب صدوق) lafzıyla Kûfe ehlinde teşeyyu' hareketi içerisinde olanları kastettiği görüşündedir.<sup>129</sup> Örneğin Cûzcânî, Abdurrahman b. Abdillah b. Hafis el-Umerî'nin mezhebinin kötülüğüne rağmen hadiste doğru sözlü olduğunu (كان صدوقا في حديثه على سوء مذهبه) lafzıyla ifade eder.<sup>130</sup>

4. Derece Ta'dil Lafızları: Cûzcânî ve diğer münekkit muhaddislerin de kullandığı (إحتملهم الناس على صدق ألسنتهم) (insanlar sözlerinin doğruluğuna ihtimal verdi), (أحاديثه مقاربية من حديث اهل الصدق), (متماسك لأمر متماسك), (أحاديثه مقاربية من حديث اهل الصدق) gibi lafızlar, cerhe yakın olmakla birlikte râvinin sıdk derecesini ifade eder.<sup>131</sup>

Birinci, ikinci ve üçüncü derecedeki ta'dil lafızlarından, bu râvilerin hadislerinin sahih ve hasen seviyesinde olup onlarla amel edildiği ve ihticac olduğu anlaşılır. Dördüncü derecedeki lafızlar ise ihtibâr kategorisinde olup râvinin zabt durumunu bildirmek üzere hadislerinin yazılacağını gösterir. Râvinin rivayetleri, adâlet ve zabt sahibi sika râvilerin hadisleriyle karşılaştırılır, muvâfık ise alınır, aksi halde reddolunur.<sup>132</sup>

Eserde kullanılan cerh-ta'dil lafızlarından hareketle Cûzcânî'nin genellikle zayıf, metrûk ve yalancı râvilere yer vermekle birlikte bazen, yalnız bid'atını açıklamak gayesiyle sika olanları da zikrettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, genel karakteristiği ve telif amacı

<sup>127</sup> "Sadûk" lafzını İbn Ebî Hâtim ta'dilin ikinci, Zehebî üçüncü, İbn Hacer dördüncü, Sehâvî ise beşinci mertebesi için kullanmıştır. İbn Ebî Hatim, *Cerh ve't-ta'dil (Mukaddime)*, 6; Zehebî, *Mizan*, 1/114; Sehâvî, *Fethu'l- muğis*, 1/362.

<sup>128</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 83, 85.

<sup>129</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/310; Zehebî, *Mizan*, 1/205.

<sup>130</sup> Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 83.

<sup>131</sup> Örnekler için bk. Cûzcânî, *Ahoâlü'r-ricâl*, 79, 110, 124, 137, 136, 146, 155, 172, 197; İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve't-ta'dil*, 8/361; İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/190, 209; 390; 2/ 238.

<sup>132</sup> Neval Fethî, *el-Cuzcanî ve eseru bid'atihi*, 73.

doğrultusunda eserdeki cerh lafızlarının oranının, ta'dil lafızlarına nispeten çok fazla olması gayet tabîdir.

### 5. Ahvâlu'r-ricâl Adlı Eserindeki Tenkit Metodu

Cûzcânî, "eserinde zikrettiği her kişiyi tan' ettiği, belki de o kişilerin ölmeden önce bu görüşlerinden tevbe ettiği" şeklinde kendisine yöneltilebilecek eleştiriye, o kişiler hakkında Allah'ın nehyettiği çirkinliği yaymayacağını belirterek cevap vermiştir.<sup>133</sup> Bu açıklamadan sonra, ricâl tenkidinde izlediği yöntemi ya da bilgi kaynaklarını izah sadedinde, tan' ettiği kişiler hakkında elde ettiği bilgileri ya o kişiye dayanan haberi doğrudan işittiğini, ya ilim ehlinde sema yoluyla aldığını ya da -az da olsa- hadisinden istinbat ettiğini zikreder. Ayrıca kitabında ismini zikrettiği kişilerin ve onlar hakkındaki hükmünün insaf ehli münekkitt âlimler tarafından da bilindiğini kaydeder.<sup>134</sup>

#### 5.1. Cerh Sebebini Açıklaması

Cûzcânî, ricâl hakkında verdiği hükmün gerekçesini yani cerh sebebini bazen açıklar. Örneğin, Hakem b. Abdullah b. Sa'd'ı (جاهل كذاب) (câhil ve yalancıdır) ağır bir şekilde cerh eder.<sup>135</sup> Yalancı olduğunu açıklarken de Yahya b. Hamza isnadıyla Hakem b. Abdullah'ın, Kasım'ın ninesi Ümmü Revman'dan rivayette bulunduğunu, ancak tarihî bilgi ve verilere dayanarak bunun mümkün olamayacağını şöyle izah eder:

"Ümmü Revman, Hz. Peygamber döneminde vefat ettiği için Kasım b. Muhammed b. Ebî Bekir'in ninesi olamaz. Onun ninesi Esmâ bnt. Umeyy's'tir. Babası, Hz. Peygamber'in Veda Haccı için Mekke'ye yaptığı yolculukta Zu'l-Huleyf'e de dünyaya gelmiştir. Bundan dolayı Ehl-i hadis nezdinde Hakem b. Abdullah'ın durumu gayet açıktır. Hatta Ahmed b. Hanbel'in 'Hakem b. Abdullah el-Eylî ve İshâk b. Ebî Ferve'nin hadislerini Dicle'ye at' dediği nakledilir."<sup>136</sup>

Aynı şekilde Cûzcânî, Ahmed b. Hanbel'in Ferkad es-Sebehî hakkında "Mürre'den münker hadisler rivayet etmiştir"<sup>137</sup> sözünü işittiğini naklettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: "İbn Hanbel doğru söyledi. Kûfelidir. Onun yanında Mürre'nin Ebu Bekir'in rivayet ettiği merfû hadisler nasıl bulunur. Nitekim, Kûfe ehlinde hiçbir kimse bu rivayetlerinde ona muvafakat etmemiştir." Ardından Süleyman b.

<sup>133</sup> Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 191.

<sup>134</sup> Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 192.

<sup>135</sup> Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 151.

<sup>136</sup> Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 154.

<sup>137</sup> Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl*, 101

Harb'tan Hammad b. Zeyd isnadıyla Eyyûb es-Sehtiyânî'nin yanında Ferkad'dan bahsedilince şöyle dediğini nakleder: "Sâhibu hadis değildir, ancak zâhid biri idi. Zâhidlik ayrı bir durumdur, ilmi idrak etmek ise ayrı bir husustur."<sup>138</sup>

Salih Mevlâ et-Tev'eme'nin ömrünün sonuna doğru değiştiğini yani ihtilata maruz kaldığını, İbn Ebî Zî'b'in ondan ihtilata maruz kalmadan önceki tahdisinin ve sema'nının makbul olduğunu ancak Sevri'nin, ihtilatından sonra onunla mücâlesesinin bulunduğunu, bir anlamda ondan naklettiği rivayetlerin güvenilir olmadığını belirtir.<sup>139</sup>

## 5.2. Şartlı Cerhleri

Cûzcânî'nin râvi değerlendirmelerinden ve kullandığı cerh ve ta'dil lafızlarından, ricâl tenkidinin "mutlak" ve "mukayyed" olmak üzere iki farklı boyutta gerçekleştiği görülmektedir. Eserinde çoğunlukla "güvenilir", "sağlam", "hâfız", "zayıf", "metrûk" gibi mutlak lafızlarla râvinin cerh ve ta'diline hükmederken; bazen râvinin belirli bir sıfatı veya rivayetleri nedeniyle yaptığı "mukayyed" yani şartlı tenkitleri de vardır.<sup>140</sup>

Cûzcânî, özellikle mezhebî görüşü nedeniyle tenkit ettiği kimseleri cerh ederken onlar hakkında nakledilen söz, bilgi ve belgelere ya da râvinin itikadının yanlışlığına delâlet eden münker rivayetlerine dayanır. Ancak, bu kimselerin tevbe edip yanlış düşüncelerinden vazgeçmiş olabileceği zannına dayanarak, onlar hakkındaki tan' ifadelerini mücmel olarak zikretmiştir.<sup>141</sup> Örneğin, Musa b. Muhammed b. İbrahim hakkında, hadis imamlarının Ukbe b. Halid ve başkasının ondan rivayet ettiği hadislerin münker olduğu görüşünü nakleder.<sup>142</sup> Abdullah b. Abdulazîz el-Leysî'nin, Zührî'den rivayetinin münker olduğunu belirterek, mutlak bir şekilde olmaksızın, bu cihetten râviyi tenkit eder.<sup>143</sup>

<sup>138</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 102.

<sup>139</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 144.

<sup>140</sup> Neval Fethî, *el-Cûzcânî ve Eseru Bid'atihi*, 108.

<sup>141</sup> Bestevi, *İmâm Cûzcânî ve menhecuhû*, 107.

<sup>142</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 129.

<sup>143</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 130.

### 5.3. Diğer Münekkit Âlimlerin Görüşlerine Başvurması

Cûzcânî, genellikle râvi hakkındaki hükmünü açıklarken, görüşünü destekler nitelikteki diğer münekkit âlimlerin değerlendirmelerine de yer verir. Örneğin, Hâris b. A' ver hakkında onun yalancı olduğuna dair Şa'bî'nin şahitliğini zikrettikten sonra Şîanî'nin, mevcut Kur'an dışında vahyin bir kısmını Hz. Peygamber'in insanlardan gizleyip yalnız Hz. Ali'ye haber verdiği şeklindeki iddialarıyla örtüştüğü için, onun "ben Kur'an'ı iki senede vahyi üç yılda öğrendim" hadisinin münker olduğunu belirtir.<sup>144</sup> Âsım b. Damra ve Haris b. A' ver hakkında Ali b. Medînî'ye sorduğunda, Hâris'in kezzâb olduğu cevabını alır. Ayrıca Ali b. Medînî'den Yahya b. Maîn kanalıyla Süfyân'ın "Biz Âsım'ın hadisinin Hârisinkinden üstün olduğunu biliriz" dediğini nakleder.<sup>145</sup>

Cûzcânî ile diğer münekkit âlimler arasında râvinin cerh ve ta'dil mertebesini belirlemek için gerçekleştiği nakledilen bazı görüşmeler,<sup>146</sup> âlimlerin bir râvi hakkında salt şahsî görüşlerine göre değil de bazen müzâkere ve istişâre sonucu genel bir hüküm vermeye çalıştıklarını ortaya koymaktadır. Cûzcânî'nin, eserin muhtelif yerlerinde zikrettiği, "onlardan (âlimlerden) hadisine değer vermediklerini ve onu zayıf kabul ettiklerini işittim", "imamlar mezhebinin yanlışlığından dolayı hadisini münker gördü", "ilim ehli nezdinden zayıftır" "onun hadisi zayıf sayılır" gibi değerlendirmeler, âlimlerin görüşlerini dikkate aldığını gösterir. Örneğin Ebu'l Yemân'ın, fazileti ve ibadetinden bahsettiği Ebu'l-Mehdî b. Sinan'ın rivayetlerinin mevzû' olduğundan endişe ettiğini, hadislerindeki i'dâlı gördüğünde durumu, Ebu'l-Yemân'a arz ettiğini onun da "Yahya b. Maîn'in ondan hiçbir şey yazmadığını" söylediğini zikreder. Irak'a vardığında Yahya b. Maîn'e Ebu'l Mehdi'den neden hadis yazmadığını sorduktan sonra, kendisinin ondan itibar için az da olsa hadis yazdığını belirtince, Yahya b. Maîn şu karşılığı verir: "Onun hadisleri itibar için de yazılmaz, zira onlar bâtıldır."<sup>147</sup>

<sup>144</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 41.

<sup>145</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 42.

Cûzcânî, Ali b. Medînî'nin olduğu mecliste Râfizilikte aşırıya gidenlerin konuşulduğundan, onların hallerinin müzakere edildiğinden ve Yunus b. Hibâb ile Sâlim b. Ebî Hafsa'nın zikredildiğinden bahseder. Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 6/ 192.

<sup>147</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 168-169.



Cûzcânî, Ebû Müshir'e İsmâil b. Ayyâş (öl. 181/797) ve Bakıyye b. Velîd (öl. 197/812) hakkında sorduğunda, onların her ikisinin de sika olmayanlardan rivayet ettiğini, eğer onun hadisi sika râvilerden tahammül edilirse, güvenilir olacağı cevabını alır.<sup>148</sup> İsmail b. Ayyaş hakkında Ebu'l Yemân'a sorduğunda ise onun şu cevabı verdiğini zikreder: "yalancılardan rivayet edenlerdendir, Şâmlıların sika olanlarından yaptığı rivayetler, diğerlerinkinden övgüye daha layıktır."<sup>149</sup> İshâk b. Ebî Ferve (öl. 144/761) hakkında ise Ahmed b. Hanbel'in "hadisini yazmak helal değildir" dediğini işittiğini nakleder.<sup>150</sup>

Diğer taraftan o, anlamını ve delâletini bilmediği tenkit lafızlarını öğrenmek için gerektiğinde sormuştur. "Yalancı" ve "sâkıtun" şeklinde cerh ettiği Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî (öl. 146/763) hakkında, Süleyman b. Ma'bed, Asmâî kanalıyla Kurre b. Hâlid'in şöyle dediğini zikreder: "Onlar, Kelbî'nin tezrîf ettiği görüşündedirler." Asmâî'ye "tezrîf'in ne anlama geldiğini sorduğumda "ez-ziyâdetü" şeklinde cevap vermiştir. Yani, Kelbî'nin hadise ilavede bulunduğunu kastetmiştir.<sup>151</sup> Anlamı kapalı olan bazı tenkit lafızlarından neyi kastettiğini de açıklar. Ebu Gassan Mâlik b. İsmail'in (حسنيا) (hasenîdir) olduğunu aktarırken, bununla Hasen b. Salih'i kastettiğini, ibadetinde olmakla birlikte mezhebinin yanlışlığına işaret eder.<sup>152</sup>

Ayrıca dönemindeki münekkit muhaddislerden semâ yoluyla aldığı bilgileri de aktarır. Saîd b. Zeyd, Yezîd b. Ebî Ziyâd ve Süleyman b. Verdâne'nin hadislerinin zayıf olduğunu âlimlerden işittiğini nakleder.<sup>153</sup> Muhaddislerin, Ömer b. Musa el-Vecihî'nin hadislerini zemmettiklerini, İbrahim b. Yezîd'in hadislerinden hoşlanmadıklarını (onu övmediklerini) semâ yoluyla aktarır.<sup>154</sup>

Bu ve benzeri örnekler, Cûzcânî'nin adalet ve zabt açısından hakkında hüküm vermek için râviyi araştırdığını, rivayetlerini

---

<sup>148</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 173-174.

<sup>149</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 174-175.

<sup>150</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 126.

<sup>151</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 54.

<sup>152</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 83.

<sup>153</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 92, 114.

<sup>154</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 150, 173.

karşılaştırdığını ve geçmiş ulemânın ve asrındaki imamların görüşlerine başvurduğunu göstermektedir.

#### 5.4. Ricâl Hakkındaki Bilgileri Nakletme Metodu

Müellif, birçok yerde ricâlin kimliğine dair isim, künye, nisbe, lakab ve belde bilgilerini de zikreder. Örneğin, Bişr b. Harb'in künyesinin Ebû Amr en-Nedebî; Ebu Ubeyde en-Nâcî künyesiyle yer verdiği kişinin ise Bekir b. Esved; Rebi' b. Bedr'in lakabının "Uleyle" olduğunu zikreder.<sup>155</sup> Ricâl hakkındaki değerlendirmelerinde râvinin şeyhleri, öğrencileri ve arkadaşlarına da atıfta bulunur. Örneğin, İsmâil b. Ayyâş'ın Kûfe'de hocası Hişâm b. Urve'den; Ziyâd b. Meymân, Hüzmüz ve Abdülhakîm'in hocaları Enes'ten rivayette bulduklarını açıklar.<sup>156</sup> Sa'd b. Sinân hakkında bilgi verirken, Yezîd b. Ebî Habîb'in ondan rivayet ettiğini; Abdullah b. Dînâr'ın ise İsmâil b. Ayyâş'ın arkadaşı olduğunu açıklar.<sup>157</sup> Râvi hakkında kesin kanaat belirteceği bilgiye ulaşamamışsa, zannına işaret eden lafızlarla bunu gösterir. Örneğin, Ebû Sayfiyyi Beşîr b. Meymun'un Mekkeli olduğunu zannettiğini zikreder.<sup>158</sup>

Bazen râviyle görüştüğü yeri ve kitabette bulunduğu zamanı da aktarır. Ömer b. Saîd'ten Bağdat'ta iken hadis yazdığını<sup>159</sup>; Efram b. Havşeb'i Hemedân'da gördüğünü ve H 230 senesinde ondan hadis yazdığını zikreder.<sup>160</sup> Râvi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamamışsa bunu ilmî dürüstlük adına kaydeder. Yahya b. Mütevekkil Ebû Akîl'in rivayette bulunduğu Büheyye'yi tanımak için araştırdıklarını ancak onu bulamadıklarını belirtir.<sup>161</sup> Ebû Mâcid'in ise tanınmayan biri olduğuna belirterek, bir anlamda "cehâletü'r-râvi" olduğunu kasteder. Ali b. Medinî kanalıyla, Süfyan'ın Yahya el-Câbir'e Ebû Mâcid'in kim olduğunu sorduğunda onun, şöyle cevap verdiğini nakleder: "Bize Basra'dan gelen habere göre o Kûfelidir ancak bilinmemektedir. Basra'da bir etkisi yoktur..."<sup>162</sup>

<sup>155</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 101, 112, 113.

<sup>156</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 84, 103.

<sup>157</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 154, 175.

<sup>158</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 152.

<sup>159</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 165.

<sup>160</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 205.

<sup>161</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 94.

<sup>162</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 64.

Ricâl tenkidine dair bilgiyi aktarıırken, râvinin hadis tahammül yöntemine de işaret ettiğine dair örnekler vardır. Örneğin Ebû İshâk es-Sebîi' hakkında Ahmed b. Hanbel'den şunu nakleder: "Ebû İshâk, Hâris'in hanımıyla evlendiği için hadisleri ona bu şekilde ulaştı." Cûzcânî de şu bilgiyi ilave eder: "Ebû İshâk'ın Hâris'ten ancak üç ya da dört hadis işittiğini söylerler."<sup>163</sup> Bu ifadeleriyle o, Ebû İshâk'ın Hâris'ten rivayetinin çoğunlukla "vicâde" metoduyla gerçekleştiği düşüncesindedir. Yine Eyyûb'ten naklen "sahâfî" olduğunu zikrettiği Hılas b. Amr hakkında Ahmed b. Hanbel'den şöyle işittiğini aktarır: "Rivayette Ali'yi –Ali b. Ebi Talib- şart koşanlardandı. Ali'den rivayetlerinin mükâtebe yoluyla olduğu söylenir."<sup>164</sup>

Bazen râvilerin tenkit durumları arasında kıyaslama yapar. Mu'temir b. Süleyman'dan babası kanalıyla "Kûfe'de iki yalancı vardı. Suddî ve Kelbî. Bunlardan birisi öldü" dediğini naklettikten sonra, ikisi arasında cerh açısından bir karşılaştırma yaparak, Kelbî'nin daha aşırı olduğunu belirtir.<sup>165</sup> Aynı şekilde Hâris b. A'ver'in akabinde zikrettiği Âsım b. Damra hakkındaki görüşünü, (عندى قريب منه) (bana ondan daha yakındır) lafzıyla aktarır. Süfyân'dan naklen Âsım b. Damra'nın hadislerini Hâris b. A'ver'in rivayetlerine tercih ettiklerini nakleder.<sup>166</sup> O, bununla cerh ve ta'dil açısından Âsım'ın kendi nezdinde daha makbûl bir kişi olduğunu kasteder.<sup>167</sup>

Cûzcânî, bazen bu karşılaştırmayı, cerh ve ta'dil durumları birbirine benzer olan ricâl hakkında da yapmaktadır. Müccâa'nın durumunu (كان نحو الحسن بن دينار) (Hasen b. Dînâr gibidir) lafzıyla,<sup>168</sup> Rişdîn b. Sa'd hakkındaki görüşünü, öncesinde zikrettiği Abdullah b. Lehîa'yı kasederek (مشاكل له) (ona benzer) lafzıyla nakleder.<sup>169</sup> Eserinde ard arda zikrettiği bu iki kişi hakkında (مشاكل له) ifadesini rivayetlerindeki hataları, ihticac edilmemeleri ve cerh derecesindeki yakınlıkları için kullandığı anlaşılmaktadır.

<sup>163</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 43.

<sup>164</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 116.

<sup>165</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 54.

<sup>166</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 43.

<sup>167</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 43, 83, 97.

<sup>168</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 119.

<sup>169</sup> Cûzcânî, *Ahoâlû'r-ricâl*, 156.

### Sonuç

Râvilerin soruşturulduğu ve teknik manada isnadın ortaya çıktığı zaman diliminde ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at ayrımı, rivayetlerin kabulünde önemli bir kriter olmuştur. Münekkit alimler, bid'at fırkalarla ilişkili gördükleri râvileri tespit etmeye çalışmış ve rivayetlerine ihtiyatla yaklaşmışlardır. Hicri 3. asırda Dımaşk bölgesinin münekkit muhaddislerinden ve cerh-ta'dil âlimlerinden Cûzcânî'nin hadisi ve sünneti koruma adına özellikle bid'at fırkalara mensup râvilerin rivayetleri karşısındaki bu aşırı hassasiyeti ve tenkidi ile farkındalık oluşturduğu söylenebilir. Nitekim "duafâ" literatürünün bir örneği olan "Ahvâlu'r-ricâl" adlı eseri, bu asrın ricâl konusundaki tartışmalarını yansıtması bakımından özellikle bid'at ehline yönelik aşırı tenkitleriyle dikkat çekmektedir.

Eserinde çok sistematik olmasa da fırkalarına ve beldelerine göre ayrıştırdığı genellikle zayıf, metrûk ve bid'at ehlinden olan râvilere yer vermiştir. Ancak bazen, yalnız bid'atını açıklamak gayesiyle sika olanları da zikretmiştir. Ricâlin bazısı hakkında kısa ve özlü açıklamalar yaparken, bazılarıyla ilgili cerhini gerektirecek sebepleri, geçmiş âlimlerin ve dönemindeki imâmların görüşlerine varıncaya kadar ayrıntılı ve kapsamlı bilgileri nakletmiştir. Hicri 3. asır sonrasında birçok cerh-ta'dil otoritesinin Cûzcânî'nin görüşlerine başvurması, ondan iktibaslar yapması, "Ahvâlu'r-ricâl" adlı eserinin Duafâ literatüründe kaynak değeri kazandığını göstermektedir.

Eserde yalancı, metrûk ve zayıf râviler hakkında münekkit muhaddislerce bilinen "yalancı, deccâl, metrûk" gibi çeşitli derecedeki cerh lafızlarını müfred ya da mürekkeb şekilde yaygın kullanmıştır. Ancak özellikle bid'at ehlinden olan râvileri tenkit ederken bazı kullanımları ile kendine özgü bir terminoloji oluşturmaya çalışmıştır. Diğer taraftan "sika, sebt, sadûk, mütemâsek" gibi ta'dile delâlet eden lafızlarla bid'at görüşü dışında bazı râvilerin güvenilir ve sadûk olduğuna hükmettiği, böylelikle râvinin mezhebi düşüncesi ile hadis rivayeti arasında bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, eserinde zikrettiği birçok ricâlin bid'at ehlinden olması ve onları aşırı cerh etmesi nedeniyle, tenkit metodu itibarıyla cerh-ta'dil ilminde müteşeddit münekkitlerden addedilmiştir. Ancak, Cûzcânî'nin, bid'at ehlinin dâî olması durumunda rivayetinin kabul edilmeyeceği görüşü

N. AYDIN / The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations  
in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Aḥvalu'r-Rijal" | 179  
dikkate alındığında ihtiyat gereği tenkitlerinde aşırı olması daha anlaşılır  
ve makul hale gelecektir.

### Kaynakça

- Aydın, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım. 2009.
- Bestevî, Abdülalîm Abdülazîm. *İmâm Cûzcânî ve menhecuhû fi'l-cerh ve't-ta'dil*. Riyad: Dâru't-Tahâvî, 1990.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Târîhu'l-kebîr*. 9 Cilt. Haydarabad: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1943.
- Cûzcânî, İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî. *Ahvâlu'r-ricâl*. nşr. Subhî el-Bedrî Samerrâî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelu'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*. 11 Cilt. nşr. Mahfuzu'rrahmân Zeynullah es-Selefî. Riyad: Dâru Taybe. 1985.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammad. *el-Künâ ve'l-esmâ*. 3 Cilt. thk. Ebû Kuteybe Nazır Muhammed el-Faryabî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Ebû Zûr'a, Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî. *Kitabu'd-duafâ ve'l-kezzâbîn ve'l-metrûkîn min ashâbi'l-hadîs*. 3 Cilt. thk. Said el-Haşimi. Medine: Câmîatu'l-İslamiyye, 1982.
- Hamevî, Ebû Abdillâh b. Abdillâh Şihâbuddîn Yâkût. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. thk. Ahmed Ömer Haşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Irâkî, Zeynüddîn Abdurrahim b. el-Hüseyn. *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti İbni's-Salah*. thk. Muhammed Rağîb et-Tabbâh el-Halebî. Haleb: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1350.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcanî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-ta'dil*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1952.
- İbn Hacer, Şihâbuddîn Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalâni. *Tehzîbu't-tehzîb*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-Sikât*. thk. Seyyid Şerifüddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Kılıç, Moğultay. *İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl*. 12 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2001.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ el-Katafânî. *Kitâbu't-Târîh*. 4 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Câmiatü Melîk Abdilazîz, 1979.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1985.
- İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saadât Mecdüddîn Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. 5 Cilt. thk. Tâhir Ahmed ez-Zavî ve Mahmud Muhammed et-Tahanî. Beyrut: 1979.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân. *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nureddin Itr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1993.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul; İz Yayıncılık, 1994.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâleddin Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Mohammad İsmail, Mohammad Yusuf. *Ebû İshâk el-Cûzcânî ve Ahvâlü'r-Ricâl Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Neval Fethî, Nazmî Abdurabbih Neval Fethî. *el-Cûzcânî ve Eseru Bid'atıhi ala Ekvâlihi'n-Nakdiyye*. Gazze: İslâmî İlimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- N. AYDIN / The Criticism Method, Al-Jarh wal-Ta'dil Wordings and Their Denotations in Abu Ishaq al-Juzjani's Book "Ahvalu'r-Rijal" | 181
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti Süneni'l-beşîri'n-nezîr*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1986.
- Sehavî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs li'l-Irâkî*. 3 Cilt. thk. Salah Muhammed Uveydâ. Beyrut: 1982.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nebevî*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1979.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsa. *ed-Duafâü'l-kebîr*. thk. Abdülmu'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984
- Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili Çalışmalar*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizanu'l-itidal fi nakdi'r-ricâl*, 6 Cilt. thk. Ali Muhammed el-Becâbî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehu rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*. 3 Cilt. thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kibleti li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1992.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaûd-Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Zehebi, *Tezkiratu'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1956.
- Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdulfettah Ebu Gudde. Beyrut: Daru'l-Beşâir, 1990.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 183-218

## **Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî\***

**Osman BOSTAN**

Öğr. Gör., Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Lecturer, Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,

Department of Recitation of Qur'an and Qirâ'ât

Samsun/Turkey

bostanosman61@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-7543-9187

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Mart / March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 16 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 183-218

**Atıf / Cite as:** Bostan, Osman. "Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî [An Ottoman Qiraah Scholar: Ahmad ar-Rushdî]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 183-218

**Hata! Köprü başvurusu geçerli değil.** [doi.org/10.18498/amailad.1091995](https://doi.org/10.18498/amailad.1091995)

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

---

\* Bu makale, aynı yazar tarafından tamamlanan "Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Tahlili" isimli doktora tezinin ilgili bölümlerinden istifade edilerek üretilmiştir.



**An Ottoman Qiraah Scholar: Ahmad ar-Rushdî****Abstract**

This article is about the life of Ahmad ar-Rushdî (d. 1217/1802), one of the renowned qiraah scholars of 18th century nurtured under the Ottoman Empire. Teachings and qiraah of Holy Quran along with its science were the most emerged fields of the realm at that time. Even though the word tarîq means the way and the method followed, states the transmissions after the chronicle in the science of recitation. Furthermore, it can also be used in the sense of the source as well as method followed in education. For example, the teaching of qiraah in which et-Taysîr, written by Abu Amr ed-Dânî (d. 444/1053) on *Qiraat-i Seb'a*, is followed as a source work is called "Taysîr tarîq" while the teaching of qiraah, in which al-Shâtibiyye, written by Qasim b. Firruh al-Shâtibî (d. 590/1194), is followed as a source work, is called "Shâtibiyye tarîq". It has also been named in relation to the areas where the teaching and qiraah science based on the sourced work has become well-known by time. As a matter of fact, the "Taysîr tarîq" from which at-Taysîr was taken as a source was named "Istanbul tarîq" because it became prevalent in Istanbul and the "Shâtibiyye tarîq" from which al-Shâtibiyye was taken as a source was named "Egyptian tarîq" because it became prevalent in Egypt. Teaching and qiraah science in the Ottoman Empire, in which et-Taysîr was used as a source, was mostly "Istanbul tarîq" and the teaching of qiraah, in which al-Shatibiyye was used as a source, became renowned with the name "Egyptian tarîq". Particularly in the account of Istanbul and Egypt, which persist to be in the Ottoman Empire at that time, professions that changed from each other within the context of concerns such as whether confident aspects were taken or not as well as their presentation and postponement emerged. "Union profession" and "Sufi profession" in Istanbul while in Egypt, "Mutkin profession" and "Sheikh Ataullah profession" were formed at the same time. Researchers like Ali al-Mansûrî (d. 1134/1721), Yusuf Efendizâde (d. 1167/1754) and Mustafa al-Îzmîrî (d. 1155/1742) who grew up at that time, became a source for these divisions and professions with their works. It also helped the qiraah evolution to reach the next ages. Ahmad ar-Rushdî who wrote *Murshid at-Talabah* along with his trained students, was among the scholars who was popular at that time while played a vital role in conveying the early practices of Egyptian tarîq in the Ottoman Empire to the later periods even now a day. As a matter of fact, *Murshid at-Talabah* has attracted great attention since being written and took its place as one of the main sources of qiraah teaching currently ongoing in Turkey. Moreover, has been accepted as a most popular book especially by the members of "Egyptian tarîq" and "Sheikh Ataullah profession". After Ahmad ar-Rushdî's education as a hafiz, he received

his qiraah education from Reîsulkurra Hacızâde Muhammed (d. 1214/1799), one of the students of Dulgerzâde Imam Mahmud (d. 1166/1753) while took his poetry education on religious sciences from Beyzâde Mustafa (d. 1200/1785), one of the professors of Fatih Mosque. Ahmad ar-Rushdî formed course circles for many years after his education and most of them consist of qiraah lessons given in Fatih Mosque. Like many Ottoman qiraah scholars. As a matter of fact, he was giving qiraah education as well as lessons in Fatih Mosque and Amcazade Hüseyin Pasha Kulliyah on the one hand fulfilled the duty of serhâfız-ı kutub of the Mahmud Han Library, which was built by Mahmud I (d. 1168/1754) next to the Fatih Mosque. Ahmad ar-Rushdî served as a preacher in Saray-ı Atik-i Mâmure, the first Ottoman palace to be built in Istanbul as well as in Sultan Selim Mosque which was built by Majesty Suleiman (d. 974/1566) as a memorandum to his father, Yavuz Sultan Selim (d. 926/1520). Even though having too much data regarding to his life, no one usually found studies about him. For this reason, in the article, by making use of documents and records, Ahmad ar-Rushdî has been tried to be familiarized to the world.

**Keywords:** Qiraah, Egyptian tariq, Ahmad ar-Rushdî, Murshid at-Talabah, Seyhu'l-Qurra.

### Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî

#### Öz

Bu makalede, 18. yüzyılda Osmanlı'da yetişen kıraat âlimlerinden biri olan Ahmed er-Rüşdî'nin (öl. 1217/1802) hayatına yer verilmiştir. 18. yüzyıl Osmanlı'da kıraat ilminin tarik ve mesleklerinin teşekkül ettiği bir dönemdir. Gidilen yol ve takip edilen usûl anlamına gelen tarik kelimesi kıraat ilminde, rivâyetten sonraki nakilleri ifade etmekle birlikte; eğitim-öğretimde takip edilen kaynak eser ve bu kaynağın kullanılmasında izlenen yöntem anlamlarında da kullanılmaktadır. Örneğin, Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) kıraat-i seb'a'ya dair kaleme aldığı *et-Teyşîr*'in kaynak eser olarak takip edildiği kıraat öğretimine "Teyşîr tariki", Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtübî'nin (öl. 590/1194) kaleme aldığı *eş-Şâtıbiyye*'nin kaynak eser olarak takip edildiği kıraat öğretimine ise "Şâtıbiyye tariki" denilmektedir. Ayrıca kaynak alınan esere dayalı olarak yapılan kıraat öğretiminin yaygınlık kazandığı beldelelere nispetle isimlendirildiği de olmuştur. Nitekim *et-Teyşîr*'in kaynak olarak alındığı "Teyşîr tariki" İstanbul'da yaygınlık kazanmasından ötürü "İstanbul tariki", *eş-Şâtıbiyye*'nin kaynak olarak alındığı "Şâtıbiyye tariki" ise Mısır'da yaygınlık kazandığı için "Mısır tariki" diye isimlendirilmiştir. Osmanlı'da, *et-Teyşîr*'in kaynak olarak kullanıldığı kıraat öğretimi daha çok "İstanbul tariki", *eş-Şâtıbiyye*'nin kaynak olarak kullanıldığı

kıraat öğretimi ise “Mısır tariki” ismiyle şöhret bulmuştur. Özellikle 18. yüzyılda Osmanlı’da varlığını sürdüren İstanbul ve Mısır tarikinde, birtakım vecihlerin alınıp-alınmaması, takdim ve tehiri gibi hususlar çerçevesinde birbirinden ayrışan meslekler ortaya çıkmıştır. İstanbul tarikinde “Îtilâf mesleği” ve “Sûfî mesleği”; Mısır tarikinde ise “Mutkin mesleği” ve “Şeyh Atâullah mesleği” bu dönemde teşekkül etmiştir. Bu asırda yetişen Ali el-Mansûrî (öl. 1134/1721), Yusuf Efendizâde (öl. 1167/1754) ve Mustafa el-İzmîrî (öl. 1155/1742) gibi âlimler kaleme aldıkları eserler ile hem bu tarik ve mesleklere kaynaklık etmiş hem de kıraat birikiminin sonraki dönemlere ulaşmasına vesile olmuştur. Bu dönemde yetişmiş âlimlerden biri de Ahmed er-Rüşdî’dir. O, bir taraftan yetiştirdiği talebelerle diğer taraftan da kaleme almış olduğu *Mürşidü’l-talebe* adlı eserle Mısır tarikinin Osmanlı’daki ilk dönem uygulamalarının sonraki dönemlere hatta günümüze ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim *Mürşidü’l-talebe* telif edildiği tarihten itibaren büyük ilgi görmüş ve hâlihazırda Türkiye’de devam eden kıraat tedrisinin temel kaynaklarından biri olarak yerini almış, özellikle de “Mısır tariki” ve “Şeyh Atâullah mesleği” mensuplarınca başucu kitabı olarak kabul edilmiştir. Ahmed er-Rüşdî hafızlık eğitiminin ardından kıraat eğitimini Dülgerzâde İmamı Mahmud Efendî’nin (öl. 1166/1753) talebelerinden Reîsülkurrâ Hacızâde Muhammed Efendî’den (öl. 1214/1799’dan sonra), şer’î ilimlere dair diğer eğitimini de Fatih Camii müderrislerinden Beyzâde Mustafa Efendî’den (öl. 1200/1785) tahsil etmiştir. Ahmed er-Rüşdî eğitimin ardından uzun yıllar ders halkaları oluşturmuştur. Ahmed er-Rüşdî’nin düzenlediği bu ders halkalarının büyük bir kısmını Fatih Camii’nde verdiği kıraat dersleri oluşturmaktadır. Birçok Osmanlı kıraat âlimi gibi Ahmed er-Rüşdî de kıraat eğitiminin yanında başka vazifeleri de yerine getirmiştir. Nitekim o, bir taraftan Fatih Camii ve Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi’nde kıraat dersleri verirken diğer taraftan da I. Mahmud (öl. 1168/1754) tarafından Fatih Camii’nin bitişğine yaptırılan Mahmud Han Kütüphanesi’nin serhâfız-ı kütüblük görevini yerine getirmiştir. Ayrıca Ahmed er-Rüşdî, İstanbul’da yapılan ilk Osmanlı sarayı olma vasfını taşıyan Sarây-ı Atîk-i Mâmure ile yine İstanbul’da 16. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman (öl. 974/1566) tarafından babası Yavuz Sultan Selim (öl. 926/1520) adına yaptırılan Sultan Selim Camii’nde vaizlik yapmıştır. Buna rağmen Ahmed er-Rüşdî’nin hayatına dair bilgiler kaynak eserlerde yok denecek kadar azdır. Bu sebeple makalede, yazma eserlerden ve arşiv belgelerinden istifade edilerek Ahmed er-Rüşdî tanıtılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Kıraat, Mısır tariki, Ahmed er-Rüşdî, Mürşidü’l-talebe, Şeyhülkurrâ.

## Giriş

Osmanlı sultanlarından Yıldırım Bayezid'in (öl. 805/1403), büyük kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'yi (öl. 833/1429) Bursa'ya davetiyle<sup>1</sup> devlet erkânının kıraat ilmine olan desteği, İstanbul'un Devlet-i Aliyye'nin başşehri olmasından sonra da devam etmiştir. Nitekim Kanuni Sultan Süleyman (öl. 974/1566) döneminde Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa (öl. 987/1579) vasıtasıyla Mısır'dan İstanbul'a davet edilen Nâsiruddîn et-Tablavî'nin (öl. 966/1558) talebelerinden Ahmed el-Mesyerî el-Mısırî (öl. 1006/1597) ve yaklaşık bir asır sonra da Sultan IV. Mehmed (öl. 1104/1693) döneminde Köprülü Fazıl Mustafa Paşa'nın (öl. 1102/1691) davetiyle yine Mısır'dan İstanbul'a gelen Ali el-Mansûrî (öl. 1134/1721)<sup>2</sup> ile birlikte İstanbul/Anadolu adeta bir kıraat eğitim-öğretim merkezi haline gelmiştir. Söz konusu âlimler vasıtasıyla İstanbul'a taşınan kıraat birikimi neticesinde gerek eğitimde takip edilen kitaplar gerekse takip edilen usûl ve yöntem farklılığından dolayı "İstanbul tariki" ve "Mısır tariki" diye isimlendirilen tarikler/kıraat öğretim metotları teşekkül etmiştir. Ahmed el-Mesyerî İstanbul'da, Ebû Amr ed-Dânî'nin kıraat-i seb'a'ya dair telif etmiş olduğu *et-Teyşîr*'i<sup>3</sup> ile kıraat-i seb'a'yı kıraat-i aşere'ye tamamlamak üzere İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *Tahbîru't-Teyşîr*'i<sup>4</sup> temel kaynak olarak kullanmıştır. *et-Teyşîr*'in temel kaynak olarak kullanılmasından dolayı öteden beri "Teyşîr tariki" olarak nitelendirilen söz konusu yönteme/tarike Ahmed el-Mesyerî'nin İstanbul'a gelişinden itibaren, bu beldeye nispetle "İslâmbol/İstanbul tariki" adı verilmiş ve bu isimle şöhret bulmuştur.<sup>5</sup>

Ahmed el-Mesyerî İstanbul'da "Teyşîr tariki" üzere eğitime devam ederken; Tablavî'nin diğer talebesi Şehhâzetü'l-Yemenî (öl. 987/1579)

<sup>1</sup> Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Câmi'u esânîdi'bni'l-Cezerî*, thk. Hâzîm b. Sa'îd Haydar (Dımaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1435/2014), 54.

<sup>2</sup> Abdullah Efendizâde Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fi idâhi Zübdeti'l-irfân* (İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287/1870), 115-116.

<sup>3</sup> Eser için bk. Abdurrahman Çetin, "et-Teyşîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/57.

<sup>4</sup> Eser için bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 218-219.

<sup>5</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 115.

Mısır'da, kıraat-i seb'a'ya dair, Şâtıbî'nin (öl. 590/1194) *Şâtibiyye*<sup>6</sup> adıyla meşhur eseri ile kıraat-i seb'a'yı kıraat-i aşere'ye tamamlamak üzere İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *ed-Dürretü'l-mudîyye'sini*<sup>7</sup> esas alarak kıraat eğitimine devam etmiştir. *Şâtibiyye*'nin temel kaynak olarak kullanılmasından ötürü "Şâtibiyye tariki" olarak isimlendirilen söz konusu yöntem, Mısır ve çevresinde yayılmış ve bu beldeye nispetle "Mısır tariki" olarak anılmıştır. Köprülü'nün davetiyle İstanbul'a gelen Ali el-Mansûrî burada "Mısır tariki" ile kıraat eğitimi vermeye başlamış ve böylece İstanbul'da "Mısır tariki"nin kurucusu olarak kabul edilmiştir.<sup>8</sup>

Süreç içerisinde, bazı kıraat vecihlerinin okunup-okunmaması ve takdim-tehiri gibi sebeplerden ötürü de İstanbul tarikinde "Îtilâf mesleği" ve "Sûfî mesleği"; Mısır tarikinde ise "Mutkin mesleği" ve "Şeyh Atâullah mesleği" ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup>

Zikri geçen tarik ve mesleklere eserleriyle kaynaklık eden Ali el-Mansûrî,<sup>10</sup> Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi (öl. 1167/1754)<sup>11</sup> ve Mustafa el-İzmîrî (öl. 1155/1742)<sup>12</sup> gibi kıraat âlimlerinin bibliyografyalarına dair çalışmalar kaleme alınmıştır. Ancak söz konusu tarik ve mesleklerden Mısır tarikine özellikle de Şeyh Atâullah mesleğine kaynaklık eden *Mürşidü't-talebe*'nin müellifi Ahmed er-Rüşdî hakkında müstakil bir çalışma olmadığı gibi, hayatına dair bilgiler kaynak eserlerde yok denecek kadar azdır. Bu sebeple çalışmada, yazma eser kütüphaneleri, arşiv belgeleri ve kataloglar yardımıyla Ahmed er-Rüşdî ve eserleri tanıtılmaya çalışılacaktır.

<sup>6</sup> Eser için bk. Fatih Çollak, "eş-Şâtibiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/377-379.

<sup>7</sup> Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 205-209.

<sup>8</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 115-116.

<sup>9</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 116.

<sup>10</sup> bk. Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 59-189.

<sup>11</sup> bk. Ali Öge, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri* (İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 53-196.

<sup>12</sup> bk. Recep Koyuncu, *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 51-116.

## 1. İsmi

Tam adı Ahmed er-Ruşdî b. Yusuf b. Hüseyin b. Ahmed el-İslambûlî'dir.<sup>13</sup> Akranları arasında babasına nispetle "Yusuf İmamefendizâde" diye anılmıştır.<sup>14</sup> Ayrıca "Güllü Hâfız" namıyla da meşhur olmuştur. "Güllü Hâfız" namıyla anılmasını, müellif dile getirmese de eserlerin vakıf kayıtlarında, icâzet silsilelerini gösteren şecerelerde ve Ahmed er-Ruşdî'nin mezar taşında "Yusufzâde Güllü Hâfız Ahmed Efendi" şeklinde kaydedilmiştir.<sup>15</sup>

Ahmed er-Ruşdî'nin ismi, telifi olan *Mürşidü't-talebe*'nin yazma nüshalarının -Katar nüshası hariç- hepsinin mukaddimesinde asıl adı olan "Ahmed er-Ruşdî" ve arkadaşları arasında şöhret bulan "Yusuf İmamefendizâde" adı geçmektedir.<sup>16</sup> Nüshaların hâtimelerinde ise asıl isminin yanında, arkadaşları arasında şöhret bulan "Yusuf Efendizâde" ismi de yer almaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca müellifin tahrîr ve istinsah ettiği

<sup>13</sup> Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ fi hukûki'l-Mustafâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 830), 369a; Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 55), 68a.

<sup>14</sup> Ahmed er-Ruşdî b. Yusuf b. Hüseyin b. Ahmed (Yusuf İmamefendizâde), *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vucûhi ba'dı âyâtî'l-Kur'âniyye min turuki't-Tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71), 1b.

<sup>15</sup> bk. Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1a; Ahmed b. Ali el-Osmânî el-Metînî, *Esmâ'ül-enbiyâ, esmâ'ül-ashâb, esmâ-ü ashâbi'l-Bedr ve şerhuhâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 689), 1a; Ahmed Kuşadalı, *Hâşiye 'alâ Adalı li'l-İzhâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4846), 1a; Ahmed Kuşadalı, *Şerhu'l-'Avâmilî'l-cedîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4940), 1a; Âsâ es-Sirevî, *Rûhu's-şurûh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4807), 1a; Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 830), 1a; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 138; *eş-Şeceratü'l-bedî'atü'l-behiyye fi beyânî'l-mesâliki'l-erba'ati's-seniyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 1558), 7; Cemalettin Server Revnakoğlu, *İlm-i Kıraat Mensupları* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, 81), 2-3.

<sup>16</sup> Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b; Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar, 704), 1b; Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Ankara, Milli Kütüphane, 06Hk7909), 1b; Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Riyad: Mektebetü'l-Melik 'Abdi'l-'Aziz, 738), 1b; Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 577), 1b.

<sup>17</sup> Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Yazmalar, 704), 201a; Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Adnan Ötügen, 1709), 169b; Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 577), 211a.

eserlerin hâtime ve zahriye sayfalarında “Hâfız Ahmed er-Rüşdî” ve “Yusuf Efendizâde” isimleri kaydedilmiştir.<sup>18</sup>

Ahmed er-Rüşdî'nin ismi, Fatih Kütüphanesi'ne vakfettiği otuz civarındaki eserin vakfiye kayıtlarının bir kısmında “Yusufzâde Güllü Hâfız Ahmed Efendi”,<sup>19</sup> diğer bir kısmında “Yusufzâde Hâfız Ahmed Efendi”<sup>20</sup> şeklinde kaydedilmiştir.<sup>21</sup>

İcâzetnâmelerde Ahmed er-Rüşdî'nin ismi, “eş-Şeyh el-Fazıl Müellif-i Mürşidi't-Talebe Ahmed el-'Arîf Yusufzâde”,<sup>22</sup> “Ahmed Rüşdî Efendi el-Ma'rûf Yusuf Efendizâde”<sup>23</sup> ve “Hâfız Ahmed eş-Şehîr Yusuf İmamefendizâde”<sup>24</sup> şeklinde geçmektedir. İstanbul ve Mısır tarihinin meşhur kurrâlarının yer aldığı şecerelerde ise “Müellif-i Mürşidi't-Talebe eş-Şeyh Ahmed er-Rüşdî eş-Şehîr Güllü Hâfız” şeklinde yer almaktadır.<sup>25</sup>

Müellifin ismi, *Mürşidü't-talebe*'nin Katar nüshasının mukaddimesinde “Ahmed Râşid”<sup>26</sup> olarak geçmektedir. Eserin diğer nüshalarında, icâzetnâmelerde, *Tarihu'l-edebi'l-Arabî*'de, İstanbul ve Mısır tarihinin meşhur kurrâlarının yer aldığı şecerelerde, müellifin kütüphanelere vakfettiği eserlerin temellük ve vakıf kayıtlarında ve

<sup>18</sup> Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyâlkûtî, *Haşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 562), 1a.

<sup>19</sup> Siyâlkûtî, *Haşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî* (Fatih, 562), 1a; Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ* (Fatih, 828), 1a; Sîrevî, *Rûhu'ş-şurûh* (Fatih, 4807), 1a.

<sup>20</sup> Ahmed er-Rüşdî'nin kitapların mukaddime, temellük ve zahriye gibi bölümlerine vurduğu özel mühründe şu ifade yer almaktadır: “أحمدُ الله المُتَعَالِ كُلَّ حَالٍ/Yüce Allah'a her dâim hamdolsun.” bk. Mehmed el-Kefevî Akkirmânî, *Hâşiye 'ale'l-âdâb li'l-Mîr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 4699), 1a; Muhammed b. Ahmed el-Avfî, *Dürri seme'l-ulâ fimâ hâlefe Hafs min harfi İbni'l-'Alâ* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Teymûriyye, 518), 1a.

<sup>21</sup> Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi, *el-İtilâf fi vucûhi'l-ihtilâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 35), 1a; Ali b. Süleyman el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 36), 1a; Ali el-Mansûrî, *Risâle fi beyâni hatmi'l-Kur'âni'l-'Azîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 1a; Ali el-Kârî, *Şerhu Akîleti etrâbi'l-kasâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 45), 1a.

<sup>22</sup> Mustafa Öcal, “Türkiye’de Kur’an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetname Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 127-135.

<sup>23</sup> Kirmastîzâde Ahmed, *İcâzetnâme* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1869), 4a.

<sup>24</sup> Beyzâde Mustafa el-Ahîskavî, *İcâzetnâmeler* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1264/1848), 96-106.

<sup>25</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 138; eş-Şeceratü'l-bed'atü'l-behiyye, 7.

<sup>26</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Doha: el-Mektebetü'l-Âmm, 31/2), 1b.

*Mürşidü't-talebe'* nin kaynaklık ettiği eserlerde müellifin ismi hep "Ahmed er-Ruşdî" olarak kaydedilmektedir.<sup>27</sup> Bu bilgilerden hareketle Katar nüshasında, müellifin isminin "Ahmed Râşid" olarak zikredilmesi müstensihin tashîfi sonucu böyle yazıldığı kanaatine götürmektedir.

Burada şu hususu hatırlatmak gerekir ki Ahmed er-Ruşdî'nin akranları ve arkadaşları arasında babasına nispetle meşhur olan "Yusuf Efendizâde" şeklindeki ismi, aynı isimle şöhret bulan *Îtilâf* eserinin sahibi ve Buhârî şârihi Abdullah Hilmi b. Muhammed b. Yusuf ile karıştırılmıştır. Çünkü Abdullah Hilmi de dedesine nispetle "Yusufzâde" ya da "Yusuf Efendizâde" ismiyle şöhret bulmuştur. Bunun sonucu olarak da Ahmed er-Ruşdî'nin eseri *Mürşidü't-talebe* kataloglarda, çoğu defa Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi adına kaydedilmiştir.<sup>28</sup>

## 2. Doğumu ve Vefatı

Ahmed er-Ruşdî'nin doğum yeri ve tarihine dair bir bilgiye tarih ve tabakat kitaplarında yer verilmemiştir. Ancak kendisini "İslambûlî" nisbesiyle zikretmesi ve babasının da Fatih Camii'nde imamlık yapmış olması<sup>29</sup> Ahmed er-Ruşdî'nin İstanbul'da doğmuş olabileceğini düşündürmektedir.

1 Şaban 1217 (27 Kasım 1802) tarihinde vefat eden Ahmed er-Ruşdî Edirnekapı kabristanlığında medfundur. Bu bilgi, Cemalettin Server Revnakoğlu (öl. 1968) tarafından mezar taşlarındaki kayıtlar dikkate alınarak hazırlanan *İlm-i Kıraat Mensupları* adlı risâlede tafsîlâtıyla şöyle yer almaktadır:

"Edirnekapı (Ortabağ) Otakçılar'a sapan kavşağın tam karşısında Hattat İsmâil Zühdü'nün yanında başlıksız mermer şâhîde sülüs ile: 'Küllü men

<sup>27</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, trc. Seyyid Ya'kûb Bekir - Abdülhalîm en-Nccâr (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 1993), 9/374; eş-Şeceratü'l-bedî'atü'l-behiyye, 7; Ahmed er-Ruşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1a; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 138.

<sup>28</sup> bk. Ahmet Hamdi Furat vd., "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl", *Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları* (İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık 2018), 387.

<sup>29</sup> Ahmed Fâiz er-Rûmî, *Şerhu'd-Dürri'l-yetîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 42), 1a; Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 830), 369a; Hamid b. Abdülfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-irfân* (Ankara: Milli Kütüphane, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4547), 95b; Ali el-Kârî, *Şerhu Akîleti etrâbi'l-kasâid* (Fatih, 45), 94a.



'aleyha fân'<sup>30</sup> hâzâ kabru'l-merhûm ve'l-mağfûr Şeyhülkurrâ Yusufzâda Güllü Hâfız Ahmed Efendi ruhuna el-Fâtîha. Fî ğurrati Şaban sene 1217 hicri."<sup>31</sup> Aynı şekilde Muhammed Emin Efendî'nin *Umdetü'l-hullân* adlı eserinin kenarında, "Güllü Hâfız namıyla meşhur, *Mürşidü't-talebe* müellifi Ahmed er-Rüşdî 1217/1802 yılı Şaban ayının başında vefat etti."<sup>32</sup>

bilgisine yer verilmektedir. Ayrıca *Sicill-i Osmânî* ve *Türkischer Biographischer Index*'de "Ahmed Efendî (Yusuf Efendizâde) şeyhülkurrâ<sup>33</sup> olup 1217/1802-1803' de vefat etti" ifadesi yer almaktadır.<sup>34</sup>

### 3. Ailesi

Ahmed er-Rüşdî'nin ailesine dair bilgileri yine müellifin telif ve istinsah ettiği eserlerin ferâğ, temellük ve vakıf kayıtlarında görmekteyiz. Ahmed er-Rüşdî'nin babasının adı Yusuf'tur.<sup>35</sup> Yusuf Efendi, şeyhülkurrâlık yapmış olup aynı zamanda Fatih Camii imam nâibliği görevinde bulunmuştur.<sup>36</sup> Ahmed er-Rüşdî'nin babası, yapmış olduğu bu görevler sebebiyle olsa gerektir ki "Şeyhülkurrâ Yusuf Efendi",<sup>37</sup> "Şeyhülkurrâ Yusuf İmamefendi" ve "Yusuf İmamefendi" gibi isimlerle meşhur olmuştur.<sup>38</sup> Yusuf Efendî'nin babasının adı Hüseyin, dedesinin adı ise Ahmed'dir.<sup>39</sup>

Ahmed er-Rüşdî, Zilkade 1188/1775'te istinsah ve tahrîr ettiği, Ali el-Kârî'nin *Akîletü etrâbi'l-kasâid* şerhinin ferâğ kaydında babasından merhum olarak söz etmektedir. Dolayısıyla Ahmed er-Rüşdî'nin babası Şeyhülkurrâ Yusuf İmamefendi, Zilkade 1188/1775'ten önce vefat etmiştir.<sup>40</sup>

<sup>30</sup> Rahmân 55/26.

<sup>31</sup> Revnakoğlu, *İlm-i Kıraat Mensupları* (Revnakoğlu, 81), 2-3.

<sup>32</sup> Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 138.

<sup>33</sup> *Şeyhülkurrâ*, kıraat ilminde uzman olup bu ilmi okutan ve bulunduğu yerde temayüz eden kişiler için kullanılan bir terimdir. bk. Recep Akakuş, "Reîsülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/545-546.

<sup>34</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/190; Comp. by Cikar Jutta, *Türkischer Biographischer Index* (b.y.: 2011), 41.

<sup>35</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye* (Fatih, 55), 68a.

<sup>36</sup> Rûmî, *Şerhu'd-Dürri'l-yetim* (Fatih, 42), 1a; Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 830), 369a; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4547), 95b; Ali el-Kârî, *Şerhu Akîleti etrâbi'l-kasâid* (Fatih, 45), 94a.

<sup>37</sup> Kefevî, *Hâşiye 'ale'l-Âdâb* (Fatih, 4699), 1a.

<sup>38</sup> Rûmî, *Şerhu'd-Dürri'l-yetim* (Fatih, 42), 1a.

<sup>39</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 830), 369a.

<sup>40</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Akîleti etrâbi'l-kasâid* (Fatih, 45), 1b-94a.

Mehmed Süreyya *Sicill-i Osmânî*'de Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin hayat hikâyesine yer verdiği bölümün sonunda "1217'de vefat eden Şeyhülkurrâ Yusuf Efendizâde Ahmed Efendi dahi bunlardandır."<sup>41</sup> ifadesini kullanmaktadır. Yine *Sicill-i Osmânî*'deki söz konusu yere istinaden, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nin "Yûsufefendizâde" maddesinde Ahmed er-Rüşdî'nin Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin soyundan geldiği<sup>42</sup> şeklinde bir malumata yer verilmiştir. Fakat yaptığımız araştırmalar sonucunda söz konusu ifadeleri teyit edici bir bilgiye ulaşamadık. Yukarıda da ifade edildiği üzere Ahmed er-Rüşdî'nin babasının adı Yusuf, dedesinin adı Hüseyin, onun da babasının adı Ahmed'dir.<sup>43</sup> Dolayısıyla bu silsilede Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ile herhangi bir bağ yoktur. Diğer taraftan Ahmed er-Rüşdî telif ve istinsah ettiği eserlerin ferağ ve temellük kayıtlarında babasının ve dedesinin isimlerinden bahsettiği halde Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ile alakalı hiçbir nesep ve akrabalık bağından bahsetmemektedir. Ayrıca *Mürşidü't-talebe*'nin kaynaklarından biri, Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin *el-Îtilâf*'ıdır. Ahmed er-Rüşdî *Mürşidü't-talebe*'nin pek çok yerinde *el-Îtilâf*'tan alıntı yapmıştır. Ancak Ahmed er-Rüşdî hiçbir yerde, Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ile aralarında nesep bağına ima edecek bir ifadeye bulunmamıştır. Örneğin, Ahmed er-Rüşdî *Mürşidü't-talebe*'de "Tebrîziyye" meselesiyle alakalı şu ifadeyi kullanmaktadır: "Tebrîziyye'den kasıt Bağdat ehlidir ki bunu Yusuf Efendizâde'nin öğrencilerinden Salih Efendi'den duydum."<sup>44</sup> Bu ifade tarzı aralarında nesep bağına olmadığını güçlendirmektedir. Kanaatimizce Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin dedesine nispetle "Yusuf Efendizâde",<sup>45</sup> Ahmed er-Rüşdî'nin de babasına nispetle "Yusuf

<sup>41</sup> Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311), 3/378-379.

<sup>42</sup> Halit Özkan, "Yûsufefendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/41-42. Yusuf Akgül de kaynak göstermemekle birlikte "1217'de (1802-1803) vefat eden Yusuf Efendizâde Ahmet Efendi de onun soyundan gelmektedir" şeklindeki ifadesini aynı maddeye dayandırdığı anlaşılmaktadır. bk. Yusuf Akgül, "Amasyalı Muhaddis Yusuf-Zâde ve Buhari Şerhi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, ed. Şuayb Özdemir vd. (Ankara: KIBATEK, 2017), 1/44.

<sup>43</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu'ş-Şifâ* (Fatih, 830), 369a.

<sup>44</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Yazmalar, 704), 44b.

<sup>45</sup> Ahmet Tobay, *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi ve Hadîs Şerhçiliğindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 23.

Efendizâde<sup>46</sup> ismi ile şöhret bulmuş olmaları, bu karışıklığa sebep olmuştur.

#### 4. Eğitim Safahatı

Ahmed er-Rüşdî ilk önce Kur'an-ı Kerim'i baştan sona Âsım kıraatinin Hafs rivayetine göre okumuş ve ezberlemiştir. Daha sonra, Es'ad Efendi külliyesinde muallim olan ve Hacızâde namıyla meşhur Reîsülkurrâ eş-Şeyh Muhammed Efendi'den (öl. 1214/1799) *Şatıbiyye, Dürre, Tayyibe ve Mahir*<sup>47</sup> tarikine göre on imamın kıraatini okumuş ve icâzet almıştır.<sup>48</sup> Bazı kaynaklarda Ahmed er-Rüşdî'nin 1185/1771'de kıraatten icâzet aldığı bilgisine yer verilse de<sup>49</sup> bu tarih müellifin açıkça ifadesine göre Fatih Camii'nde kıraat dersleri vermeye yani hocalığa başladığı tarihtir. Ahmed er-Rüşdî'nin kıraatten icâzet aldığı tarih ise buna yakın olmakla birlikte bu tarihten önce olmalıdır. Çünkü Ahmed er-Rüşdî *Mürşidü't-talebe*'yi uzun bir tecrübeden sonra kaleme almıştır. Bu tecrübenin büyük bir bölümünü ise Fatih Camii'nde düzenlediği ders halkaları sürecinde kazanmıştır. Burada vermiş olduğu derslere ise 10 Muharrem 1185/1771 Cuma günü Fatih Camii'nin yeniden ibadete açılışıyla birlikte başlamıştır.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Yazmalar, 704), 201a.

<sup>47</sup> *Mahir tariki*: Mahir tariki kıraatleri cem' usûl yöntemlerinden biridir. Bir âyetteki vecihler gösterilirken uygun bir yerde vakf yapıldıktan sonra âyetin devamındaki vecihlere geçerken önceki bölümde en son hangi imamın ya da ravinin vecihleri gösterildiyse ikinci bölüme onunla başlaması şeklinde uygulanan usûldür. Önceleri "tenâsüb" daha sonraları ise "mahir" ismiyle anılan bu uygulama diğer cem' yöntemlerine göre oldukça zordur. bk. Muhammed Emin Efendi, *Zühru'l-erîb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11), 142a-143a, 218b; Mehmed b. Mustafa Duhanîzâde, *Mecmûatün müteallikatün bi'l-kırâa* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 864), 15b-16a; Hocaîzâde Ahmed Hilmi, "Ravzatü'l-Kurrâ", *Sırâtü'müstakîm*, 6/148 (1329/1911), 275; Ahmet Gökdemir, "Osmanlı'nın Kayıp İki Tariki: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri", *Usûl: İslam Araştırmaları* 32 (2019), 177-178.

<sup>48</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b.

<sup>49</sup> Mustafa Atilla Akdemir, *Hâmîd b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-irfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 23.

<sup>50</sup> Tarihi süreç içerisinde birçok depreme maruz kalan Fatih Camii 1179/1766 yılındaki depremde yıkılmıştır. Yeniden inşa edilen Cami Ahmed er-Rüşdî'nin de tanıklığına göre 10 Muharrem (aşure) Cuma günü 1185 (15 Nisan 1771)'de ibadete açılmıştır. bk. Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b; Muzaffer Erdoğan, "Son İncelemelere Göre Fatih Camii'nin Yeniden İnşası Meselesi", *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 162; Semavi Eyice, "Fatih Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*

Ahmed er-Rüşdî başta kıraat olmak üzere diğer İslâmî ilimler sahasında da behresi olan bir âlimdir. Nitekim bir taraftan kıraat alanında ihtisaslaşırken diğer taraftan da temel İslâmî ilimler sahasında eğitim alan Ahmed er-Rüşdî, Nakşibendî şeyhlerinden Beyzâde Mustafa Efendi'den (öl. 1200/1785) tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerden icâzet almıştır.<sup>51</sup>

## 5. Hocaları

Ahmed er-Rüşdî her ne kadar bahsetmemiş olsa da ilk eğitimini şeyhülkurrâ ve aynı zamanda Fatih Camii imamlarından babası Yusuf İmamefendi'den<sup>52</sup> almış olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ahmed er-Rüşdî'nin, babası dışındaki hocaları, kendisine ait yazmalarda verdiği bilgilerden ve icâzetnâmelerdeki kayıtlardan tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre Ahmed er-Rüşdî'nin, kendilerinden ders aldığı en meşhur hocaları şunlardır.

### 5.1. Hacızâde Muhammed Efendi

Muhammed Efendi, Hacızâde namıyla meşhur olmuştur.<sup>53</sup> Kıraat eğitimini Dülgerzâde İmamı Mahmud Efendi'den (öl. 1166/1753) tahsil eden Hacızâde,<sup>54</sup> Sultan Ahmed Türbesi'nde Reîsülkurrâ<sup>55</sup> ve Şeyhülislâm Muhammed Es'ad Efendi Mektebi'nde muallim olarak görev yapmıştır.<sup>56</sup> Kendisinden kıraat eğitimi alanlar arasında Ahmed er-Rüşdî<sup>57</sup> ile Hacızâde'nin kendi oğlu Abdullah Efendi yer almaktadır.<sup>58</sup>

---

(İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/225; Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003), 54-60.

<sup>51</sup> Beyzâde'nin Ahmed er-Rüşdî'ye verdiği icâzetnâme için bk. Beyzâde, *İcâzetnâmeler*, 96-106.

<sup>52</sup> Paluvî, *Zübdetü'l-irfân* (Manisa, 4547), 95b; Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 830), 369a; Ali el-Kârî, *Şerhu Akâleti etrâbi'l-kasâid* (Fatih, 45), 94a.

<sup>53</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b.

<sup>54</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b; Ahmed Hamdi el-İslambûlî, *İcâzet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 41), 4b-5a.

<sup>55</sup> İslambûlî, *İcâzet* (Üsküdarlı, 41), 4b-5a; Abdullah Akyüz, "Osmanlı'dan Günümüze Reîsülkurrâlar", *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 146.

<sup>56</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b.

<sup>57</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b; İslambûlî, *İcâzet* (Üsküdarlı, 41), 4b-5a.

<sup>58</sup> Hacızâde Mehmed Efendi, *İcâzet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1868), 7a-7b.

Hacızâde Muhammed Efendi'nin, oğluna icâzet verdiği 1214/1799 tarihinden sonra vefat ettiği ifade edilebilir.<sup>59</sup>

### 5.2. Kabasakal İmamı Halil Efendi

Asıl adı Halil b. Hasan b. Mehmed<sup>60</sup> olup İstanbulludur. "Kabasakal" diye bilinen Sinan Ağa Camii'nin, imam ve hatiplik görevlerinde bulunmuştur. Bu görevi sebebiyle "Kabasakal imamı" lakabıyla meşhur olan Halil Efendi, Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin de arkadaşlarından<sup>61</sup> Kıraat eğitimini Hoca Paşa Camii İmamı Hasan Efendi'den (öl. 1136/1723-24) almıştır. Kendisinden kıraat tahsil edenler arasında Valide Sultan Camii İmamı İbrahim b. İsmail Efendi (1181/1768), Mudanyalı Şemseddin Efendi<sup>62</sup> (öl. 1228/1813) ve Ahmed er-Rüşdî sayılmaktadır. Ahmed er-Rüşdî 1182/1768'de istinsah ettiği *Tahrîru't-turuk* risâlesinin ferağ kaydında kendisini, Halil Efendi'nin öğrencisi olarak tavsif etmiştir.<sup>63</sup> Kıraatte uzman, âlim ve âbid bir şahsiyet olan Halil Efendi'nin, 1182/1768 veya 1190/1776 yılında vefat ettiği ifade edilmektedir.<sup>64</sup>

### 5.3. Beyzâde Mustafa Efendi

Tam adı Şeyh Ebu'l-İşrâk el-Hac Beyzâde Mustafa b. Ali el-Ahıskavî'dir.<sup>65</sup> Erzincan'da ilk eğitimini tamamlayıp ardından İstanbul'a giden Beyzâde Mustafa Efendi, burada Sahn-ı Semân medreselerinde yükseköğrenimini tamamlamıştır. Beyzâde Mustafa Efendi medrese eğitiminden sonra uzun yıllar Fatih Camii'nde müderrislik yapmıştır.<sup>66</sup>

<sup>59</sup> Hacızâde, *İcâzet* (Murad Molla, 1868), 7a-7b; Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kurrâları* (İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021), 253.

<sup>60</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4541), 259a; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 215.

<sup>61</sup> Âkifzâde Abdurrahim, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Meşhûdi ve'l-Mesmû'* (Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 2527), 101b.

<sup>62</sup> Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 215.

<sup>63</sup> Ali el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk* (Fatih, 36), 63b.

<sup>64</sup> Süleyman Sâdeddin Müstakimzâde, *Tuhfe-i hattâtîn*, nşr. İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 194; Âkifzâde, *Kitâbü'l-Mecmû'* (Ali Emiri, 2527), 101b.

<sup>65</sup> Ömer Aslan, "Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendî ve Sülûka Dair Risâlesi", *Uluslararası Ahıska Türkleri Sempozyumu* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, 2017), 229.

<sup>66</sup> Aslan, "Beyzâde Mustafa Efendî", 231.

Kendisinden birçok kişi İslâmî ilimleri tahsil etmiş olup, bunlardan biri de Ahmed er-Ruşdî'dir.<sup>67</sup> Beyzâde Mustafa Efendi, Ahmed er-Ruşdî'ye verdiği icâzette er-Ruşdî'yi "âlim, sâlih, muttakî, çalışkan, başarılı, veled-i kalbî ve Rabbimin yolunda arkadaşım" gibi ahlâk-ı hamîdeye ait vasıflarla tavsif etmiştir. Sonra da sırasıyla tefsir, fıkıh, hadis ve tasavvufa dair hangi kitapları kimden okuduğunu senediyle beraber zikredip birtakım tavsiyelerde bulunarak zikri geçen ilim dallarından, Ahmed er-Ruşdî'ye icâzet vermiştir.<sup>68</sup> 1200/1785'te hac yolculuğu esnasında Cidde civarında vefat eden Beyzâde Mustafa Efendi'nin kabrinin Cidde'de olduğu rivayet edilmektedir.<sup>69</sup>

## 6. Talebeleri

Ahmed er-Ruşdî otuz yılı aşkın bir süre Fatih Camii'nde ve on yıl kadar da Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi'nde<sup>70</sup> kıraat dersleri vermiştir. Ahmed er-Ruşdî, bu süreç içerisinde sayılarını bilemeyeceğimiz kadar öğrenci yetiştirmiş ve icâzet vermiştir. Ancak çalışmamızda söz konusu talebelerden, icâzetnâmelerde Ahmed er-Ruşdî'nin öğrencisi olduğu belirtilen ve hocalarından sonra uzun yıllar kendini kıraat ilmine adanmış olanlardan birkaçı zikredilecektir.

### 6.1. Kirmastîzâde Ahmed Efendi

Asıl adı Ahmed b. Muhammed olup Kirmastîzâde namıyla meşhur olmuştur. Sultan Selim Camii'nde imamlık ve Benlizâde Ahmed Râşid Efendi Mektebi'nde muallimlik yapan Kirmastîzâde, kıraat eğitimini Ahmed er-Ruşdî ve Muhammed Coşkun Efendi'den (öl. 1230/1815) almıştır.<sup>71</sup> Kirmastîzâde'den kıraat eğitimi alanlar arasında Mehmed Murad Nakşibendî (öl. 1264/1848) ve Cebecibaşı Camii imamlarından

---

<sup>67</sup> Beyzâde, *İcâzetnâmeler*, 96-112.

<sup>68</sup> Beyzâde'nin Ahmed er-Ruşdî'ye verdiği icâzetnâme için bk. Beyzâde, *İcâzetnâmeler*, 96-106.

<sup>69</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1914), 1/49; Aslan, "Beyzâde Mustafa Efendi", 232.

<sup>70</sup> Külliye hakkında bk. M. Münir Aktepe, "Amcazâde Hüseyin Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/8-9; Şennur (Aydın) Şentürk, "Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/9-10.

<sup>71</sup> Kirmastîzâde, *İcâzetnâme* (Murad Molla, 1869), 4a-4b.

Ömer b. Ömer (öl. 1283/1866'dan sonra) yer almaktadır.<sup>72</sup> Kirmastîzâde, Zilhicce 1240/1824 tarihinden sonra vefat etmiştir.<sup>73</sup>

### 6.2. Turşucuzâde Ahmed Hıfzî Efendi

Asıl adı Ahmed el-Hıfzî b. İbrahim el-Kastamonî olup Kastamonu'da dünyaya gelmiştir.<sup>74</sup> Sultan Selim Camii'nde birinci imam olarak görev yapan Turşucuzâde, reîsülkurrâlık makamında da bulunmuştur. Kıraat ilmini Ahmed er-Rüşdî ve Muhammed Coşkun Efendi'den tahsil etmiştir. Kendisinden de Reîsülkurrâ Yemişçizâde İsmail Hakkı Efendi kıraat eğitimi almıştır.<sup>75</sup> Turşucuzâde, 28 Şaban 1265/19 Temmuz 1849 tarihinde vefat etmiştir.<sup>76</sup>

### 6.3. Şumnulu Hâfız Hilmi Efendi

Asıl adı Abdurrahman Hilmi olup Şumnu'ludur.<sup>77</sup> Hocası Ahmed er-Rüşdî'nin *Mürşidü't-talebe* adlı eserini şematik hale getiren<sup>78</sup> eş-Şumnuvî kıraat alanında mütehasıs bir âlim olup uzun müddet Vardar Yenicesi'nde<sup>79</sup> kıraat dersleri vermiştir.<sup>80</sup>

<sup>72</sup> Mehmed Murad Nakşibendî, *Mâ Hazar* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1252), 262-263; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 282, 319.

<sup>73</sup> Kirmastîzâde, *İcâzetnâme* (Murad Molla, 1869), 7b; Süleyman Kazmaz, *Kazmaz Ailesinden Hatıralar* (Ankara: Birlik Matbaacılık, 2004), 350; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 319.

<sup>74</sup> Mustafa Ragıb İslambûlî, *İcâzet* (Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 4033), 5a.

<sup>75</sup> Süleyman Sürûrî el-İslambûlî, *İcâzet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevîhanesi, 129), 5b; İsmail Hakkı b. Abdurrahman Sûzî Kastamonî, *İcâzet* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 2870), 4b; İslambûlî, *İcâzet* (Üsküdarlı, 41), 4a-4b; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980), 2/283.

<sup>76</sup> Eğinli Eşrefzâde Muhammed Hulûsî, *Esâmî-i Kurrâ-i Kirâm-ı Mübîn Defteri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6545), 37a; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 305.

<sup>77</sup> Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-irfân fî vucûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Hanifiyye Kitabevi, t.s.), 268; Murat Sülün - Muhammed Abay, "Kıraat Bibliyografyası" *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV* (İstanbul: Esrar Neşriyat, 2001), 529.

<sup>78</sup> Abdurrahman Hilmi'nin, Ahmed er-Rüşdî'nin öğrencisi olduğunu şematik hale getirdiği *Mürşidü't-talebe*'nin bazı yerlerinde vecihlerin sonuna düştüğü, "قرأت عن أستاذي سمعت عن أستاذي أحمد/Hocam Ahmed Rüşdî Efendi'den (böyle) okudum" ve "سمعت عن أستاذي أحمد/Hocam Ahmed Rüşdî Efendi'den (böyle) duydum" şeklindeki notlardan anlaşılmaktadır. bk. Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 189-192.

<sup>79</sup> Şehir hakkında bilgi için bk. Machuel Kiel, "Yenice-i Vardar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/445-448.

<sup>80</sup> Bursalı, *Osmanlı müellifleri*, 2/28.

Tecvid konularını muhtasar bir şekilde ele aldığı Osmanlıca manzum *Tecvîd*<sup>81</sup> ve Kur'an'daki secâvendlere dair *Tertîb-ü secâvend-i hurûf* ile fıkha dair *Şurûtu's-salât* adlı risâleleri vardır.<sup>82</sup> 1200/1785 tarihinden sonra Hicaz'da vefat etmiştir.<sup>83</sup>

### 7. Ahmed er-Rüşdî'nin Mısır Tariki İcâzet Silsilesindeki Yeri

Ahmed er-Rüşdî'nin kıraat silsilesi Hacızâde Muhammed Efendi → Dülgerzâde Camii İmamı Mahmud Efendi → Hocapaşa Camii İmamı Hasan Efendi kanalıyla, Mısır tarikinin Osmanlı'da yaygınlaşım gelişmesinde öncü rol oynayan Ali el-Mansûrî'ye ulaşmaktadır.<sup>84</sup> Ahmed er-Rüşdî'nin Ali el-Mansûrî'ye ondan da İbnü'l-Cezerî'ye ulaşan icâzet silsilesi tablo halinde şöyle gösterilebilir:

Tablo 1: Ahmed er-Rüşdî'nin İcâzet Silsilesi

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429)				
el-Kalkîlî (öl. 902/1496)	Rıdvân el-'Ukbî (öl. 852/1448)	en-Nüveyrî (öl. 857/1453)	Fahrüddîn ed-Darîr (öl. 864/1459)	
Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520)				
Nâsıruddîn et-Tablâvî (öl. 966/1558)				
Şehhâzetü'l-Yemenî (öl. 987/1579)			Ahmed el-Mesyerî (öl. 1006/1598)	
Seyfüddîn el-Fedâlî (öl. 1020/1611)	Abdurrahmân el-Yemenî (öl. 1050/1640)		Ali A'rac Efendi (öl. ?)	
Sultan el-Mezzâhî (öl. 1075/1664)	Muhammed el-Bakarî (öl. 1111/1699)	Ali eş- Şebrâmellisî (öl. 1087/1676)	Süleymaniye İmamı Hüseyn Efendi (öl. 1064/1654)	Evliyâ Muhammed Efendi (öl. 1045/1636) Şaban Efendi

<sup>81</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Abdullah Emin Çimen, "Osmanlı Dönemi Tecvid Çalışmaları", *Diyanet İşleri Başkanlığı Tecvîd Çalıştayı* (Kastamonu: 04-09 Kasım 2015), 15-16.

<sup>82</sup> Bu eserler 1265/1849 yılında İstanbul'da basılmıştır. bk. Abdurrahman Hilmi eş-Şumnuvî, *Manzum Tecvîd: Zafer* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265/1849), 1-13.

<sup>83</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/28; Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî*, 48; Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 240.

<sup>84</sup> eş-Şeceratü'l-bed'atü'l-behiyye, 7; Sürûrî, *İcâzet* (Galata Mevlevîhanesi, 129), 5b; Sûzî, *İcâzet* (Yazma Bağışlar, 2870), 4b; İslambûlî, *İcâzet* (Üsküdarlı, 41), 4a-4b; Ali Osman Yüksel, *Cezerî ve Tayyibesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 77.



			(öl. 1097/1686)
<b>Ali el-Mansûrî (öl. 1134/1721)</b>	Süleymaniye Hatibi Şükür Efendi (öl. 1099/1688)	Muhammed Efendi (öl. 1083/1672)	
<b>Hocapaşa İmamı Hasan Efendi (öl. 1136/1724)</b>			
↓	eş-Şeyh İsmail (öl. 1143/1731)	Hasan Efendi Trabzonî (öl. 1143/1731)	
<b>Dülgerzâde İmamı Mahmûd Efendi (öl. 1166/1753)</b>			
Hacızâde Muhammed Efendi (öl. 1214/1800'den sonra)			
<b>Ahmed er-Rüşdî (öl. 1217/1802)</b>			
Turşucuzâde Ahmed Hıfzî Efendi (öl. 1265/1849)		Kirmastîzâde Ahmed Efendi (öl. 1240/1824)	

Tablo içerisinde her bir kutucukta yer alan isim, üstünde bulunan kutucuktaki kişinin/kişilerin öğrencisi, altında bulunan kutucuktaki kişinin/kişilerin ise hocasıdır. Yan yana bulunan kutucuklardaki isimlerin birbiriyle (icâzet yönü itibariyle) hocalık öğrencilik bağı yoktur. Örneğin, Ahmed er-Rüşdî bir üst kutucukta yer alan Hacızâde Muhammed Efendi'nin öğrencisi iken; bir alt kutucuktaki Turşucuzâde Ahmed Hıfzî Efendi ile Kirmastîzâde Ahmed Efendi'nin hocasıdır. Yan yana kutucuklarda bulunan Turşucuzâde Ahmed Hıfzî Efendi ile Kirmastîzâde Ahmed Efendi'nin birbiriyle (icâzetnâme itibariyle) hoca-talebe bağı yoktur. Tablo ile ilgili diğer bir husus da Dülgerzâde İmamı Mahmûd Efendi hem Hocapaşa İmamı Hasan Efendi'nin talebeleri olan eş-Şeyh İsmail ve Hasan Efendi Trabzonî'den hem de doğrudan Hocapaşa İmamı Hasan Efendi'den ders almıştır.

## 8. Vazifeleri

Ahmed er-Rüşdî'nin îfâ ettiği vazifelerin en önemlisi şüphesiz ki Fatih Camii'ndeki müderrisliğidir. Bunun yanında Ahmed er-Rüşdî'nin başka görevlerde bulunduğunu kendisine ait yazmaların temellük, vakıf ve ferâğ kayıtlarında verdiği bilgilerden öğrenmekteyiz. Tespit edilebildiği kadarıyla Ahmed er-Rüşdî şu vazifeleri deruhte etmiştir.

### 8.1. Şeyhülkurrâlık

Ahmed er-Rüşdî *Mürşidü't-talebe*'nin mukaddimesinde verdiği bilgiye göre 10 Muharrem 1185/1771 Cuma günü Fatih Camii'nin

yeniden ibadete açılışıyla<sup>85</sup> birlikte kendisi de aynı camide kıraat dersleri vermeye başlamış ve uzun süre bu görevine devam etmiştir.<sup>86</sup> Kanaatimizce birçok Osmanlı âlimi gibi Ahmed er-Rüşdî de 1217/1802'de vefatına kadar buradaki eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmüştür. Ahmed er-Rüşdî'nin kıraat dersleri verdiği bir diğer yer Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi'dir. Ahmed er-Rüşdî 1207/1792'den vefatına kadar buradaki görevine devam etmiştir.<sup>87</sup>

Ahmed er-Rüşdî, 1187/1773'te istinsah ettiği Ali el-Kârî'nin *Mukaddime* şerhinin temellük kaydında<sup>88</sup> kendisinden şeyhülkurrâ olarak bahsetmektedir. Dolayısıyla Ahmed er-Rüşdî, 1187/1773'ten itibaren otuz yılı aşkın bir süre bu vazifede bulunmuştur. Ayrıca *Sicill-i Osmânî*'de de Ahmed er-Rüşdî'nin şeyhülkurrâ olduğu kaydedilmektedir.<sup>89</sup>

## 8.2. Serhâfız-ı Kütüblük

Ahmed er-Rüşdî bir taraftan Fatih Camii'nde kıraat dersleri verirken diğer taraftan söz konusu Cami'nin kible tarafına I. Mahmud tarafından yaptırılan kütüphanenin, serhâfız-ı kütüblük<sup>90</sup> görevini yerine getirmiştir. Bu göreve ne zaman başladığı kesin olarak bilinmemekle birlikte yukarıda da belirtildiği üzere 1187/1773'te Ali el-Kârî'nin *Mukaddime* şerhini istinsah eden Ahmed er-Rüşdî aynı tarihli temellük

---

<sup>85</sup> 1179/1766 depreminin ardından yeniden inşa edilen Fatih Camii Ahmed er-Rüşdî'nin de ifadesine göre 10 Muharrem (aşure) Cuma günü 1185 (15 Nisan 1771)'de ibadete açılmıştır. bk. Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b; Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Yazmalar, 704), 2a; Erdoğan, "Fatih Camii'nin Yeniden İnşası Meselesi", 5/62; Eyice, "Fatih Camii ve Külliyesi", 12/225; Unan, *Fâtih Külliyesi*, 54-60.

<sup>86</sup> Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Fatih, 71), 1b; Ahmed er-Rüşdî, *Mürşidü't-talebe* (Yazmalar, 704), 2a.

<sup>87</sup> Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Maarif* (C. MF), No. 37/1810.

<sup>88</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye* (Fatih, 55), 1a.

<sup>89</sup> Sicilli Osmani ve Türkischer Biographischer Index'de: "Ahmed Efendî (Yusuf Efendizâde) şeyhülkurrâ olup 1217/1802-03'te vefat etti" bilgisi yer almaktadır. bk. Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (1996), 190; Jutta, *Türkischer Biographischer Index*, 41.

<sup>90</sup> Hâfız-ı Kütüb: Osmanlı döneminde genellikle vakıf kütüphanelerinde kitapların muhafazası için görevlendirilen, kitapların isim ve içeriklerine vâkıf kimselere verilen unvandır. Bunlar da kendi içerisinde baş hâfız-ı kütüb/serhâfız-ı kütüb/reis-i hâfız-ı kütüb, birinci hâfız-ı kütüb, ikinci hâfız-ı kütüb, üçüncü hâfız-ı kütüb gibi kısımlara ayrılmaktadır. Geniş bilgi için bk. İsmail E. Erünsal, "Hâfız-ı Kütüb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/94-98.

kaydında<sup>91</sup> kendisinden hem şeyhülkurrâ hem de Fatih Camii'nde bulunan Mahmud Han Kütüphanesi'nin serhâfız-ı kütübü olarak bahsetmektedir. Anlaşılan o ki Ahmed er-Rüşdî 1187/1773'te bu görevi îfâ etmekteydi. Bu vazifeyi ne kadar sürdürdüğüne gelince 1207/1793'te istinsah ettiği eserlerin ketebe ve vakıf kayıtlarında hep kendisinden serhâfız-ı kütüb/reîs-i hâfız-ı kütüb diye bahsetmektedir.<sup>92</sup> Aynı şekilde başında bulunduğu kütüphaneye kendisi tarafından vakfedilen kitaplardan birinin vakfiye kaydına o dönemki kütüphane memuru tarafından düşülen notta Ahmed er-Rüşdî'den, "Reîs-i Hâfız-ı Kütüb Merhum Yusufzâde Güllü Hâfız Ahmed Efendi" diye bahsedilmektedir.<sup>93</sup> Bu da gösteriyor ki Ahmed er-Rüşdî vefat edene dek serhâfız-ı kütüblük görevini deruhte etmiştir.

### 8.3. Vaizlik

Şüphesiz ki her Osmanlı âlimi aynı zamanda talebeleri ve halkı aydınlatan birer vaizdi. Bu umumi vazife/vazifelerin yanında özel olarak belli cami ve mekânlarda vaizlik görevini yerine getiren âlimler de vardı. Ahmed er-Rüşdî de bu görevi îfâ eden Osmanlı âlimlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmed er-Rüşdî, çeşitli risâlelerden meydana gelen ve Fatih Camii'ndeki Mahmud Han Kütüphanesi'ne vakfettiği kitabın temellük kaydında, kendisini "şeyhülkurrâ" ve "Vaiz-i Teberdâr<sup>94</sup> Sarây-ı Atîk-i Mâmure" olarak tavsif etmektedir.<sup>95</sup> İstanbul'da yapılan ilk Osmanlı sarayı olma vasfını taşıyan Sarây-ı Atîk, Fâtih Sultan Mehmed tarafından 1455 tarihinde yaptırılmış olup 19. yüzyılın ilk yarısına kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>96</sup> Ahmed er-Rüşdî söz konusu saraydaki teberdârlara

<sup>91</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye* (Fatih, 55), 1a.

<sup>92</sup> Birgivî Mehmed Efendi, *Tefsîru sûreti'l-Bakara* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 230), 1a; Siyâlkûtî, *Haşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî* (Fatih, 562), 1a.

<sup>93</sup> Sîrevî, *Rûhu's-şurûh* (Fatih, 4807), 1a.

<sup>94</sup> Teberdârân: Baltacılar anlamına gelen teberdârân sefere giderken bataklıkları kurutmak, yol açmak vb. hizmetleri yerine getirmekle görevli kişilerdi. Bunlar iki gruba ayrılmaktaydı. Birinci grup, "Teberdârân-ı Sarây-ı Atîk"; ikinci grup ise, "Teberdârân-ı hâssa" denilen zülüflü baltacıları. Geniş bilgi için bk. Abdülkadir Özcan, "Baltacılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/34-35.

<sup>95</sup> Ebu'l-Bekâ Ali b. Osman b. el-Kâsîh, *Kurratü'l-ayn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59), 1a.

<sup>96</sup> Banu Bilgicioğlu, "Sarây-ı Atîk-i Âmire", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/122-125.

vaaz ve irşâd hizmetinde bulunmuştur.<sup>97</sup> Ahmed er-Rüşdî'nin vaizlik yaptığı yerlerden biri de İstanbul'daki Sultan Selim Camii'dir.<sup>98</sup> Ahmed er-Rüşdî, buradaki görevine 1210/1795 tarihinde başlamış olup vaazlarını Pazar günleri öğle namazından sonra yapmaktaydı. Bu görevinden ötürü Ahmed er-Rüşdî'ye günlük sekiz akçe ödenmekteydi.<sup>99</sup>

## 9. Eserleri

Ahmed er-Rüşdî'nin, telif eseri yanında istinsah ve tahrîr ettiği pek çok eser de mevcuttur. Müellifin yoğunlaştığı alanlar hakkında bilgi vermesi açısından söz konusu eserlerden kısaca bahsetmek uygun olacaktır.

### 9.1. Telif Ettiği Eserler

*Mürşidü't-talebe*: Ahmed er-Rüşdî'nin kendisine nispeti kesin olan tek telifi bu eserdir. Eserin tam adı *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vucûhi ba'dü âyâtî'l-Kur'âniyye min turuki't-Tayyibe*'dir.

*en-Neşr ve Tayyibe* tahrîrâtına<sup>100</sup> yönelik kaleme alınan *Mürşidü't-talebe*'nin temel kaynağı yine aynı konuda telif edilen, Ali el-Mansûrî'nin *Tahrîru't-turuk* adlı eseridir. Bunun yanında, Yusuf Efendizâde'nin *el-Îtilâf*'ı ile Mustafa el-İzmîrî'nin *Bedâi'u'l-burhân*'ı eserde sıkça başvurulan kaynaklardır.

*Mürşidü't-talebe*'de, bütün sûrelerdeki vecihlere değinilmeyip anlaşılması zor ve temel kaide niteliği taşıyan âyetler seçilmiştir. Henüz

<sup>97</sup> İbnü'l-Kâsîh, *Kurratü'l-ayn* (Fatih, 59), 1a.

<sup>98</sup> Bilgi için bk. İ. Aydın Yüksel, "Sultan Selim Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/513-516.

<sup>99</sup> Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri Selim III (AE. SSLM. III)*, No. 40, 2321.

<sup>100</sup> *en-Neşr ve Tayyibe* tahrîrâtına yönelik çalışmalar şu şekilde özetlenebilir: "İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'i kaleme alıp ardından onu *Tayyibetü'n-Neşr* adıyla nazmedip, bu iki eserin münderacâtı çerçevesinde kıraat-i seb'a yerine kıraat-i aşere'yi ikame edince; mezkûr eserlerin içerdiği kıraat meselelerinin incelenmesi, gözden geçirilmesi, bazı kıraat vecihlerinin takyîdi ve bazılarının men'i gibi hususlar çerçevesinde oluşan çalışmalardır." bk. Süleymân b. Hüseyin b. Muhammed el-Cemzûrî, *el-Fethu'r-Rahmânî Şerhu Kenzi'l-Me'ânî bi Tahrîri Hurzi'l-Emânî*, thk. Abdurrâzık b. Ali b. İbrâhîm Mûsâ (Riyad: Dâru İbnî'l-Kayyim, 1426/2005), 24-25; Muhammed b. Abdurrahman el-Halîcî, *Şerhu Mukarribi't-Tahrîr li'n-Neşri ve't-Tahbîr*, thk. İhâb Fikrî - Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2009), 49; Muhammed el-Mütevellî, *er-Ravdu'n-Nadîr fî Tahrîri Evcûhi'l-Kitâbi'l-Münîr*, thk. Hâlid Hasan Ebu'l-Cûd (b.y.: 1425/2004), 42.

yazma halde bulunan eser bugün ülkemizde devam eden (özellikle Mısır tariki) kıraat eğitiminin temel kaynaklarından biridir.

Ahmed er-Rüşdî'ye nispet edilen eserlerden biri, *el-Vakfu li Hamza ve Hişâm 'ale'l-hemze min tarîki't-Şâtıbiyye'*dir. Özellikle Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi'nde<sup>101</sup> bulunan nüshanın serlevha bölümüne müstensih tarafından düşülen "Hâzihî risâletün fi'l-Vakfi li Hamza ve Hişâm 'ale'l-Hemze min Tarîki't-Şâtıbiyye li'ş-Şeyh 'Allâme Ahmed er-Rüşdî" ifadesi bizi bu eseri araştırmaya sevk etmiştir. Sözü edilen nüshanın dışında değişik kütüphanelerden elde ettiğimiz beş farklı nüshasının hiçbirinin ne mukaddime ne de hatimesinde müellifine dair bir bilgiye ulaşamadık. Eserin Şâtıbiyye tariki esas alınarak yazılması ve içerdiği konuların *Mürşidü't-talebe'*nin konularıyla benzerlik göstermesi Ahmed er-Rüşdî tarafından kaleme alınmış olabileceği ihtimalini çağırırsa da bu kesin değildir. Risâlede, kıraat ilminin en zor konularından biri olan "Hamza ve Hişâm'a göre hemze üzerinde vakf" konusu yaklaşık 75 başlıkta ele alınmıştır. Okuyucuya kolaylık olsun diye tafsîlî kaynaklara girilmemiş, Şâtıbiyye tarikine göre okunan vecihler gösterilmiş, zayıf ve şaz vecihler dikkate alınmamıştır. Geniş malumat isteyenler ise tafsîlî kaynaklara yönlendirilmiştir.<sup>102</sup>

## 9.2. Tahrîr ve İstinsah Ettiği Eserler

Kütüphanelerde yaptığımız araştırmalar sonucunda Ahmed er-Rüşdî'nin tahrîr ve istinsah ettiği irili ufaklı yaklaşık otuz esere ulaşılmıştır. Büyük bir kısmı kıraat ve tecvid ile ilgili olmakla birlikte dilbilgisi, tefsir, hadis ve tasavvuf gibi diğer alanlara ait olan eserler de mevcuttur. Ahmed er-Rüşdî bunlardan bir kısmını sadece istinsah ederken, diğer bir kısmına ise haşiye ve ta'likât tarzı önemli ilaveler yapmıştır.

Ahmed er-Rüşdî söz konusu eserleri serhâfız-ı kütüb olarak görev yaptığı Fatih Kütüphanesi'ne vakfetmesinden ve birçoğunda temellük kaydının bulunmasından hareketle bunları kendisi için istinsah ettiği söylenebilir. Eserlerde kullandığı yazı çeşidi nesih olup oldukça okunaklı ve güzeldir. Ahmed er-Rüşdî'nin müstensihlik yönünün olup olmadığını bunlardan hareketle tespit edebilmek oldukça zordur. Bununla birlikte kendisi için bile olsa değişik ilim dallarına dair pek çok eseri istinsah

<sup>101</sup> *el-Vakfu li Hamza ve Hişâm 'ale'l-hemze min tarîki't-Şâtıbiyye'* (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 7008), 97a-102a.

<sup>102</sup> *el-Vakfu li Hamza ve Hişâm* (Konya Bölge Yazma Eserler, 7008), 102a.

edip sonrasında kütüphaneye vakfetmiş olmakla söz konusu alanlardaki bilginin gelecek kuşaklara aktarılmasına vesile olduğu ifade edilebilir.

Ahmed er-Rüşdî'nin kütüphanelere vakfetmiş olduğu söz konusu eserlerden kıraat ve tecvid alanına dair olanlar hakkında kısaca bilgi verilerek diğer alanlardaki eserler ise dipnotta zikredilecektir.

1. *Zübdetü'l-irfân*: Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî (öl. 1185/1771'den sonra), tarafından kaleme alınmıştır. Yazıldığı dönemden itibaren revaçta olan bu eser Türkiye'de kıraat eğitiminin aşere/el-'aşru's-suğrâ bölümünde ders kitabı olarak takip edilmektedir.<sup>103</sup> Ahmed er-Rüşdî özellikle Mısır/Şâtibiyye tariki mensuplarının istifade edeceği birçok ta'lik ve haşiye ilave ederek eseri tahrîr ve istinsah etmiştir.<sup>104</sup>

2. *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât*: Mısır tarihinin Anadolu'daki öncüsü Ali el-Mansûrî'nin, *en-Neşr* ve *Tayyibe* tahrîrâtına dair kaleme aldığı bu eser, tahrîrâtın ruhsat yönünü/ekolünü/usulünü temsil ederek sonraki dönem kıraat çalışmalarını etkilemiş ve kaynak vazifesi görmüştür. Ahmed er-Rüşdî 1182/1768'de bu eseri istinsah etmiş ve sayfa kenarlarına kıraat vecihleriyle alakalı önemli ilaveler yapmıştır.<sup>105</sup>

3. *el-Îtilâf fî vucûhi'l-ihtilâf*: İstanbul tarihinin Îtilâf mesleğinin temsilcisi Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi tarafından telif edilen eser, tahrîrâtın önde gelen kaynaklarından biridir. Yusuf Efendizâde söz konusu eseri, *en-Neşr* ve *Tayyibe* tahrîrâtının azimet yönünü/ekolünü/usulünü tercih ederek kaleme almıştır.<sup>106</sup>

4. *Şerhu Akîleti etrâbi'l-kasâid*: Ebû Amr ed-Dânî'nin, Kur'an imlâsına dair yazdığı *el-Mukni'* adlı eserini Şâtibî bazı ilavelerle *Akîletü etrâbi'l-kasâid* adıyla nazmetmiştir. Söz konusu eser üzerine birçok şerh

---

<sup>103</sup> Akdemir, *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî*, 34-58; Mustafa Atilla Akdemir, "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve *Zübdetü'l-İrfân* Adlı Eseri" *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, ed. Enver Çakar vd. (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2015), 437-450; Abdulhamid Pehlivan, "Hamid b. Abdul Fettah el-Paluvî'nin Hayatı, *Zübdetü'l-İrfân* Adlı Eseri ve Kıraat İlmindeki Yeri", *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*, ed. Enver Çakar vd. (Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2015), 78.

<sup>104</sup> Ahmed er-Rüşdî'nin haşiye ve ta'liklerinin bulunduğu yerler için bk. Paluvî, *Zübdetü'l-irfân* (Manisa, 4547), 12a, 13b, 18b, 28b, 29a, 29b, 32b, 34b, 39b, 40b vd.

<sup>105</sup> Ali el-Mansûrî, *Tahrîru't-turuk* (Fatih, 36), 1b-63b.

<sup>106</sup> Yusuf Efendizâde, *el-Îtilâf* (Fatih, 35), 1b-72b.

yazılmış olup<sup>107</sup> bunlardan biri de Ali el-Kârî tarafından kaleme alınan *el-Hibâtü's-seniyyeti'l-aliyye 'alâ ebyâti's-Şâtıbiyyeti'r-râiyye* adlı eserdir. Ahmed er-Rüşdî söz konusu eseri istinsah edip sayfa kenarlarına bazı notlar ilave etmiştir.<sup>108</sup>

5. *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye*: Bu eser, İbnü'l-Cezerî tarafından, Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî*'de yer verdiği yedi kıraati on kıraate tamamlamak üzere kaleme aldığı *ed-Dürretü'l-mudıyye fî kırââti'l-eimmeti's-selâseti'l-merdıyye li-tetmîmi'l-kırââti'l-aşr*<sup>109</sup> isimli manzum eserin şerhidir.<sup>110</sup>

6. *Risâletü Âl'âne*: Ahmed er-Rüşdî'nin istinsah ve tahrîr ettiği bir önceki *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* adlı eser ile aynı mecmua içerisinde ۛۛ kelimesinin özellikle Verş'in (öl. 197/812) Ezrak (öl. 240/854) tarikine göre okunuş keyfiyetini açıklayan bu risâleyi ilave etmiştir.<sup>111</sup>

7. *Hâşiyetü 'ale'l-Beydavî fî beyâni'l-kırâe*: Kâdî Beyzâvî'nin tefsirinde kıraatlere dair yaptığı açıklamalar üzerine Ali el-Kârî tarafından yapılan bir değerlendirmedir.<sup>112</sup> Ahmed er-Rüşdî, 156 varaktan oluşan risâlenin 104. varağına kadar olan kısmını istinsah edip bazı notlar ilave etmiş, buradan itibaren sonuna kadar ise İbrahim b. Osman adında bir müstensih tarafından 1218/1803 yılında tamamlanmıştır. Kanaatimizce

---

<sup>107</sup> Bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "el-Muknî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31/138-139.

<sup>108</sup> Ali el-Kârî, *el-Hibâtü's-seniyyeti'l-aliyye 'alâ ebyâti's-Şâtıbiyyeti'r-râiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 45), 1b-94a.

<sup>109</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Kübra Türkmen, *İbnü'l-Cezerî ve "ed-Dürretü'l-Mudıyye" Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23-107.

<sup>110</sup> Bu şerhin müellifinin kim olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları İbnü'n-Nâzım (öl. 835/1432) (İbnü'l-Cezerî'nin oğlu) olduğunu söylerken çoğunluk en-Nüveyrî (öl. 857/1453) olduğunu ifade etmektedir. Fatih Kütüphanesi'nin eski kataloğunda İbnü'n-Nâzım olarak kaydedildiği için biz de bunu değiştirmedik. bk. Ebû Bekir İbnü'n-Nâzım, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 43), 1b-131a. Yine eserin, Fatih Kütüphanesi'nde bulunan diğer bir nüshanın mukaddimesinde eserin İbnü'l-Cezerî'nin oğluna ait olduğu ifade edilmektedir. bk. İbnü'n-Nâzım, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 44), 1b.

<sup>111</sup> bk. İbnü'n-Nâzım, *Şerhu'd-Dürreti'l-mudıyye* (Fatih, 43), 131b-143b.

<sup>112</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiyetü 'ale'l-Beydavî fî beyâni'l-kırâeti* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 41), 1b-156a.

Ahmed er-Rüşdî'nin 1217/1802'de vefatı üzerine eksik kalan kısım adı geçen müstensihçe tamamlanmıştır.<sup>113</sup>

8. *Kurratü'l-'ayn*: Ebu'l-Bekâ Ali b. Osman b. el-Kâsîh'ın (öl. 801/1399) kıraat-i seb'a'da *feth, imâle* ve *beyne'l-lafzayn/beyne beyne* ile okunan yerleri sûre tertibine göre açıkladığı eserdir.<sup>114</sup> Bu eserle aynı mecmua içerisinde üç farklı risâle daha vardır. Birincisi, kıraatte en zor konulardan birini teşkil eden, Hamza ve Hişâm'a göre vakf esnasında hemze harfi üzerinde ortaya çıkan okuyuş şekillerinden Tayyibe tarikine göre bahseden *Tühfetü'l-enâm*,<sup>115</sup> ikincisi bir önceki eserin seb'a tarikine göre yazılmış muhtasarı,<sup>116</sup> üçüncüsü ise Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân*<sup>117</sup> isimli eseridir. Ahmed er-Rüşdî söz konusu risalelerin kenarlarına birtakım açıklamalar ilave etmiştir.

9. *Risâle fî beyâni hatmi'l-Kur'âni'l-'Azîm*: Ali el-Mansûrî'nin, Şâtıbiyye tarikine göre kıraat-i aşere imamlarınca Kur'an hatmi esnasında uygulanan tekbir vecihlerini içeren risâlesidir.<sup>118</sup>

10. *Reddü'l-kırâati bi'ş-şevâz*: Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin kendi döneminde (yaklaşık on ikinci asrın yarısı) İstanbul ve çevresinde cami, mescit ve kıraat törenlerinde şaz kıraatlerin okunması ve yayılması üzerine bu harekete bir reddiye olarak kaleme aldığı risâledir.<sup>119</sup>

11. *Risâle mesâil-i müte'addide*: Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin kaleme aldığı bu risâle, Kur'an vecihleriyle alakalı

<sup>113</sup> Ali el-Kârî, *Hâşiyetü 'ale'l-Beydavî* (Fatih, 41), 156a.

<sup>114</sup> İbnü'l-Kâsîh, *Kurratü'l-'ayn* (Fatih, 59), 1b-41a.

<sup>115</sup> *Tühfetü'l-enâm fî'l-vakfi 'ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59), 45b-93b. Eserin müellifi hakkında ihtilaf edilmiştir. bk. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Zeyneddin Abdurrahman el-Kabîbâtî, *Kitâbü Tühfeti'l-enâm fî'l-vakfi 'ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm*, thk. Musa b. Mustafa el-'Abîdân (Tebük: en-Nâdi'l-Edebî, 1430/2009), 18-21.

<sup>116</sup> *Bâbu Vakf-ı Hamza ve Hişâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59), 98b-114b.

<sup>117</sup> Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Beyân fî 'addi âyi'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59), 116b-200b. Eser ve müellifi hakkında bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Dânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/459-461.

<sup>118</sup> Ali el-Mansûrî, *Risâle fî beyâni hatmi'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Fatih, 68), 1b-9b.

<sup>119</sup> Yusuf Efendizâde, *Reddü'l-kırâati bi'ş-şevâz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 10b-21b.



Köprülüzâde Abdullah Paşa tarafından kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevaplardan müteşekkildir.<sup>120</sup>

12. *Risâle fî beyân-i merâtibi'l-med*: Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi'nin medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl konusunda on imam ve ravilerinin farklı okuyuşlarını konu edinen risâlesidir.<sup>121</sup>

13. *Tühfetü't-talebe fî meddât-i tarîki't-Tayyibe*: Mustafa b. Hasan el-İslambûlî'nin (öl. 1151/1739) Tayyibe tarikine göre medd-i munfasıl ve medd-i muttasılın med mertebelerini açıkladığı eseridir.<sup>122</sup>

14. *Risâle harfî kellâ ve belâ ve ne'am*: Mekkî b. Ebî Talib'in eserinden istifade ile kaleme alınan Kur'an-ı Kerim'deki كَلَّا/kellâ, بَلَى/belâ ve نَعْم/ne'am kelimeleri üzerinde vakf ve sonrasında ibtida konusunu işleyen kısa bir risâledir.<sup>123</sup>

15. *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*: Asıl adı *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* olan eser, Ali el-Kârî tarafından İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime* adlı eserine yazılan şerhtir. Ahmed er-Rüşdî istinsah ettiği söz konusu eserin sayfa kenarlarına bir hayli not ilave etmiştir.<sup>124</sup>

16. *Şerhu'd-Dürri'l-yetîm*: İmam Birgivi'nin (öl. 981/1573) tecvid konularını muhtasar bir şekilde ele aldığı *ed-Dürri'l-yetîm*<sup>125</sup> adlı

<sup>120</sup> Yusuf Efendizâde, *Risâle mesâil-i müte'addide* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 28b-38b.

<sup>121</sup> Yusuf Efendizâde, *Risâle fî beyân-i merâtibi'l-med* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 22b-27b.

<sup>122</sup> Mustafa b. Hasan el-İslambûlî, *Tühfetü't-Talebe fî Meddât-i Tarîki't-Tayyibe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 39b-47a. Bu risâle bazı eserlerde Yusuf Efendizâde'nin adına kaydedilse de (bk. Bursalı, *Osmanlı müellifleri*, 1/471; Yüksel, *Cezerî ve Tayyibesî*, 106.) müellifin, mukaddime bölümünde "... tafsilâtı *Mürşidüt-Talebe ilâ Fehmi Turuki't-Tayyibe* adlı kitabımızda..." ve yine Hafs'ın dört elifle sekt konusuyla alakalı olarak "bu konudaki görüşümüzü *Mürşidüt-Talebe* adlı kitabımızda dile getirdik" ifadelerinden açıkça anlaşıldığına göre eser Mustafa el-İslambûlî'ye aittir. Çünkü *Mürşidüt-Talebe ilâ Fehmi Turuki't-Tayyibe*'nin Mustafa el-İslambûlî'ye ait olduğunda şüphe yoktur. Bilgi için bk. Yusuf Coşar, *Mustafa b. Hasan el-İslambûlî ve Mürşidü't-Talebe ilâ Ma'rifet-i Turuki't-Tayyibe Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 18-24.

<sup>123</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Risâle harfî kellâ ve belâ ve ne'am* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih,68), 54a-54b.

<sup>124</sup> Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye* (Fatih, 55), 1b-68a.

<sup>125</sup> Eser ve müellifi hakkında bilgi için bk. Cuma Öztürk, *İmam Birgivi'nin ed-Dürri'l-Yetîm Adlı Risâlesi* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 4-164.

risâlesine Ahmed Fâiz er-Rûmî'nin<sup>126</sup> (öl. 1041/1631) yazdığı şerhtir.<sup>127</sup> Ahmed er-Rüşdî söz konusu eseri istinsah edip kenarlarına bir hayli not eklemiştir. Eserin içinde bulunduğu mecmuada, şerhin peşinden *ed-Dürri'l-yetîm*'in metni,<sup>128</sup> ardından Ca'berî'nin *el-Vâdiha fî tecvîdi'l-Fâtiha*<sup>129</sup> adlı eserinin Müftü Lütfullah diye şöhret bulan Ahmed b. Ali el-İhsâî tarafından kaleme alınan *Şerhu'l-Vâdiha fî tecvîdi'l-Fâtiha* isimli şerhi yer almaktadır.<sup>130</sup>

17. *Risâle harfi'd-dâdi's-sahîha*: Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi tarafından, telaffuzu en zor harflerden biri olan ض/dâd harfinin mahreç ve sıfatlarına dair bilgiler içeren eser,<sup>131</sup> aynı konuda Saçaklızâde el-Mer'aşî'nin (öl. 1115/1737) yazdığı risâleye bir reddiye olarak kaleme alınmıştır.<sup>132</sup>

18. *Risâle harfi'd-dâdi's-sahîha*: Mahmud Paşa hatibi Veliyüddîn b. Ali'nin (öl. 1154/1742'den sonra),<sup>133</sup> ض/dâd harfinin doğru okunuşuna, özellikle de istitâle sıfatına yönelik yazdığı risâledir.<sup>134</sup>

19. *Ri'âyetü't-tecvîd*: Osman b. Abdillâh (öl. ?) tarafından kaleme alınan risâle; ihfâ, izhâr, idğâm, iklâb, hükmü'r-râ ve medler gibi tecvidin temel konularını ihtiva etmektedir.<sup>135</sup>

<sup>126</sup> Sülün - Abay, "Kırâat Bibliyografyası", 481; Çimen, "Osmanlı Dönemi Tecvid Çalışmaları", 7.

<sup>127</sup> Rûmî, *Şerhu'd-Dürri'l-yetîm* (Fatih, 42), 1b-28b.

<sup>128</sup> Birgivi Mehmed Efendi, *ed-Dürri'l-yetîm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 42), 29a-31b.

<sup>129</sup> Eser hakkında bilgi için bk. Yaşar Kurt, "Ca'berî ve el-Vâdiha fî Tecvîdi'l-Fâtiha Adlı Eseri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 153-194.

<sup>130</sup> Ahmed b. Ali el-İhsâî, *Şerhu'l-Vâdiha fî tecvîdi'l-Fâtiha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 42), 31b-40b.

<sup>131</sup> Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmi, *Risâle harfi'd-dâdi's-sahîha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 48b-50b.

<sup>132</sup> Bilgi için bk. Ömer Bayoğlu, *Osmanlı'da Dört Risâle Bağlamında Dâd Harfine Dair Tartışmalar* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 26-71.

<sup>133</sup> Akyüz, *Osmanlı Kurrâları*, 178.

<sup>134</sup> Veliyyüddîn b. Ali, *Risâle harfi'd-dâdi's-sahîha* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 51b-53b.

<sup>135</sup> Osman b. Abdillâh, *Ri'âyetü't-tecvîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68), 55a-55b. Ayrıca Ahmed er-Rüşdî'nin, kıraat ve tecvid alanı dışında, bir kısmını istinsah bir kısmını da tahrîr edip kütüphanelere bağışladığı eserlerden bazıları şunlardır: Ali el-Kârî, *el-Fethu'r-Rabbânî fî şerh-i Tasrîfi'z-Zencânî* (İstanbul:

### Sonuç

Ahmed er-Rüşdî, 18. yüzyılda İstanbul'da yaşayan önemli kıraat âlimlerinden biridir. Ahmed er-Rüşdî'nin babası Yusuf Efendi olup şeyhülkurrâlık yapmış, ayrıca Fatih Camii imam nâibliği görevinde bulunmuştur. Ahmed er-Rüşdî akranları arasında babasına nispetle "Yusuf İmamefendizâde" ve/veya "Yusuf Efendizâde" isimleriyle şöhret bulmuş, bunun yanı sıra "Güllü Hâfız" namıyla da meşhur olmuştur.

Ahmed er-Rüşdî hâfızlığını ikmal ettikten sonra aşere ve takrîb eğitimini Şeyhülislâm Muhammed Es'ad Efendi Mektebi muallimlerinden Reîsülkurrâ Hacızâde Muhammed Efendi'den almıştır. Tefsir, hadis ve fıkıh gibi şer'î ilimlere dair diğer eğitimini de Fatih Camii müderrislerinden Beyzâde Mustafa Efendî'den tahsil etmiştir.

Ahmed er-Rüşdî kıraat eğitiminin ardından 1185/1771'den itibaren Fatih Camii'nde uzun yıllar kıraat dersleri vermiş, ayrıca 1207/1792'den vefatına kadarki süreçte Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi'nde kıraat dersleri okutmuştur. Yaklaşık otuz beş yıl şeyhülkurrâlık yapan Ahmed er-Rüşdî bunun yanında Fatih Kütüphanesi'nde serhâfız-ı kütüblük ve Sarây-ı Atîk-i Mâmure ile İstanbul Sultan Selim Camii'nde vaizlik görevlerinde bulunmuştur. Ahmed er-Rüşdî'nin pek çok talebesi olmakla birlikte bunların en meşhurları Kirmastîzâde Ahmed Efendi, Turşucuzâde Ahmed Hıfzî Efendi ve Şumnulu Abdurrahman Hilmi Efendi'dir. 1 Şaban/27 Kasım 1217/1802 yılında vefat eden Ahmed er-Rüşdî, Edirnekapı kabristanlığında medfundur.

Ahmed er-Rüşdî'nin, kendisine aidiyeti kesin olan tek telif eseri *Mürşidü't-talebe*'dir. *en-Neşr ve Tayyibe* tahrîrâtına yönelik kaleme alınan

---

Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4791), 1b-26b; Sîrevî, *Rûhu's-şurûh* (Fatih, 4807), 1b-74a; Kuşadalı Ahmed, *Şerhu'l-'Avâmili'l-cedîd* (Fatih, 4940) (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4940), 1b-19b; Ahmed Kuşadalı, *Hâşiye 'alâ Adalı li'l-İzhâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4846), 1b-54a; Birgivî, *Tefsîru sûreti'l-Bakara* (Fatih, 230), 1b-89b; Siyâlkûtî, *Haşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî* (Fatih, 562), 1b-327b; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1101), 1b-198b; Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 828), 1b-247b; Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 829), 1b-288b; Ali el-Kârî, *Şerhu's-Şifâ* (Fatih, 830), 1b-369a. (Ahmed er-Rüşdî üç cilt halinde istinsah ettiği eserin ana metin bölümüne Ali el-Kârî'nin şerhini, etrafına da Hafâcî'nin şerhini ilave etmiştir.) Siyâlkûtî, *Haşiye 'ale't-Tasdikât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3276), 1b-74a; Receb b. Ahmed, *Şerhu't-tarîkati'l-Muhammediyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2685), 1b-267b; Metînî, *Esmâü'l-enbiyâ, esmâü'l-ashâb, esmâ-ü ashâbi'l-Beдр ve şerhuhâ* (Fatih, 689) 1b-120b.

*Mürşidü't-talebe'* nin temel kaynağı, yine aynı konuda telif edilen Ali el-Mansûrî'nin *Tahrîru't-turuk* adlı eseridir. Bunun yanında, Yusuf Efendizâde'nin *el-Îtilâf*'ı ile Mustafa el-İzmîrî'nin *Bedâi'u'l-burhân*'ı eserde sıkça başvurulan kaynaklardır. Eserde, sûrelerdeki bütün vecihlere değinilmeyip anlaşılması zor ve temel kaide niteliği taşıyan âyetler seçilmiştir. *Mürşidü't-talebe* bugün ülkemizde devam eden (özellikle Mısır tariki) kıraat eğitiminin temel kaynaklarından biridir. Ahmed er-Ruşdî, bu telif eseri dışında, başta kıraat olmak üzere İslâmî ilimlere dair pek çok eseri istinsah ve tahrîr etmiştir.

### Kaynakça

- Ahmed er-Ruşdî (Yusuf İmamefendizâde), Ahmed er-Ruşdî b. Yusuf b. Hüseyin b. Ahmed. *Mürşidü't-talebe ilâ idâhi vucûhi ba'dı âyâtî'l-Kur'âniyye min turuki't-Tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 71, 1b-174b.
- Akakuş, Recep. "Reisülkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Akdemir, Mustafa Atilla. "Harput Ulemasından Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eseri". *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2015, 437-450.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Eserleri ve Zübdetü'l-İrfân Adlı Eserinin Metodolojik Tanıtımı ve Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Akgül, Yusuf. "Amasyalı Muhaddis Yusuf-Zâde ve Buhari Şerhi". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. ed. Şuayb Özdemir vd. 1/39-48. Ankara: KIBATEK, 2017.
- Âkifzâde, Abdurrahim. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Meşhûdi ve'l-Mesmû'*. Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 2527, 1b-114b.
- Aktepe, M. Münir. "Amcazâde Hüseyin Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/8-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Akyüz, Abdullah. "Osmanlı'dan Günümüze Reisülkurrâlar". *Usûl: İslam Araştırmaları Dergisi* 36 (2021), 133-162.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kurrâları*. İstanbul: Rabbani Yayınevi, 2021.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 cilt. İstanbul: Medrese Yayınevi, 1980.

- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *el-Fethu'r-Rabbânî fi şerh-i Tasrîfi'z-Zencânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4791, 1b-26b.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *el-Hibâtü's-seniyyeti'l-'aliyye 'alâ ebyâti's-Şâtıbiyyeti'r-râiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 45, 1b-94a.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 55, 1b-68a.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Hâşiyetü 'ale'l-Beydavî fi beyânî'l-kırâeti*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 41, 1b-156a.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu Akîleti etrâbi'l-kasâid*. İstanbul. Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 45, 1b-94a.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu's-Şifâ fi hukûki'l-Mustafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 830, 1b-369a.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu's-Şifâ fi hukûki'l-Mustafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 829, 1b-288b.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed. *Şerhu's-Şifâ fi hukûki'l-Mustafâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 828, 1b-247b.
- Ali el-Mansûrî, Ali b. Süleyman el-Mansûrî. *Risâle fi beyâni hatmi'l-Kur'âni'l-'Azîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 1b-9b.
- Ali el-Mansûrî, Ali b. Süleyman el-Mansûrî. *Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 36, 1b-63b.
- Altıkulaç, Tayyar. "el-Mukni'". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/138-139. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Aslan, Ömer. "Osmanlı Âlimlerinden Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendî ve Sülûka Dair Risâlesi". *Uluslararası Ahıska Türkleri Sempozyumu*. ed. Hüsrev Akın. 1/229-237. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, 2017.
- Avfî, Muhammed b. Ahmed. *Dürri seme'l-'ulâ hâlefe Hafs min harfi İbni'l-'Alâ*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, 518, 1b-104a.
- Bâbu Vakf-ı Hamza ve Hişâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59, 98b-114b.
- Bayoğlu, Ömer. *Osmanlı'da Dört Risâle Bağlamında Dâd Harfine Dair Tartışmalar*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Beyzâde, Mustafa b. Ali el-Ahıskavî. *İcâzetnâmeler*. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1264/1848.

- Bilgicioğlu, Banu. "Sarây-ı Atîk-i Âmire". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/122-125. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Birgivî, Mehmed Efendi. *Tefsîru sûreti'l-Bakara*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 230, 1b-89b.
- Birgivî, Mehmed Efendi. *ed-Dürri'l-yetîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 42, 29a-31b.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Ali Emiri Selim III (AE. SSLM. III)*. No. 40.
- BOA, Başkanlık Osmanlı Arşivi. *Cevdet Maarif (C. MF)*. No. 37.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. trc. Seyyid Ya'kûb Bekir - Abdülhalîm en-Nccâr. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Amme li'l-Kitâb, 1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 1101, 1b-198b.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 3 Cilt. 1333/1914.
- Coşar, Yusuf. *Mustafa b. Hasan el-İslâmbûlî ve Mürşidü't-Talebe ilâ Ma'rifet-i Turuki't-Tayyibe Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çetin, Abdurrahman. "Dânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/459-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çimen, Abdullah Emin. "Osmanlı Dönemi Tecvid Çalışmaları". *Diyanet İşleri Başkanlığı Tecvid Çalıştayı*. Kastamonu: 04-09 Kasım 2015, 1-16.
- Çollak, Fatih. "eş-Şâtıbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59, 116b-200b.
- Duhanîzâde, Mehmed b. Mustafa. *Mecmûatün müteallikatün bi'l-kırâa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 864, 1b-492b.
- el-Vakfu li Hamza ve Hişâm 'ale'l-hemze min tarîki't-Şâtıbiyye*. Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 7008, 97a-102a.
- Erdoğan, Muzaffer. "Son İncelemelere Göre Fatih Camii'nin Yeniden İnşası Meselesi". *Vakıflar Dergisi* 5 (1962), 161-192.
- Erünsal, İsmail E. "Hâfız-ı Kütüb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/94-98. İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1997.

Eşrefzâde, Eğinli Eşrefzâde Muhammed Hulûsî. *Esâmî-i Kurrâ-i Kirâm-ı Mübîn Defteri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 6545, 1b-62a.

eş-Şeceratü'l-bedî'atü'l-behiyye fî beyâni'l-mesâliki'l-erba'ati's-seniyye. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 1558, 7.

Eyice Semavi. "Fatih Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/224-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Furat, Ahmet Hamdi vd. "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl". *Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları*. İstanbul: Seçil Ofset Matbaacılık, 2018.

Gökdemir, Ahmet. "Osmanlı'nın Kayıp İki tariki: Kabâkîbî ve Mâhir Tarikleri". *Usûl: İslam Araştırmaları* 32/177-178 (2019).

Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Meşhur Mısır Tariki Kurrâları*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.

Günay, Alaaddin. "Kuşadalı Ahmed Efendi'nin Hayatı Ve Eserleri". *Universal Journal of Theology* 4/2 (2017), 289-3001.

Hocazâde, Ahmed Hilmi. "Ravzatü'l-Kurrâ". *Sırâtı-müstakîm*. 6/148/275-276. (1329/1911).

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Câmi'u esânîdi'bni'l-Cezerî*, thk. Hâzım b. Sa'îd Haydar. Dımaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1435/2014.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-nihâye*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4541, 1b-259a.

İbnü'l-Kâsîh, Ebu'l-Bekâ Ali b. Osman. *Kurratü'l-'ayn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59, 1b-41a.

İbnü'n-Nâzım, Ebû Bekir. *Şerhu'd-Dürreti'l-mudiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 43, 1b-131a.

İhsâî, Ahmed b. Ali. *Şerhu'l-Vâdiha fî tecvîdi'l-Fâtiha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 42, 31b-40b.

İslambûlî, Ahmed Hamdi. *İcâzet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Üsküdarlı, 41, 1b-8a.

İslambûlî, Mustafa b. Hasan. *Tühfetü't-talebe fî meddât-i tarîki't-Tayyibe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 39b-47a.

İslambûlî, Mustafa Ragıb. *İcâzet*. Kastamonu: İl Halk Kütüphanesi, 4033, 1b-8a.

- İslambûlî, Süleyman Sürûrî. *İcâzet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Galata Mevlevîhanesi, 129, 1b-5b.
- Jutta, Comp. by Cikar. *Türkischer Biographischer Index*. b.y.: 2011.
- Kabîbâtî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Zeyneddin Abdurrahman. *Kitâbü Tühfeti'l-enâm fi'l-vakfî 'ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm*. thk. Musa b. Mustafa el-'Abîdân. Tebük: en-Nâdî'l-Edebî, 1430/2009.
- Kastamonî, İsmail Hakkı b. Abdurrahman Sûzî. *İcâzet*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar, 2870, 1b-4b.
- Kazmaz, Süleyman. *Kazmaz Ailesinden Hatıralar*. Ankara: Birlik Matbaacılık, 2004.
- Kefevî, Mehmed Akkirmânî. *Hâşiye 'ale'l-âdâb li'l-Mîr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4699, 1b-86b.
- Kiel, Machiel. "Yenice-i Vardar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/445-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kirmastîzâde, Ahmed. *İcâzetnâme*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, 1869, 1b-7b.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlminde Tahrîrât Mustafa el-İzmîrî ve 'Umdetü'l-İrfân Adlı Eseri (Edisyon Kritik)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kurt, Yaşar. "Ca'berî ve el-Vâdiha fî Tecvîdî'l-Fâtiha Adlı Eseri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 153-194.
- Kuşadalı, Ahmed. *Hâşiye 'alâ Adalı li'l-İzhâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4846, 1b-54a.
- Kuşadalı, Ahmed. *Şerhu'l-'Avâmîli'l-cedîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4940, 1b-19b.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *Risâle harfî kellâ ve belâ ve ne'am*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 54a-54b.
- Metînî, Ahmed b. Ali el-Osmânî. *Esmâ'ül-enbiyâ, esmâ'ül-ashâb, esmâ-ü ashâbi'l-Bedr ve şerhuhâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 689, 1b-120b.
- Muhammed Emin Efendi, Abdullah Efendizâde. *Umdetü'l-hullân fî idâhi Zübdeti'l-irfân*. İstanbul: Karahisarizâde Sahaf Esad Matbaası, 1287/1870.
- Muhammed Emin Efendi, Abdullah Efendizâde. *Zühru'l-erîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 11, 1b-241b.



- Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin. *Tuhfe-i hattâtîn*. nşr. İbnülemin Mahmud Kemal. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Nakşibendî, Mehmed Murad. *Mâ Hazar*. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1252.
- Osman b. Abdillah. *Ri'âyetü't-tecvîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 55a-55b.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Kur'an Eğitim ve Öğretiminde Görülen Gelişmeler ve Bir İcâzetname Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 81-140.
- Öge, Ali. 18. *Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*. İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Özcan, Abdülkadir. "Baltacılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özkan, Halit. "Yûsufefendizâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/41-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Cuma. *İmam Birgivî'nin ed-Dürri'l-Yetîm Adlı Risâlesi (İnceleme ve Tahkik)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Paluvî, Hamid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*. Ankara: Milli Kütüphane, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4547, 1b-95b.
- Paluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Hanifiye Kitabevi, t.y.
- Pehlivan, Abdulhamid. "Hamid b. Abdul Fettah el-Paluvî'nin Hayatı, Zübdetü'l-İrfan Adlı Eseri ve Kıraat İlmindeki Yeri". *Fırat Üniversitesi Harput Uygulama ve Araştırma Merkezi Uluslararası Harput'a Değer Katan Şahsiyetler Sempozyumu*. Ed. Enver Çakar vd. Elazığ: Fırat Üniversitesi, 2015, 59-84.
- Receb b. Ahmed. *Şerhu't-tarîkati'l-Muhammediyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2685, 1b-267b.
- Revnakoğlu, Cemalettin Server. *İlm-i Kıraat Mensupları*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Revnakoğlu, 81, 1-134.
- Rûmî, Ahmed Fâiz. *Şerhu'd-Dürri'l-Yetîm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 42, 1b-28b.
- Sîrevî, Îsâ. *Rûhu's-şurûh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 4807, 1b-74a.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. *Haşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 562, 1b-327b.

- Siyâlkûtî, Abdülhakîm b. Şemsiddîn Muhammed. *Haşîye 'ale't-Tasdîkât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 3276, 1b-74a.
- Sülün, Murat - Abay, Muhammed. "Kırâat Bibliyografyası". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-IV*. İstanbul: Esrar Neşriyat, 2001.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şentürk, Şennur (Aydın). "Amcazâde Hüseyin Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/9-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Şumnuvî, Abdurrahman Hilmi. *Manzum Tecvîd: Zafer*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265/1849.
- Tobay, Ahmet. *Yusuf Efendizâde Abdullah Hilmî ve Hadîs Şerhçiliğindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Tühfetü'l-enâm fî'l-vakfı 'ale'l-hemzi li Hamza ve Hişâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 59, 45b-93b.
- Türkmen, Kübra. *İbnü'l-Cezerî ve "ed-Dürretü'l-Mudiyje" Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Unan, Fahri. *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *el-Îtilâf fî vucûhi'l-ihtilâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 35, 1b-72b.
- Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *Reddü'l-kırâati bi's-şevâz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 10b-21b.
- Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *Risâle fî beyân-i merâtibi'l-med*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 22b-27b.
- Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *Risâle harfi'd-dâdi's-sahîha*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 48b-50b.
- Yusuf Efendizâde, Abdullah Hilmi. *Risâle mesâil-i müte'addide*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 68, 28b-38b.
- Yüksel, Ali Osman. *Cezerî ve Tayyibesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.

218 | O. BOSTAN / Bir Osmanlı Kıraat Âlimi: Ahmed er-Rüşdî

Yüksel, İ. Aydın. "Sultan Selim Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/513-516. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Haziran / June 2022, 18: 219-253

## **Uydurma Hadisler ve Mitolojik Anlatılar -Mukayeseli Bir Yaklaşım-\***

**Fatih Muhammet YÜKSEL**

Arş. Gör., Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Hadis Anabilim Dalı  
Res. Assist., University of Ardahan, Faculty of Theology  
Department of Hadith  
Ardahan/Turkey  
fatihmuhammetyuksel@ardahan.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-9319-2977

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 7 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 29 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 219-253

**Atıf / Cite as:** Yüksel, Fatih Muhammed. “Uydurma Hadisler ve Mitolojik Anlatılar -Mukayeseli Bir Yaklaşım- [Fabricated Hadiths and Mythological Narratives -A Comparative Approach-]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 219-253  
<https://doi.org/10.18498/amailad.1100154>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

---

\* Bu makale 2-5 Mayıs 2019 tarihlerinde Ardahan’da düzenlenen Uluslararası Mitoloji Sempozyumunda sözlü olarak sunulan “Uydurma Hadislerde Mitik Varlıklar” başlıklı tebliğin gözden geçirilmesi ve genişletilmesiyle oluşturulmuştur.

## **Fabricated Hadiths and Mythological Narratives -A Comparative Approach-**

### **Abstract**

Hadith/Sunnah material is discussed in studies from different perspectives. Some of these are culture-oriented studies. While observing technical hadithism, these approaches which focus on a point other than that, examine the social impact of hadith. This study aims to deal with the mythological elements in fabricated hadiths with the aforementioned method. The Quran and authentic hadith/sunnah are excluded from this study. Though the issue of fabricated hadiths and mythology is ambiguous at first glance, when we investigate the Mawdu' hadiths books, one of the narrative methods used by the storytellers and zindiqs is the tales of the ancients. This creates the need to examine the mythical effect on the two groups mentioned. For this reason, in this article, fabricated narratives about animals, strange creatures and giants has been examined and compared with mythological elements. The fabricated narrations at the center of this research were attained from Ibn Qayyim al-Jawziyya's (d. 751/1350) *al-Manar al-Munif*, Ibn 'Arraq al-Kinani's (d. 963/1556) *Tanzih al-Sharia*, Ali al-Qari's (d. 1014/1605) *al-Masnu fi Marifat al-Hadith al-Mawdu* also known as *al-Mawzuats al-sugra*. Different works were used to determine the mythological elements. At the beginning of the article, the method of the research was declared, and this part is also a method proposal for similar studies. The essence of the method used in the study is to put the belief of oneness (tawhid) and Islam in the center and to evaluate other cultural accumulation and beliefs from this perspective. Because Islam is the common name of a belief system that starts from Prophet Adam and continues with the succession of Prophets, it is temporally prior to all ideological and intellectual accumulations. For this reason, Islam is the original, while the others are elements that either resemble it or are formed by its distortion. This is one of the issues that should be emphasized in the context of the hadith-culture relationship. Even though people's milieu, time, place and thoughts are different from each other, it can be said that they have similarities owing to the existing features in their nature. This truth is sufficient to give us an idea in the context of the narratives about the "sacred". In this case, it is quite natural that there are common elements between fabricated narratives and human-made mythologies. As a matter of fact, in our research, it has been observed that there are mythical elements in fabricated hadiths. Throughout the research, similar and divergent elements were observed in the mythologies and

fabricated hadiths of nations living in very different geographies. It is possible to explain the similarities in the narratives with the human element. Because people are similar in their weaknesses and perfections. It is possible to explain the divergences in terms of geography and culture. As a matter of fact, it is beyond the explanation that people in different environments will have different lifestyles and that they will create a cultural accumulation by centering the assets located in the center of their own geographies. In this case, just as it is natural for an Arab living in the desert to have a camel in the center of his life and to derive these animal-centered beliefs, it is quite natural for a citizen of a geography adjacent to the sea, like Ancient Greece, to derive beliefs and myths centered on marine assets. In this case, it is a significant issue to examine the geography and culture they live in for the analysis of the people who fabricate hadiths and the narrations they fabricated. In order to achieve this, it is necessary to give importance to interdisciplinary studies. Therefore, examining the tribes and towns to which the fabricators are attributed, based on the works of geographers, will have an important function in understanding and interpreting the fabrications in the Mawdhu' hadiths works. Based on all of these, it is possible to say the following: Although geographies and beliefs differ, the human race that creates history by living it has similarities in any case. For this reason, it is natural that there is intercultural interaction, similarity of beliefs, situations that cause fear and joy to remind each other. Examining these provides a useful material for hadith and culture researchers to understand and interpret the people and society.

**Keywords:** Hadith, Fabricated Hadith, Myth, Tale, *Tanzih al-Sharia*.

### Uydurma Hadisler ve Mitolojik Anlatılar -Mukayeseli Bir Yaklaşım-

#### Öz

Hadis/Sünnet malzemesi farklı açılardan çalışmalara konu edilmektedir. Bunların bir veçhesini de kültür odaklı etütler oluşturmaktadır. Teknik hadisçiliği gözetmekle beraber, onun dışında bir noktaya odaklanan bu yaklaşımlar, hadisin içtimaî etkisini irdelemektedir. Bu çalışma, uydurma hadislerdeki mitolojik unsurları mezkûr yöntemle ele almayı amaçlamaktadır. Kur'an ve sahih sünnet/hadis, bu çalışmanın sınırları dışında tutulmuştur. Uydurma hadisler ve mitoloji meselesi ilk bakışta bir kapalılık arz etmekle birlikte, mevzuat kitaplarına bakıldığı zaman kıssacılar ve zındıkların kullandığı anlatı metotlarından birinin esâtîru'l-evvelîn/geçmiş kavimlerin hikâyeleri olduğu görülmektedir. Bu durum ise adı geçen iki grup üzerindeki mitik etkiyi sorgulama ihtiyacı doğurmaktadır. Bunun için makalede, hayvanlar, garip varlıklar ve devlerle alakalı uydurma

rivayetler tetkik edilerek mitolojik öğelerle mukayesesi yapılmıştır. Araştırmanın merkezinde yer alan uydurma rivayetler: İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *el-Menâru'l-münîfi*; İbn Arrâk el-Kinânî'nin (öl. 963/1556) *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ehâdisi's-şeni'ati'l-mevzû'a'sı* ve Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Mevzûâtü's-suğrâ* olarak da bilinen *el-Masnû' fi mâ'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'* isimli kitaplardan tespit edilmiştir. Mitolojik unsurların tespiti içinse farklı eserler kullanılmıştır. Makalenin başlangıcında araştırmanın yöntemi beyan edilmiş olup bu kısım benzer araştırmalar için de bir metot önerisi niteliği taşımaktadır. Çalışmada kullanılan metodun özünü, merkeze tevhid inancını ve İslâm'ı koyarak diğer kültürel birikim ve inanışları bu merkezden hareketle değerlendirmek oluşturmaktadır. Zira İslâm, Hz. Âdem'den başlayıp Peygamberler silsilesiyle devam eden bir inanç sisteminin ortak adı olması hasebiyle tüm ideolojik ve fikrî birikimlerden zamansal olarak öncedir. Bu sebeple asıl odur, diğerleri ise ya ona benzeyen ya da onun tahrifiyle oluşan unsurlardır. Hadis-kültür ilişkisi bağlamında vurgulanması gereken hususlardan biri budur. Diğer yandan insanların yaşadığı sosyal çevresi, zamanı, mekânı ve düşünceleri birbirlerinden farklı olsa da fitratlarındaki mevcut özellikler sebebiyle benzeşen yanlarının olduğu söylenebilir. Bu hakikat, bize *kutsalla* alakalı anlatılar bağlamında bir fikir vermesi adına kâfidir. Bu durumda uydurma rivayetlerle insan ürünü mitolojiler arasında ortak unsurların bulunması gayet tabiidir. Nitekim yaptığımız araştırmada mevzu hadislerde mitik unsurların olduğu müşahede edilmiştir. Araştırma boyunca birbirlerinden çok farklı coğrafyalarda yaşayan milletlerin mitolojilerinde ve uydurma hadislerde benzeşen ve ayrışan unsurlar görülmüştür. Anlatılar içerisindeki benzeşmeleri insan unsuruyla açıklamak mümkündür. Zira nerede olursa olsun insan zaaf ve kemal yönleriyle benzeşmektedir. Ayrışmaları ise coğrafya ve kültür unsuruyla izah etmek imkân dâhilindedir. Nitekim farklı ortamlarda bulunan insanların farklı yaşayış biçimlerine sahip olacağı, kendi coğrafyalarının merkezinde yer alan varlıkları merkeze alarak bir kültürel birikim oluşturacağı izahtan varestedir. Bu durumda çölde yaşayan bir Arap'ın hayatının merkezinde devenin yer alması ve bu hayvan merkezli inanışlar türetmesi ne kadar doğalsa Antik Yunan gibi denize komşu bir coğrafyanın vatandaşının da deniz varlıklarını merkeze alan inanışlar ve mitler türetmesi oldukça doğaldır. Bu durumda vaddâ'ların ve uydurdukları rivayetlerin tahlili için yaşadıkları coğrafyayı ve kültürü irdelemek önemli bir husustur. Bunu gerçekleştirmek için de disiplinler arası çalışmalara önem verilmesi gerekmektedir. Binaenaleyh coğrafyacıların eserlerinden hareketle uydurmaçıların nispet edildiği kabile ve beldelerin incelemesini yapmak, mevzuat eserlerinde yer alan uydurmaları anlama ve anlamlandırma

noktasında önemli bir işleve sahip olacaktır. Tüm bunlardan hareketle şunları söylemek mümkündür: Coğrafyalar ve inançlar başkalaşsa da tarihi bizzat yaşayarak oluşturan insan cinsi her hâlükârda benzerlikler taşımaktadır. Bu sebeple kültürlerarası etkileşim olması, inanış benzerlikleri, korku ve sevince vesile olan durumların birbirini anımsatması tabii bir durumdur. Bunları tetkik etmek insanı ve toplumu anlama ve anlamlandırma noktasında hadis ve kültür araştırmacılarına istifade edilebilir bir malzeme sunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Uydurma Hadis, Mit, Kıssa, *Tenzîhü’ş-Şerî’a*.

## Giriş

İslam’ın öğretilerine göre tek atadan türediği bilinen insanlık,<sup>1</sup> coğrafya ve zaman değişse de kimi özellikler bakımından ortak yönler taşımaktadır. Zaman zaman davranış ve huylar benzeşebildiği gibi bazı vakitlerde de inanç ve inanışta<sup>2</sup> benzeşme olduğu gözlemlenmektedir.<sup>3</sup> İlk insanın ilk peygamber oluşu ve Allah’ın farklı beldele peygamber göndererek tarihin seyrine doğrudan müdahale etmiş olması,<sup>4</sup> inanç ve inanış benzeşmelerinde etkin olan başat faktörlerden biridir. Buna ek olarak vahyin etkisinin -az veya çok- sürdüğü ama tevhidden sapmaların da gözlemlendiği dönemlerde insanın kendisine farklı kutsallar edindiği, tabiatüstü güçleri farklı öğelerle ve anlatılarla ilişkilendirdiği malumdur. Başka bir ifadeyle bozulmuş dönemlerinde, tevhid dininin inanç ve ibadetle alakalı öğretilerinin, belirlendikleri çerçevenin dışına taşırıldığı ve dinî bütünlük içerisinde kendilerine tayin edilen yerden saptırıldıkları müşahede edilir. Bunun bir sonucu olarak da tanrı, melek, peygamber ve onlara ait vasıfların keza peygamberin elinde Allah’ın yaratmasıyla vuku

---

<sup>1</sup> Konuyla alakalı bazı ayetler için bk. en-Nisâ, 4/1; el-A’râf, 7/189; er-Rûm, 30/20-21; es-Secde, 32/7-9; ez-Zümer, 39/6.

<sup>2</sup> Bu ayrımla alakalı bilgi için bk. Türker Eroğlu - Hatice Çiğdem Kılıç, “Türk İnançları ve İnanışlar”, *Journal of Social Policy Conferences* 49 (2010), 749, 752-753, 754-755, 769.

<sup>3</sup> Tevhid inancını benimsemese de insanların bazı öğeler bağlamında tevhid dininden etkilenişiyle alakalı bk. Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 31.

<sup>4</sup> Bu bağlamda Allah’ın insan ve kâinat konusundaki “mutlak egemenliğini, yöneticiliğini, başvurulacak tek hüccet oluşunu ve yegâne hüküm koyuculuğunu” Arapların kabul etmemesiyle alakalı bk. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 90.



bulan mucize olgusunun farklı varlıklara ve nesnelere aktarımı ortaya çıkmaktadır.

Müslümanların şer'î hüküm elde ederken kullandıkları kaynaklardan biri sünnet/hadistir. Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde İslam toplumunun dinç ve kontrol edilebilir yapısı, halifelerin ve âlim sahâbilerin müteyakkız tutumları, hadisin safiyetinin muhafazasında etkin rol oynamıştır. Ne var ki İslam topraklarının genişlemesi ile devlet otoritesinde ortaya çıkan gevşemeler; toprakların genişlemesi ve farklı kültürlerle karşılaşılması sonucu nispeten kapalı toplum niteliğinin beynelmilel bir yapıya dönüşmesi; Müslümanların ele geçirdikleri kimi yerlerin heterojen bir içtimaî görünüm sergilemesi gibi unsurlar, İslam'ın tevarüs edegelen bünyesinde sarsılmaların ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. Bu vesileyle zikredilmesi gereken sonuçlardan biri de hadis uydurma faaliyetinin zuhur etmesidir. Mevzu hadisler, her ne kadar ilmi anlamda sünnet/hadis değeri taşımasa da hadisin karizmatik otoritesini gösteren unsurlardan biridir. Diğer bir deyişle uydurma rivayetler, hadisin delil olduğunun güçlü emarelerindedir. Nitekim bir sözü Hz. Peygamber (s.a.s.) söylemişse samimi Müslümanlar için tabiri caizse akan sular durmaktadır. Niyeti problemliler olsa (vaddâ'lar) bu otoriteden yararlanmayı ve onu istismar etmeyi ihmal etmeyecekleri aşikârdır.

Uydurma faaliyetlerinin ortaya çıkış tarihini tetkik eden araştırmacıların birbirinden farklı tespitleri bulunmaktadır.<sup>5</sup> Ancak bütün

---

<sup>5</sup> Bu faaliyetin Hz. Peygamber'in berhayat olduğu dönemde; H. 29-35 yılları arasında; H. 34-35 yıllarında; H. 40'ta; H. 41'de; hicrî birinci asrın ilk yarısından kısa bir zaman önce; hicrî birinci asrın son üçte birlik döneminde başladığını söyleyenler bulunmaktadır. Konuyla alakalı tarihler için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadis Problemleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 18, 26, 31, 43; Mustafa es-Sibâî, *Sünnet ve İslam Hukukundaki Yeri*, çev. İshak Doğan (İstanbul: Beka, 2018), 99; Seyyid Abdülmâcid el-Çavri, *Mevsû'atu 'ulûmi'l-hadîs* (Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 2012), 3/490; Muhammed Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, çev. Selman Başaran - Mehmet Ali Sönmez (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 499; Muhammed Acâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 189; Muhammed Acâc el-Hatîb, *Usûlü'l-hadîs* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 1997), 444; Ömer Fellâte, *el-Vad' fi'l-hadîs* (Dımaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1981), 1/202. Yıldırım'ın *Hadis Problemleri* eserinde yer alan ve sözün başında atıfta bulunduğumuz sayfalar "Hadis Uydurma Faaliyetinin Ortaya Çıkışı" başlıklı bölümde yer almaktadır ki bu bölüm konuya dair derli toplu bilgi sunması açısından doyurucu niteliktedir. Bk.

görüşlerin odak noktasını “ümmeî içerisinde fitne ve kargaşanın zuhur ettiği dönem” şeklinde tayin etmek mümkündür. Zira tarihî bilgiler her zaman bize tarihî hakikati sunmamakta ama olayların vuku bulduğu dönem noktasında bir fikir vermektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla siyasî çalkantıların yaşandığı, insanların artık övgüye layık vasıfları yavaş yavaş kaybetmeye başladığı fitne döneminde, farklı sâiklerle ve bazı kişiler tarafından hadis uydurulduğu bir hakikattir.<sup>7</sup> Bu bağlamda hadislerin safiyetini muhafaza etmek için ümmeî tarafından birtakım uygulamalar başlatılmıştır. Hadislerin derlenmesi, isnad sisteminin yürürlüğe konulması, râvilerin kimliklerinin incelenmesi, hoca-talebe ilişkilerinin göz önünde bulundurulması, herkesten hadis alınmaması ve bir rivayetin uydurma olduğunu gösteren temel ilkelerin tayin edilmesi gibi hususlar bu bağlamda akla ilk gelen maddelerdir.<sup>8</sup> İlerleyen süreçte hadis musannefâtındaki gelişim, ihtiyaca binaen şekillenmiş ve farklı telif türleri ortaya çıkmıştır. Bunlardan bir tanesi de mevzûât/uydurma hadis koleksiyonları literatürüdür. Bu edebiyatta, uydurma hadisler bir araya getirilmiş, ümmeînin bu uydurmalarından sakındırılması gaye edilmiştir. Rasûlullah’a (s.a.s.) iftira atılmasını önlemek için yapılan bu çalışmaların hemen tamamı birbirini tamamlayıcı niteliktedir ve takdire şayan bir emek sonucu ortaya çıkmışlardır.

### 1. Araştırmanın Yöntemi

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki, Kur’an ayetleri ve sahih hadislerde bulunan “olağanüstü”yle alakalı ifadeler bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Nitekim her ikisi de mevcut beşer potansiyelinin tamamının devreye sokulması suretiyle ve Allah’ın irade buyurmasıyla

---

Yıldırım, *Hadis Problemleri*, s. 17-46. Keza Ömer Fellâte’nin çalışması da konuya ilgi duyanlarca görülmesi gereken bir eserdir.

<sup>6</sup> Konuyla alakalı krş. Selçuk Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı’nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz Âişe’nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 180 vd.

<sup>7</sup> Detaylı bilgi için bk. M. Yaşar Kandemir, *Mevzû Hadisler* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 27-57; Abdülfettâh Ebû Çudde, *Mevzû Hadisler*, çev. Enbiya Yıldırım (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 49-71.

<sup>8</sup> Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 213; Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 93-169; Ebû Çudde, *Mevzû Hadisler*, 77-116.

muhafaza edilmiştir.<sup>9</sup> Kur'an, şüpheden ârîdir. Kendisinde herhangi bir değişiklik yoktur. Hadis külliyatı ise münekkid muhaddisler tarafından isnad ve metin tenkidine tâbi tutulmuştur. Bundan dolayı makale uydurma hadisler, kıssacılar ve mitoloji arasındaki ilişki ve bunların mukayesesiyle sınırlandırılmıştır. Bu şekilde, problemlili olan ve olmayan rivayetler birbirinden ayırt edilmiştir. Bu bağlamda zaman zaman tenkit faaliyeti devam etmektedir. Mamafih Kur'an ve sünnet/hadis, her türlü meselenin merkezinde yer alacak bir yapıya ve öneme sahipken, uydurma hadis meselesi tâli bir durumdur ve sonradan ortaya çıkmıştır. Sonradan ortaya çıkan şey öncesi için hakem konumuna yerleştirilemeyecek niteliktedir. Aksi durumda anakronik bir ilişki kurulmuş olur.

Diğer dinlerin pratiklerinin İslamî öğelerle benzeşmesinde de aynı durum söz konusudur. İslam asıldır, diğerleri ondan kopan ve öğelerinin bozulmasıyla oluşturulmuş belki de kültürel sayılabilecek birikimlerdir. Sözün başında da belirtildiği gibi İslamiyet ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem'le birlikte başlar. Dolayısıyla İslam zaman bakımından bütün fikrî akımlardan ve düşüncelerden daha kadimdir. İslamiyet, Hz. Peygamber'le (s.a.s.) başlamamaktadır. O, İslam peygamberlerinin sonuncusudur. İnsanlığa gönderilen yegâne ilahî dinin adı İslam'dır.<sup>10</sup> Ne var ki insanlar sonradan dinlerini bozmuş ve ona farklı adlar vermişlerdir. Bu ifadelerle ulaşmak istediğimiz nokta ise şudur: İslam'ın inanç ve ibadet ilkeleri ile farklı inançlara sahip olan toplulukların esasları arasındaki öge benzeşmelerinde meseleye İslam merkezli bakılması elzemdir.<sup>11</sup> Bazı araştırmacıların düştüğü hataya düşülmemeli ve diğer dinlerle benzeşen unsurların karşıt dinden alındığı sonucuna ulaşmak veya bunu

<sup>9</sup> Bu bağlamda Hicr Sûresi'nin 9. âyetinde korunduğu ifade edilen "ez-zikr" kelimesinin kapsadığı anlamlar mütalaa edilebilir. Keza Kur'an'ın muhafazasındaki beşer rolü de dikkate alınması gereken bir husustur.

<sup>10</sup> Allah Teâlâ'nın kendi katında geçerli olan dinin İslâm olduğunu ferman buyurması (Âl-i 'İmrân, 3/19) ve inananlara hem Kur'an'da hem de daha önce "Müslümanlar" adını vermiş olması (el-Hacc, 22/78) bu ifadelerimizin misdakı olarak kabul edilebilir.

<sup>11</sup> Misalen Yunan tufan efsanesinde Tanrı Zeus'un insanları günahkâr olmaları sebebiyle helak etmeye karar verdiği görülür. Bk. Muazzez İlmiye Çığ, *Sumerlilerde Tufan Tufan'da Türkler* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2020), 59. Bu duruma İslam merkezinden bakıldığında Yunan kültürünün (hangi peygamber döneminde olursa olsun) İslam'dan etkilendiği veya etkileşim sonucu böyle bir anlayışı kabul ettiği söylenebilir. Bunun dışında mitlerin benzeşmesi bağlamında bk. Gönül Yonar, *Yaratılış Mitolojileri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 305.

hissettirmek gibi bir acelecilik yahut sathî yaklaşım sergilenmemelidir. Örnek kabilinden zikretmek gerekirse, ne yazık ki Hilmi Ziya Ülken (öl. 1974) böylesi bir aceleciliğe düşenler arasındadır. Onun kimi etütlerinde İslam'ın bazı öğeleri noktasında diğer dinlerden etkilendiği hükmüne ulaştığı tespiti yapılabilir. "İslâmiyet'te Eski Dinlerin İzleri" şeklindeki bir makale serlevhası dahî bunu ihsas etmektedir.<sup>12</sup> Onun mezkûr makalesinde; İslam'ın doğuş devrinde "tek ve evrensel Tanrı fikrini hazır bulduğunu", "Titus'un Kudüs'ü harap etmesinden sonra Arap yarımadasına sığınan Yahudiler'in İslam üzerindeki ilk tesirlerin hazırlanış" vesilesi olduğunu, hacla alakalı ıstılahların İbranice oluşunu Sprenger'i referans göstererek söylemesi, İslam'daki ibadetlerin daha önceki Arap inançlarında da mevcut olduğunu belirtmesi burada kaydedilebilir.<sup>13</sup> Kâbe'yle alakalı hizmetleri dahî İslam'ın "önceden hazırlanış" olarak lanse eden Ülken, Nöldeke'ye (öl. 1930) atıfla Tevrat'taki anlatıların Kur'an'a nasıl girdiğinden de bahsetmektedir. Keza Miraç hâdisesiyle alakalı detaylı rivayetlerin, diğer dinlerin inançlarına ait olduğunu söylemekte,<sup>14</sup> "Kur'an üzerindeki Tevrat ve eski Samî" etkilerinden söz etmektedir.<sup>15</sup> Mezkûr zâtın Nuh Tufanı ile Nuh'un Gemisi meselesinde İbranî kökenlerden; Hz. Süleyman ile alakalı ayetlerdeki "hikâyelerin esaslarını tamamıyla ve bazen aynen Ahd-i Atîk'de" bulduğundan<sup>16</sup> dem vurmasını da burada zikretmeliyiz. Keza o, Ashâb-ı Kehf kıssasının "İbranî hikâyelerinde" ve "ondan önceki Anadolu ve Suriye mitolojisinde" köklerini tespit ettiğini dillendirmektedir.<sup>17</sup> Makalesinin bidayetinde "Kur'an'daki esaslar ve hükümlerle (...) türlü içtimâî tesirler neticesinde İslâm doktrinine katılmış olan itikatlar ve fiilleri ayrı tetkik etmek" lüzumundan bahseden yazar,<sup>18</sup> tetkikin sonuna doğru Kur'an ve diğer dinler arasında yapılacak mukayeselerin "pagan dinlerin ve eski itikatların" Kur'an'a ne seviyede etki ettiğini göstereceğini

<sup>12</sup> Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 309-314.

<sup>13</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 310.

<sup>14</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 311.

<sup>15</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 312-313.

<sup>16</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 313.

<sup>17</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 314.

<sup>18</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 309.

söylemektedir.<sup>19</sup> Böylece o, başta yaptığı ayrımı sonda kendisi yanlışlayıp boşa çıkarmaktadır. Makaledeki yazım yanlışları ve ağırlıklı olarak oryantalistik iddialardan yola çıkılması ise göze çarpan bir başka husustur.

İslamî ögeler gibi mitolojik unsurlarda da belirttiğimiz durum söz konusudur. Aradaki benzeşmeler araştırmacıları bir kopyalama veya alıntılama yapıldığı sonucuna doğrudan götürmemeli, olayların seyri içerisindeki insan faktörü, insanın özellikleri ve zaafıyla beraber göz önünde bulundurulmalıdır. Aynı coğrafi ortama veya aynı maddî şartlara sahip olan bireylerin aynı doğal afetlerle, aynı sıkıntılarla karşılaşması son derece tabiidir. Hatta farklı bölgelerde ve farklı zamanlarda yaşayan insanların da benzer tepkiler göstermeleri bu cümleden olarak zikredilebilir. Zira hepsinin ortak öznesi insandır. Dolayısıyla bu durumlardan hareketle özdeş öğelere sahip bir inanış kültürü oluşturmaları da bittabi mümkündür. Nasıl ki bu durum bahis konusu şahısların birbirinden alıntı yapmış olması sonucunu doğurmuyorsa, İslamî ögelerin diğer inanç ve inanışlarla benzeşmesi de İslam'ın diğerlerinden bazı unsurları aldığı anlamına gelmemektedir. Şu bir hakikattir ki Hz. Peygamber'e tevdi edilen İslam şeriatı, kendinden önceki şeriatların uygulamaları bağlamında tashih, iptal veya ibkâ yolunu tercih etmiştir.<sup>20</sup> Bu minvalde benzeşik öğelere bu noktadan bakılmalı ve İslam'ın bunları ibkâ veya tashih ederek kullandığı düşüncesi ön plana çıkarılmalıdır. Araştırmanın uydurma hadisler üzerine kurulmuş olması da bu prensibin bir sonucudur. Dolayısıyla elinizdeki etüdün maksatlarından biri uydurma hadislerle mitolojik ögeler arasında bir mukayese yaparak uydurmacıların hayal dünyasını keşfetmektir. Böylece tarihin bir döneminde yaşamış insanların hayallerinin ne seviyelere ulaştığı görülecek, dünya ve çevre faktörünün insan üzerindeki etkisi gözler önüne serilmiş olacaktır. Keza bu vesileyle kültürlerarası etkileşimin

---

<sup>19</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 314. Onun farklı bir makalesinde de bazı İslamî mesele ve öğelere dair benzer çıkarımlar yer almaktadır. Bununla alakalı bk. Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 113, 116, 121-122, 123, 137.

<sup>20</sup> Detaylı bilgi için bk. Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 1/292-293. Bu konuda en meşhur misaller nikâh konusu üzerinden verilebilir. İslâm, cahiliye döneminde uygulanan kimi nikâh türlerini iptal etmiştir. Bazı konularda tashihte bulunmuş, meşhur ve şer'an uygun olan nikâhlanmayı ise olduğu gibi korumuş yani ibkâ etmiştir.

izlerini sürme yolunda da bir adım atılmış olmaktadır. Bu ise bizce hadis-kültür ilişkisi bağlamında önemi haiz bir husustur.

Makalenin bu kısmında ve araştırma boyunca önerdiğimiz metot bu araştırmayla sınırlı değildir. Mitoloji, halk inanışları, hadis-kültür ilişkisi vb. konulara eğilen tetkiklerde aynı yöntem esas alınabilir.

Araştırmamızda tetkik ettiğimiz uydurma hadis mecmualarıyla alakalı şu bilgiyi kaydetmek isteriz: İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) *el-Menâru'l-münîf*'i Ebû Ğudde'nin (öl. 1997) tahkik ve ta'lîkiyle birlikte konu bağlamında incelenmiştir. Bu eser uydurma hadislere karşı izlenecek usulün de ele alındığı bir çalışmadır. Keza mevzû hadis koleksiyonları içinde geniş hacmiyle öne çıkan İbn Arrâk el-Kinânî'nin (öl. 963/1556) *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ehâdisi's-şeni'ati'l-mevzû'a* isimli eseri araştırmanın ağırlık merkezini oluşturmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) *el-Mevzûât*'ı ile es-Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-Le'âli'l-masnû'a*'sı bu eserde cem edildiği ve onların içermedikleri rivayetleri de kaydettiği için önemlidir. Son olarak Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *el-Mevzûâtü's-suğrâ* olarak da bilinen *el-Masnû' fî mâ'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'* isimli kitabı tetkik edilmiştir.

İsmi belirtilen kitaplardaki ahiret âlemiyle ilgili hususlar değerlendirme dışında tutulmuştur. Hayvanlardan, çeşitli varlıklarla alakalı olağanüstülüklerden ve devlerden bahseden rivayetler tetkik konusu edilmiştir. Böylelikle müşarünileyh uydurmacıların hayal dünyalarının genişliği de gözler önüne serilmiş olacaktır. Zira mevzûât koleksiyonlarındaki malzeme derinlemesine araştırıldığında, bunları üreten kimselerin kendi dönemlerinin dingin zihin dünyasından mütevellit geniş bir hayal âlemine sahip oldukları müşahede edilmektedir. Keza her ne kadar hâlihazırda uydurma hadis üretiminin mevcudiyeti bilinmese de güncelde uydurma hadislerin vaazlarda, sohbetlerde ve halk arasındaki konuşmalarda kullanıldığı, hatta kimi zaman bazı çevrelerce terviç edildiğine de şahit olunmaktadır. Aynı şekilde her ne kadar pek farkına varılmasa da ve M. Eliade'ye göre yeni

bir mit uydurulmasa da<sup>21</sup> bunu mümkün görenler de vardır.<sup>22</sup> Mamafih bazı vakitlerde, güncel meselelerle ilişkilendirmek suretiyle, kimi olaylarda veya söylemlerde hâlen kadim mitlerden istifade edilmektedir.<sup>23</sup> Bu da inanç zayıflığı yaşayan insan ve toplumların karakteri olarak bizi kutsalın transferiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Oysa hem uydurma hadis vakiasının hem de mitlerin tetkik edilmesi, insanları doğru yolda devamlılık gösterme konusunda hassasiyete götürecektir yollardan yalnızca biridir ve dinin “iyiliği emretme kötülükten alkoyma” prensibi bağlamında değerlendirilmesi gereken bir husustur. Zira insan bilmediği yanlıştan sakınamayacağı gibi doğruyu bilmeden de ona tâbi olamayacaktır.

Araştırmanın bu bölümünden itibaren konuyla alakalı tespit edilen uydurma hadislerdeki unsurlar kaydedilecek ve sonrasında benzer mitolojik öğeler zikredilecektir. Sonuç kısmında ise kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Böylece uydurmaların dünyasıyla mitlerin dünyası arasındaki benzerlik daha rahat görülebilecektir.

## 2. Uydurma Hadisler, Zındıklar ve Kıssacılar

Uydurma hadis, isnadı olsun veya olmasın Hz. Nebî (s.a.s.) adına yalan olarak ortaya atılan söz demektir.<sup>24</sup> Hadisin otoritesinden yararlanmak vb. kasıtlarla bu sözleri uyduran kimselere ise vaddâ' (uydurmacı) denilmektedir. Uydurmacıların farklı gruplara mensup olduğu bilinmektedir. Bunlardan kimisi samimi ama hadisin hassasiyetini kavrayamamış iyi niyetli zâhidlerdir. Bir diğer grup hizipçilik yapan fırka taraftarlarıdır. Bir başkası ise konumuzla yakından ilgili olan zındıklar ve kıssacılar sınıfıdır.<sup>25</sup> Zındıklar, İslam'a girmediği hâlde Müslüman görünen ve İslam'a içeriden zarar verme politikası yürüten grubun genel

---

<sup>21</sup> Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2020), 197. Eliade ilgili bölümde mit veya folklorik unsurun varyantlarının bulunabilirliğinden ve evvelce mevcut olan bir metin üzerinde yapılmış değişiklikten bahsetmenin mümkün olduğundan ama yeni bir mit uydurulduğuna dair bir kayıt olmadığından bahseder.

<sup>22</sup> Bk. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 40; Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 70.

<sup>23</sup> Bk. Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 40-41, 45, dn. 15.

<sup>24</sup> Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey', *Tahrîru 'ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Şeriketü'r-Rayyân Nâşirûn, 2017), 2, 1039.

<sup>25</sup> Hadis uyduran gruplarla alakalı bk. Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 65 vd.; Ebû Ğudde, *Mevzû Hadîsler*, 48-49.

adıdır. Bunların, iç âlemlerinde gizledikleri bâtil görüşleri İslam'a sokuşturmaya çalıştığı bilinmektedir. Halife el-Mehdî (öl. 169/785) döneminde onlarla mücadele etmek adına "sahibü'z-zenâdika" birimi kurulmuştur.<sup>26</sup> Kıssacılık mescitlerde veya farklı ortamlarda hadisin otoritesinden istifadeyle halka öğüt veren, ilgi çekici hikâyeler aktaran kimselerce yapılan işin genel adıdır.<sup>27</sup> Bunu yapan kimselere de "kussas/kıssacılar" adı verilir. Bu anlatuların içerisine kimi zaman uydurma rivayetler de karışmakta veya onlar tarafından karıştırılmaktaydı. Bazı rivayetlerde, genel bir ifadeyle Hâricîlerin, kimilerinde ise onların ilk versiyonu olan Harûrîlerin bu işi ihdas ettiğikaydedilmektedir.<sup>28</sup> Bu faaliyetlerin başlangıcı, Hz. Osman'ın (öl.

<sup>26</sup> Konuyla alakalı bilgi için bk. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 117-120.

<sup>27</sup> Kussas ve ilişkili kavramların tanımıyla alakalı bk. Celâlüddîn es-Suyûtî, *Tahzîru'l-havâss min ekâzibi'l-kussâs*, thk. Muhammed Hasen İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 109-111. Ahmed b. Hanbel'in "kussas" ile uydurmacılar arasında ayrımına gittiğini gösteren bir tanım için bk. es-Suyûtî, *Tahzîru'l-havâss min ekâzibi'l-kussâs*, 102.

<sup>28</sup> es-Suyûtî, *Tahzîru'l-havâss min ekâzibi'l-kussâs*, 110-111; Hüseyin Akyüz, *Hadis I*, ed. Bülent Akot (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 211. Akyüz'ün aynı yerde kaydettiği bilgiye göre Hz. Ömer döneminde Temîm ed-Dârî halifeden kıssa anlatma izni almış, bir başka rivayete göre de 'Ubeyd b. 'Umeyr mezkûr dönemde kıssa anlatmıştır. Temîm'le alakalı bilgi İmam Ahmed'in *el-Müsned'*ine referansla kaydedilmiştir. *el-Müsned'*in atıfta bulunulan bölümüne bakıldığında muhakkik Şuayb el-Arnâvut ve arkadaşlarının düştüğü notta bu rivayetin isnaddaki Bakıyye b. el-Velîd el-Hımsî sebebiyle zayıf olduğu belirtilmekte ve konuyla alakalı rivayetlerin tahriri yapılmaktadır. Aynı bağlam içerisinde serdedilen başka rivayetlerde Temîm'in izin isteği karşısında Hz. Ömer'in boynuna işaret ettiği yani sakındırma ve menetme bağlamında böyle bir işaret yaptığı görülmektedir. Bu nakiller ve kıssacılığın Havâric tarafından başlatıldığı yönündeki nakillerin arası ilgili bağlamda cem edilmektedir. Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 24/490-491. es-Suyûtî, *Tahzîru'l-havâss*'ın bir bölümünde Zeynüddîn el-İrâkî'nin *el-Bâ'is 'ale'l-halâs min havâdisi'l-kussâs* isimli eserini de özetlemektedir. Bu bölümde Temîm'in izin isteğine Hz. Ömer'in boynunu göstererek mukabelede bulunduğu rivayeti kaydedilmekte ve el-İrâkî bu olaya dair şöyle demektedir: "Ömer'in her birisi güvenilir ve âdil olan sahabeden bir zat olan Temîm'in izin isteği karşısındaki duraksamasına [ibretle] bak! Temîm gibi birisi tâbiûn ve sonrasındakiler arasında nerede bulunur?" Bk. es-Suyûtî, *Tahzîru'l-havâss min ekâzibi'l-kussâs*, 88.



232 | F. M. YÜKSEL / Uydurma Hadisler ve Mitolojik Anlatılar  
35/656) şehid edilmesinden sonraki fitne dönemine tarihlendirilmektedir.<sup>29</sup>

Kıssacılıkta, dinleyiciler için cazip olması adına anlatılan hikâyelerde bire bin katıldığı, kıssacıların ise ilmen temâyüz etmemiş oldukları, insanları aldattıkları, saf Müslümanların duygularını sömürdükleri ifade edilmektedir.<sup>30</sup> Mamafih bu işte beceri sahibi olan bazı kimselerin ve zındıkların malzeme edinmek için kutsal kitaplardaki kıssaları veya Türk, Arap, Fars, Yunan, Sümer, Asur gibi çeşitli medeniyetlerden aktarılan ve dilden dile dolaşan efsanevi malzemeleri kullandıkları tahmin edilebilir. Bu durum ise ilk olarak mitolojik anlatıları ve halka aktarılan nakillerdeki mitik öğeleri akla getirmektedir.<sup>31</sup>

### 3. Mit ve Mitoloji

Mit ve mitoloji kavramlarının anlam çerçevesine baktığımızda sabit ve herkes tarafından benimsenen bir tanımının bulunduğunu söylemek zordur. Bu bağlamda bazılarının göre mit, tamamen bir uydurma iken kimi araştırmacılar -anlatım üslubuyla alakalı farklı tespitler yapıyorsa da mit ve mitolojinin geçmişin bilgi birikimini bize yansıttığı kanaatindedir. Binaenaleyh bu ifadeler çerçevesinde mitle alakalı tanımlara baktığımızda şöyle bir tabloyla karşılaşırız. Eliade'ye (öl. 1986) göre mit, "kutsal bir öyküyü anlatır. (...) Gerçekten olup bitmiş, tam anlamıyla ortaya çıkmış olan şeyden" bahseder.<sup>32</sup> Buna ilaveten mit, "tarihsel ekol mensupları ve hassaten Andrew Lang'a göre tarihî olaylara dair hatıraların kutsal anlatısıdır. (...) Malinowski ve onun gibi düşünen antropologlara göre de (...) eski bir gerçekliğin yeniden anlatılmasıdır."<sup>33</sup> Zikri geçen isim ve ekollerde bir "gerçeklik" vurgusu olduğu gözlemlenmektedir. Buna karşın "Alman doğa mitoloji ekolü, mitin doğa olaylarının alegorik [yani simge ve sembolle]<sup>34</sup> anlatımı olduğunu düşünürken;<sup>35</sup> Psikalanistler miti "gündüz görülmekte olan düş" olarak tavsif etmektedir.<sup>36</sup> Alman doğa

<sup>29</sup> es-Suyûtî, *Tahzîru'l-havâss min ekâzibi'l-kussâs*, 100; Akyüz, *Hadis I*, 211.

<sup>30</sup> Kandemir, *Mevzû Hadisler*, 84-90.

<sup>31</sup> Mitlerin kıssalarla benzer sayılabilecek işlevine dair bir değerlendirme için bk. Mahir Şanlı, *Kötülüğün Mitleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 228-229.

<sup>32</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 17.

<sup>33</sup> Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 35-36.

<sup>34</sup> Köşeli parantez içerisindeki açıklama tarafımızca eklenmiştir.

<sup>35</sup> Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 34.

<sup>36</sup> Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 35.

mitoloji ekolünde nispeten bir gerçeklik vurgusu varken dilsel olarak sembolik anlatıma dikkat çekilmektedir. Psikanalistler ise tamamen bir gerçek dışılığı ön plana çıkarmaktadır.<sup>37</sup>

Sözlüklere müracaat ettiğimizde; Ayverdi ve Topaloğlu'nun tanımına göre mitin "hayalî ilavelerle anlatıldığı, atalara ait birikimi yansıtmaları bakımından değer taşıdığı ve masal, efsane türünden halk hikâyesi olduğu" şeklinde üç madde dikkati çekmektedir.<sup>38</sup> Mecazen aslı astarı olmayan şey anlamında kullanıldığı da mezkûr zatlar tarafından kaydedilmiştir. Onlara göre mitoloji ise "milletlerin (...) eski çağlardaki tanrı, yarı tanrı ve kahramanlarının olağanüstü mâceralarını anlatan efsânelerin bütünü; mitleri inceleyip yorumlayan bilim" anlamına gelmektedir.<sup>39</sup>

Çağdaş mütefekkirlerden Meriç (öl. 1987) miti bazen "gerçeğin tefsiri" şeklinde anlamlandırırken,<sup>40</sup> kimi zaman da ustûre ile eş anlamlı kullanıp "bulanık bir düşünce, yalan, hata" çağrışımı yaptığını ve "ilkel kavimlerin rüyası" anlamına geldiğini söyler.<sup>41</sup> Mitin "reele hâkim olmamızı sağladığı"ndan da bahseden Meriç,<sup>42</sup> "Sosyal konjonktürlere göre mitin insanları ya realiteye uzaklaştıracağını ya da yaklaştıracığını" belirtir.<sup>43</sup>

Arapçada mit ve mitolojiyi karşılamak için genelde ustûre (ç) esâtîr terimleri tercih edilmektedir. Kur'an'da da geçen bu kelimenin<sup>44</sup> "eski

<sup>37</sup> Konunun kavramsal çerçevesi ve sair meseleler bağlamında başka tahliller de bulunmaktadır. Misalen bk. İbrahim Usta, *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 15-29; Gönül Yonar, *Kıyamet Mitolojileri Kurtla Kıyamete Kalmak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 18-28; Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 25-32. Konuyla alakalı şu çalışmada yeterli malumat bulunabilir: Fuzuli Bayat, *Mitolojiye Giriş* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019). Yonar ve Bayat'ın çalışmasına ilahiyat penceresinden bakıldığında eleştiriye açık noktalar bulunmaktadır. Ancak araştırmannın kapsamı bunu kaldıracabilecek bir genişlik sunmamaktadır.

<sup>38</sup> Bk. İlhan Ayverdi - Ahmet Topaloğlu, *Kubbealtı Lugatı Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2007), 743.

<sup>39</sup> Ayverdi - Topaloğlu, *Kubbealtı Lugatı Türkçe Sözlük*, 744.

<sup>40</sup> Cemil Meriç, *Jurnal 1* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 142.

<sup>41</sup> Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 263.

<sup>42</sup> Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 264.

<sup>43</sup> Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, 304.

<sup>44</sup> İlgili ayetler için bk. el-En'âm, 6/25; el-Enfâl, 8/31; en-Nahl, 16/24; el-Mü'minûn, 23/83; el-Furkân, 25/5; en-Neml, 27/68; el-Ahkâf, 46/17; el-Kalem, 68/15; el-Mutaffifîn, 83/13.

kavimlerin masalları, onlarla alakalı anlatılar” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Hâl böyle olunca mitlerin en azından bazı vaddâ’lar veya kıssacılar üzerinde etkili olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır.

Tarih araştırma usulünü inceleyen çalışmalar kaynak metodolojisini ele alırken sözlü kaynaklar başlığı altında mitlerden de bahsetmektedir.<sup>46</sup> Ne var ki mitleri kullanırken oldukça ihtiyatlı davranma ihtiyacını vurgulamak zaruridir ve işaret edilen çalışmalarda bu hususa dikkat çekilmektedir. Zira mit, tarih usulcüleri tarafından sözlü kaynak kategorisinde mütalaa edilmektedir. Ancak sözlü kaynaklar, tarih ilminde yazılı kaynaklar kadar itimada şayan görülmemektedir.<sup>47</sup>

#### 4. Uydurma Rivayetlerdeki Mitolojik Unsurlar

##### 4.1. Hayvanlarla İlgili Uydurma Hadisler

Araştırma, karşılaştırmalı bir incelemeyi amaçladığından uydurma hadislerle mitolojik anlatılar arasındaki ortak unsurları tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, dikkati en çok bazı hayvanlara dair anlatılar çekmektedir. Araştırmanın merkezinde yer alan uydurma hadis kitaplarında öne çıkan hayvanlar bu bölümde sıralanacaktır. Onlardan ilki kuşlara dair anlatılardır:

1. “Kim ‘Lâ İlâhe İllallah’ derse, Allah bu kelimeler sebebiyle o kişi için bir kuş yaratır, bu kuşun yetmiş bin [fizikî] dili olup her dilde de yetmiş bin lügat bulunmaktadır. Bu dil ve lügatlerle Allah’tan o kişinin bağışlanmasını talep eder.”<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Kelimenin anlam dünyasıyla alakalı bk. Usta, *Arap Mitolojisi*, 26-29. Esâtir kelimesiyle alakalı Elmalılı merhumun açıklamaları için bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2011), 3/448-452. Keza bk. Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn, 2021), 3/363.

<sup>46</sup> Konuyla alakalı bk. A. Zeki Velîdî Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 42-43; Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2017), 19. Konuya dair ayrıca bk. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 214.

<sup>47</sup> Krş. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*, 18-19; Togan, *Tarihte Usul*, 42. Tarih ilminde sözlü kaynakların yazılı kaynaklar gibi olmaması noktasında şu hususun altını çizmek gerekir: Hadis ilmini bu noktada tarih ilminden ayrı değerlendirmek gerektiği izahtan vârestedir. Zira hadisin, öğrenimi ve aktarımı bağlamında kendi usulü yani tahammül ve eda sistemi vardır ve bir hadis talibi bu usul içerisinde hareket eder.

<sup>48</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru’l-münîf fi’s-sahîh ve’d-da’îf*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1971), 50-51, (r. 53).

2. “Ebû Ğalîz b. Ümeyye b. Halef el-Cumahî şöyle demektedir: Bir gün elimde Surad (Göçeĝen) kuşu varken Rasûlullah beni gördü ve ‘Bu kuş, Âşûrâ orucunu tutan ilk kuştur’ dedi.”<sup>49</sup> Aliyyü’l-Kârî’nin *el-Masnû’*unda tespit edebildiğimiz tek mitik rivayet budur.

3. “Kim ‘Sübhânallâhi’l-Azîm ve bihamdih’ derse Allah onun için arşın direklerine konmuş bir kuş yaratır. Bu kuş da [onun adına] kıyamet kopana dek bu sözleri tekrarlar ve bu adama onun sevabı yazılır.”<sup>50</sup>

Yaptığımız tarama sonucunda, kuşlarla ilgili tespit ettiğimiz yukarıdaki uydurma rivayetlerde şu özelliklerin öne çıktığı görülmektedir: İstiğfar talebinde bulunmak, oruç tutmak, zikretmek. Görüldüğü üzere bu anlatılarda mükellef varlık insana ait olan bazı özellikler kuşlara aktarılmıştır. Mitolojik anlatılar incelendiğinde de kuş ögesine tesadüf edilmektedir. Bu bağlamda Zümrüdüanka kuşu,<sup>51</sup> karga,<sup>52</sup> kartal, şahin, kuzgun<sup>53</sup> gibi kuş türleri farklı milletlerin mitolojilerinde görülen hayvanlardan birkaçıdır. Bunlardan Zümrüdüanka hemen her kültürde farklı adlarla yer almaktadır.<sup>54</sup> Bu kuş hem dirilişi hem de varoluşu sembolize eder. Keza o bilgeliğin de sembolü durumundadır. Arzulanan bilgelik için kişinin aslında kendi iç âlemine yolculuk yapması gerektiği bu motifle anlatılır.<sup>55</sup> Arap mitolojisinde kendisine yer verilen hayvanlardan olan karganın bazı faydalarından bahsedilmektedir.<sup>56</sup> Bu hayvan bazen uğur getiren bazen de uğursuzluğu çağrıştıran bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Karganın bazen konuştuğu, bazen bir cennet kuşu olarak nitelendiği bazen de bir belanın habercisi olarak tavsif

<sup>49</sup> Aliyyü’l-Kârî, *el-Masnû’ fî mâ’rifeti’l-hadîsi’l-mevzû’*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1994), 264, (r. 469). Keza bk. İbn Arrâk, *Tenzihü’s-şerî’ati’l-merfû’a ‘ani’l-ehâdîsi’s-şenî’ati’l-mevzû’a*, thk. Abdülvehhab Abdüllatîf - Abdullâh Muhammed es-Siddîk (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1981), 2/156.

<sup>50</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’s-şerî’a*, 2/333.

<sup>51</sup> Çiğ, *Tufan*, 130; Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 125; Usta, *Arap Mitolojisi*, 173-174.

<sup>52</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 183; Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, 362. Ebû Zehv’in zikrettiği uydurmada kargayla horozun içki arkadaşlığından bahsedilmektedir.

<sup>53</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 114; Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 131-132.

<sup>54</sup> Çiğ, *Tufan*, 130; Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 125.

<sup>55</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 175.

<sup>56</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 183.

edildiği göze çarpmaktadır.<sup>57</sup> Türk türeyiş destanlarında kendisine yer bulan kartalın, tanrılar tarafından görevlendirilerek insanlara gönderildiği ifade edilmektedir. Ancak insanlar onun dilini anlamamış, geri dönen kartal, tanrılarını onu ilk şamanın oluşumu için tekrar yeryüzüne göndermesiyle bir kadınla birleşmiş ya bu kadın ya da çocuğu ilk şaman olmuştur.<sup>58</sup> Buradan kartalın olumlu bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Slav mitolojisinde ise kartal, şahin ve kuzgunun yakışıklı birer erkeğe dönüştüğü, konuştuğu ve evlendiği görülmektedir.<sup>59</sup> Bu mitolojide de adı geçen hayvanların olumlu bir öge olarak kendilerine yer bulduğu söylenebilir.

Hayvanlarla alakalı dikkati çeken bir başka varlık ise horozdur. Horozla alakalı tespit ettiğimiz uydurmalar şu şekildedir:

4. “Allah’ın bir horozu vardır ki boynu arşın altına, ayakları da (yerdeki?) sınırlara ulaşmış haldedir.”<sup>60</sup>

5. “Allah’ın bir horozu vardır ki bu horozun boynu arşın altını kaplamış ayakları da [yerdeki] sınırlara (yani son noktalara) ulaşmıştır. Gece çökünce ‘Subbûhun Kuddûsun’ diye öter ve diğer horozlar da onun akabinde öterler.”<sup>61</sup>

6. “Allah’ın bir horozu vardır ki pençeleri yerin en alt tabakasında, ibiği ise arşın altındadır. O namaz vakitlerinde öter ve gökyüzündeki horozlar da kendi gök tabakalarına göre öter. Sonra da yer küredeki horozlar, göktekiler gibi “Subbûhun Kuddûsun” diyerek öterler.”<sup>62</sup>

Mevzu hadislerde geçen horoz ögesiyle alakalı dikkat çeken iki husus şunlardır: oldukça büyük olması ve Allah’ı zikretmesi. Mitolojik anlatılarda da horozdan bahsedildiği görülmektedir. Bunlardan birine göre horozun sabahleyin ötmesi “Bushyata’nın şeytanı”nın uyanması anlamına gelmektedir.<sup>63</sup> Ebû Zehv’in temas ettiği uydurmada ise horozun kargayla içki arkadaşlığı yaptığı gözlemlenmektedir.<sup>64</sup>

<sup>57</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 183-187.

<sup>58</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 114-115.

<sup>59</sup> Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 131-132.

<sup>60</sup> İbn Kayyım, *el-Menâru’l-münîf*, 55, (r. 78).

<sup>61</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü’ş-şerî’a*, 1/189.

<sup>62</sup> İbn Arrâk, *Tenzîhü’ş-şerî’a*, 1/189. Horozla ilgili oldukça ilginç bir uydurma için ayrıca bk. İbn Arrâk, *Tenzîhü’ş-şerî’a*, 1/155.

<sup>63</sup> Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 142.

<sup>64</sup> Ebû Zehv, *Hadis ve Hadisçiler*, 362.

İncelediğimiz kaynaklarda bahsi geçen bir başka uydurma hadis unsuru attır. Dönem itibarıyla sosyal yaşamın ayrılmaz bir parçası olan atla alakalı tespit ettiğimiz uydurmalar şu şekildedir:

7. “Allah’ın nurdan bir denizi vardır. Etrafında nurdan yaratılmış melekler bulunur ve bu melekler nurdan yaratılmış atlara binmiş haldedirler...”<sup>65</sup>

8. “Semaya çıkarıldığım gece bağlı, eyerli ve gem vurulmuş bir at gördüm. Bu at ne büyük ne de küçük pisliğini yapardı. Ayrıca terlemezdi de. Başı kırmızı yakuttan, toynakları da yeşil zümrüttendi. Bedeni sarı ham altındandı ve kanatları vardı...”<sup>66</sup>

9. “Cennette bir ağaç vardır ki bunun üst tarafından giysiler ortaya çıkar. Alt tarafından ise alaca bir at ortaya çıkar. Bu at altından olup inci ve yakutla eyerlenmiş ve gemlenmiştir. Asla küçük ve büyük dışkı çıkarmayan bu atın kanatları da vardır. Allah dostları işte bu kanatlar üzerinde oturur ve diledikleri zaman/diledikleri yere uçarlar...”<sup>67</sup>

Atla alakalı uydurmalarda öne çıkan vasıflar, nurdan veya değerli taşlardan yaratılmış olması, terlememek ve pislememek gibi oldukça temiz bir yapıya sahip olması, kanatlı olması şeklinde sıralanabilir. Farklı mitolojilerde atla alakalı anlatılara rastlandığı burada kaydedilmelidir.<sup>68</sup> Kıyamet mitlerinde atlara olumsuz ve ürkütücü bir imaj çizilmiştir.<sup>69</sup> Yakut Türklerinin türeyiş destanında yarı at yarı insan şeklinde geçtiği,<sup>70</sup> Türk-Altay mitolojisinde ise Tulpar yani “zor zamanda kanatları ortaya çıkan ve uçan at” şeklinde tasvir edildiği<sup>71</sup> ve bu ikisinde olumlu bir rolde yer aldığı müşahede edilmektedir. At sınıfına dâhil edilebilecek bir başka varlık ise Burak’tır:

<sup>65</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî’a*, 2/326.

<sup>66</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî’a*, 1/347.

<sup>67</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî’a*, 2/378.

<sup>68</sup> Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 30, 145; Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 112; Bayat, *Kadim Türkler*, 104; Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 22.

<sup>69</sup> Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 30, 145.

<sup>70</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 112.

<sup>71</sup> Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 22 ve dn. 4. “Kanatlı at”, Yunan mitolojisinde Pegasus adıyla deniz tanrısı Poseidon’un oğlu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bk. Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 46.

10. “Kıyamet günü dördümüz hariç kimse binekli olmayacak: Ben, Sâlih (peygamber), Amcam Hamza ve Ali.<sup>72</sup> Ben Burak’a bineceğim. Onun kafası insan kafası gibi, yanakları atın yanağı gibidir. Ensesindeki tüyler ince uzun inciden, kulakları yeşil zebercettendir. Gözleri yakıcı iki yıldıza benzemekte olup, Zühre/Venüs yıldızı gibidir. Işığı güneş ışığı gibidir. Parlak alaca renktedir... Âdemoğlu gibi nefsi olup sözleri işitir ve anlar...”<sup>73</sup> Bu uydurmada Hz. Sâlih’in kavmine bir mucize olarak gönderilen ama âsiler tarafından kesilen deveye; Hz. Hamza’nınsa Hz. Peygamber’in devesine bineceği kaydedilmiştir. Bu ikisinin bineğiyle alakalı bir olağanüstü anlatım yokken Ali’nin (r.a.) bineceği deve ise “cennet develerinden bir deve” olarak kaydedilmekte ve abartılı anlatılarla tavsif edilmektedir.

Uydurma hadislerde geçen hayvanlardan bir diğeri kurttur:

11. “Cennete girdiğimde orada bir kurt gördüm. Cennette kurt da mı varmış diye sorunca o kurt ‘ben bir şurtanın (güvenlik memurunun) oğlunu yemiştım o yüzden cennetteyim’ dedi.”<sup>74</sup>

Mitolojik anlatılarda da kurtla karşılaşmaktadır.<sup>75</sup> Bunlardan birinde kurdun Oğuz Kağan’la konuştuğu ve ona yol gösterdiği ifade edilmektedir.<sup>76</sup> Diğeri ise meşhur olduğu üzere Türk türeyiş destanlarında kendine yer bulan kurt anlatıdır.<sup>77</sup> Her ikisinde de kurda olumlu bir işlev atfedilmiştir. Anlaşıldığı kadarıyla sosyal bir problemin yansıması uydurma hadis faaliyetinde kendine yer bulmakta ve bir kurt cennetle mükâfatlandırılmaktadır.

Arapların günlük yaşantısında önemli bir yere sahip olan deveyle alakalı anlatılara hem Arap mitolojisinde<sup>78</sup> hem de uydurma hadislerde tesadüf edilmektedir. Bir Arap mitinde konuştuğu ve hikmetli sözler sarf ettiği görülen devenin<sup>79</sup> mezkûr mitolojide büyük yer işgal eden bir motif olduğu söylenebilir. Zira bu hayvan çöl hayatının tam merkezinde yer

---

<sup>72</sup> Bu dört isim, uydurmanın ilerleyen satırlarında anılmaktadır. Metnin anlaşılması için bir araya getirilmiştir.

<sup>73</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî’a*, 1/364.

<sup>74</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî’a*, 2/218.

<sup>75</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 116-118.; Bayat, *Kadim Türkler*, 132-133.

<sup>76</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 132-134.

<sup>77</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 116-118.

<sup>78</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 163.

<sup>79</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 163.

almaktadır. Bu sebeple etrafında farklı anlatıların ve inanışların oluşması doğal bir durumdur. Kutsala ilişkin birtakım davranışların şekillenmesine yol açan devenin bazen tapınılan bir ilah edinildiği, bazen de şeytanlarla akraba görüldüğü zikredilmektedir.<sup>80</sup> Dolayısıyla bu hayvanla hem olumlu hem de olumsuz bir öge olarak karşılaşmak mümkündür. Konu bağlamında deveyi merkeze alan şu uydurmalar kaydedilebilir:

12. “Ashabım arasında Muâviye b. Ebî Süfyân dışında kimseyi kaybetmeyeceğim. Sadece Muâviye’yi yetmiş veya seksen sene göremeyeceğim. Sonra o keskin kokulu miskten yaratılmış, içi Allah’ın rahmetinden ve ayakları zebercetten bir deve üzerinde çıkagelecek. Ben ona ‘Muâviye!’ dediğim zaman o, ‘Buyur!’ diye karşılık verecek. Ona ‘Seksen yıldır nerelerdesin?’ diye soracağım. O da ‘Arşın altında bir bahçedeydim. Allah bana sırrını açtı ben de ona sırrımı açtım’ der. Rabb Teâlâ<sup>81</sup> ona şöyle diyecek: ‘İşte bu, dünyada sana yapılan hakaretlerin karşılığıdır.’<sup>82</sup>

13. “Bir topluluk Hz. Peygamber’e bir adam getirip o adamın develerini çaldığını söylediler. Hz. Peygamber bunun üzerine adamın elinin kesilmesine hükmetti. [Suçlu olduğu iddia edilen] adam ‘Allah’ım bütün salatlarında Muhammed’e salât et, bütün selamlarınla ona selam et ve bütün bereketlerini ona yağdır’ diye niyazda bulundu. Bunun üzerine davaya medar olan deve dile geldi ve ‘Ey Muhammed! Bu adam beni çalmak gibi bir suçtan berîdir’ dedi...”<sup>83</sup>

Bu iki uydurmanın merkezinde yer alan devenin göze çarpan özellikleri ilk rivayette miskten ve zebercetten yaratılmış olmak iken ikincisinde dile gelip konuşmaktır. Binek hayvanlarıyla ilgili son rivayetler ise eşeği merkeze almaktadır:

14. Hz. Peygamber’in Hayber kalesinin fethi sonrası siyah bir eşeği ganimet olarak almasıyla alakalı uydurmada da olağanüstü bir içerik görülmektedir. Buna göre, Peygamber (s.a.s.) bu eşeğe isminin ne olduğunu sorunca eşek, Yezîd b. Şihâb diye cevap vermiştir. Keza aynı eşek, ecdadının neslinden altmış tane eşek geldiğini ve bunlara sadece Peygamberlerin bindiğini ve o nesilden sadece kendisinin kaldığını

<sup>80</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 188-191.

<sup>81</sup> Zamir en yakında bulunan “Rab” sözcüğüne râci kılınmıştır.

<sup>82</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî’a*, 2/7.

<sup>83</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü’ş-şerî’a*, 2/332.



söylemiştir. Hz. Peygamber ona Ya'fûr adını vermiş, bu eşek Peygamber'in vefatı sonrasında üzüntüsünden bir kuyuya atlayarak intihar etmiştir."<sup>84</sup>

15. "Allah'ın Umâra ismiyle taştan yaratılmış bir meleği vardır. Bu melek, her gün taştan bir eşeğin üzerinde [yere] iner ve fiyatları düzenler sonra da göğe geri döner."<sup>85</sup>

Tıpkı deveyle ilgili ikinci rivayette olduğu gibi ilk uydurmada hayvanın dile gelip konuştuğu belirtilmektedir. İkincisinde ise eşeğin taştan yaratıldığı ifade edilmektedir ki bunun kıymetli bir taş anlamını karşıladığını söyleyen araştırmacılar mevcuttur.<sup>86</sup>

16. "Samanyolu [galaksisi] arşın altındaki yılanın terinden meydana gelmiştir."<sup>87</sup>

17. "Yaban arısı atın kafasından; bal arısı da sığırın kafasından yaratılmıştır."<sup>88</sup>

18. "Hz. Musa (a.s.) bir gece dinlenmeksizin Allah'a ibadet eder ve akabinde içine kendini beğenme (ucub) duygusu düşer. Allah bu konuda onu uyarmayı murat eder şöyle bir olay cereyan eder. Musa deniz kıyısına uğrar. Orada bir kurbağa görür. Kurbağa, Musa (a.s.) ile konuşmaya başlar ve ona bir gecelik ibadetini mi beğendiğini, hâlbuki kendisinin dört yüz yıldır aynı sahilde olduğunu ve Allah'ı zikrettiğini buna rağmen cehenneme gitmeye karşı bir güvencesi olmadığını söyler. Bunun üzerine Musa kendini hakir görür ve kurbağaya hangi zikirleri yaptığını sorar..."<sup>89</sup>

Kaydettiğimiz son üç rivayetten ilkinde arşın altında yer alan bir yilandan bahsedilmektedir. Samanyolu Galaksisinin bu yılanın terinden

---

<sup>84</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/326.

<sup>85</sup> İbn Kayyım, *el-Menâru'l-münîf*, 101, (r. 183). Bir başka rivayette eşek yerine bu bineğin at olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Kayyım, *el-Menâru'l-münîf*, 100, (r. 182). Keza bk. İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 2/192.

<sup>86</sup> Bu uydurmada iki kez zikredilen "taş" tabiriyle Yıldırım'ın da tercih ettiği üzere kıymetli madenlerden bir taş kastedilmiş olmalıdır. Yıldırım'ın çevirisi için bk. İbn Kayyım el-Cevziyye, *Mezû Hadisleri Sahihlerden Ayıklama Rehberi*, thk. Abdülfettâh Ebû Çudde, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Takdim Yayınları, 2019), 115.

<sup>87</sup> İbn Kayyım, *el-Menâru'l-münîf*, 59, (r. 84).

<sup>88</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/178.

<sup>89</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/246-247. Rivayetin tamamını kaydetmemeyi ve anlatı metodunu tercih ettik.

yaratılması oldukça ilginç bir kurgudur. Zira bu uydurma ilgili dönemin hayal dünyasının hangi boyutlara ulaştığını göstermektedir. Farklı mitolojilerde yılan ögesi müşahade edilmektedir.<sup>90</sup> Kimi Türklerin “ev yılanı” adı verilen yılan dokunmamak, ona ikramda bulunmak, ona zarar gelirse eve zarar geleceği, evi koruyan ruhun yılan biçiminde dolaştığı yönünde bir inanışları bulunmaktadır.<sup>91</sup> Keza bazı dinî metinlerde arşı kuşatan yilandan ve onun Allah’a gösterdiği derin saygıdan bahsedilmektedir.<sup>92</sup> Hint mitolojisinde Brahma tarafından kendisine görev verilen devasa yılan Ananta iyi bir rolde yer alırken<sup>93</sup> bir Arap mitolojisinde kral mezarlarının bekçisi rolünde yer alan yilandan bahsedilmektedir.<sup>94</sup> Keza Arapların Habeşlilerin yilandan türediği,<sup>95</sup> bereketsizliklere yol açan bir yılan çeşidine dair inanç taşıdıkları da bilinmektedir.<sup>96</sup> Yaban arısı, bal arısı ve kurbağa ile ilgili mitolojik anlatılara rastlamamakla birlikte kurbağanın konuşması önceki satırlarda da görülen devenin ve eşeğin konuşması anlatılarını akla getirmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla uydurmacılar, hayvanların konuşmasını muhataplar için cazip bulmuşlardır.

Burada kaydedilen on sekiz adet uydurma haberde zikri geçen hayvanlar şunlardır: kuş, Surad (Göçeğen) kuşu, horoz, at, insan kafalı at yanaklı Burak, kurt, deve, eşek, yılan, yaban arısı, bal arısı, kurbağa. Yukarıda tespit edilen malzemeden hareketle mitlere baktığımız zaman farklı kültürlerle ait mitlerde de hayvanlarla karşılaşıldığı söylenebilir. Ne var ki Eliade genelde kahramanlar veya hayvanların yerinin masallar; tanrı ve doğaüstü varlıkların yerininse mitler olduğunu söylemektedir.<sup>97</sup> Olaya geniş perspektifle yaklaşıp hepsi aynı havuzda değerlendirildiğinde farklı medeniyetlerin mitolojilerinde hayvanlarla alakalı farklı anlatılara tesadüf edilmektedir.<sup>98</sup> Yukarıda kaydedilen

<sup>90</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 78, 106, 151, 182; Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 182; Bayat, *Kadim Türkler*, 233; Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 33, 51.

<sup>91</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 232-233.

<sup>92</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 182.

<sup>93</sup> Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 51.

<sup>94</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, s. 106.

<sup>95</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, s. 151.

<sup>96</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, s. 182.

<sup>97</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 23.

<sup>98</sup> Araplarda hayvanların temsil ettiği anlama dair bk. Usta, *Arap Mitolojisi*, 53.

uydurmaların öncesi ve sonrasında yapılan değerlendirmeler esnasında hangi hayvanlara mitolojide rastlandığı kaydedilmiştir. Ancak bu noktada mitik anlatılarda bulunan ama uydurma rivayetlerde birebir veya benzerini tespit edemediğimiz farklı hayvanlar da vardır. Örneğin farklı yapılarda olup “birbiriyle kavga eden mitolojik hayvanlar,”<sup>99</sup> boğa,<sup>100</sup> aslan,<sup>101</sup> ceylan,<sup>102</sup> öküz,<sup>103</sup> maymun,<sup>104</sup> geyik,<sup>105</sup> inek,<sup>106</sup> balık,<sup>107</sup> konuşan ve tüyle kaplı hayvan,<sup>108</sup> oğlak<sup>109</sup> burada sayılabilir. Bu durumda vaddâ’ların anlatılarında bunların bulunmamasıyla alakalı şu söylenebilir: Ya vaddâ’lar tarafından bazı hayvanlar bilinmemekte veya onlara ve muhataplarına hitap etmemektedir. Bu ise vaddâ’ların kültürel birikim ve ortamlarıyla açıklanabilecek bir durumdur. Mısır’dan İskandinav mitolojisine kadar farklı birikimlerin bu noktada öge benzeşmeleri barındırdığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu noktada her bir kültürün çevresini gözlemlediği ve etrafındaki hayvanları mitik anlatılarına malzeme yaptığı tespiti ortaya konabilir. Vaddâ’lar da aynı şekilde içerisinde buldukları çevreyi gözlemlemiş ve ondan istifadeyle uydurmalar ortaya atmışlardır. Bu uydurmaları da hayal dünyalarının genişliği ölçüsünde zenginleştirmişlerdir. Dolayısıyla bu meselede; insan, onun hayal dünyası ve çevre unsuru ağırlığını hissettirmektedir.

#### 4.2. Devlerle Alakalı Uydurma Hadisler

Halk anlatılarında sıklıkla rastlanan devler, tespitlerimize göre uydurma hadisler içerisinde kendine sınırlı sayıda yer bulabilmektedir. Bu ise yine vaddâ’ların kültürel durumu ve toplumun etkileneceği

<sup>99</sup> Muazzez İlmiye Çığ, *Kur’an, İncil ve Tevrat’ın Sumer’deki Kökeni* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2020), 14.

<sup>100</sup> Çığ, *Tufan*, 138; Fuzuli Bayat, *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019), 104; Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 76.

<sup>101</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 59.

<sup>102</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 81.

<sup>103</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 177.

<sup>104</sup> Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 30.

<sup>105</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 119; Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 141.

<sup>106</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 267.

<sup>107</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 20; Çığ, *Tufan*, 93.

<sup>108</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 148.

<sup>109</sup> Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 199.

unsurlar ile alakalı olsa gerektir. En meşhur dev anlatılarından biri *Ûc b. Unuk*'la ilgili olandır:

1. Ehl-i Kitap kaynaklarında da zikri geçen dev *Ûc b. Unuk* hakkındaki<sup>110</sup> uydurmaya dair İbn Kayyim'in sözleri şu şekildedir:

"Bunu uyduran kişi nebîlerin haberlerine leke sürmeyi amaçlamıştır. Zira ancak bu niyette olan kişiler bu tarz haberler türetmeye cesaret eder. Bu konudaki [uydurma] hadiste '[*Ûc'un*] boyunun üç bin üç yüz otuz üç zirâ' ve [buna ilaveten] üçte bir zirâ' olduğu, Nûh peygamberin onu tufanla korkutunca *Ûc'un* '[o zaman] beni şu teknene bindir' dediği [ve bu şekilde dalga geçtiği], tufanın onun aşık kemiklerine dahi ulaşmadığı, onun denize daldığı ve denizin ancak onun göbek hizasının altına çıkabildiği, bu zatın eliyle denizden balık avlayıp balığı güneşe uzatıp kızartarak yediği; aynı şekilde onun Musa'nın ordusu büyüklüğünde bir kayayı kaldırıp onlara atmak istediği, Allah'ın da bu kayayı onun boynuna gerdanlık gibi taktığı' anlatılmaktadır. Allah'a karşı bu şekilde yalan uyduranın bu cüretine değil de tefsir ve diğer ilim dallarında bu gibi uydurmaları kitaplarına alan ve uydurma olduğunu açıklamayanlara şaşmak gerekir."<sup>111</sup> Bunun akabinde İbn Kayyim rivayeti Kur'an'a arz ederek uydurma olduğunu bir kez daha vurgulamaktadır.

Bozkurt'un kaydettiğine göre Yahudi kaynaklarında "onun uyluk kemiğinin üç fersahтан uzun olduğu, günde bin adet sığır yediği ve bin litre su içtiği, Benî İsrail'i yok etmek için üç fersah boyundaki dağı yerinden söktüğü Musa'nın da bunun üzerine eline on iki fersah boyunda bir balta aldığı ve on arşın zıplayarak onu öldürdüğü" belirtilmektedir.<sup>112</sup>

2. Konu bağlamında tespit ettiğimiz uydurmalardan birinde İlyas peygamberin boyuyla alakalı şöyle bir anlatı bulunmaktadır: "Enes (r.a.) anlatıyor. Bir gazvede Hz. Peygamber'le birlikteydik. Taşlar üzerindeki bir deve (dağ) yoluna geldiğimizde şöyle dua eden bir ses işittik: 'Allah'ım beni kendisine merhamet edilen, bağışlanan, tevbeleri kabul edilen ve dualarına icabet edilen ümmet-i Muhammed'den eyle!' Hz. Peygamber bana 'Ey Enes! Bak bakalım bu da kimdir' deyince dağın içerisine (oradaki

<sup>110</sup> Onun adıyla alakalı bazı nakiller için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, 76-77, dn. 1, Ebû Ğudde'nin notu.

<sup>111</sup> İbn Kayyim, *el-Menâru'l-münîf*, 76-77, (r. 135).

<sup>112</sup> Nebi Bozkurt, "Ûc b. Unuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/34-35.

oyuğa) girdim. Bir de ne göreyim! Boyu üç yüz zirâ'dan uzun saçı başı beyaz ve üstünde de beyaz giysiler olan bir adam orada duruyor. Beni görünce 'Sen Peygamber'in elçisisin galiba?' dedi. Ben bunu onaylayınca, 'Ona dönüp benden selam söyle, şu senin kardeşin İlyas peygamberdir de...' <sup>113</sup>

3. Keza bir başka rivayette Ye'cüc ve Me'cüc'den bir sınıfın eninin ve boyunun bir olup yüz yirmi zirâ' kadar olduğu; bir başka sınıfın ise kulaklarından birini döşek yaptığı diğerini de örtü yaptığı ifade edilmektedir. <sup>114</sup>

İlyas peygamberin boyunun üç yüz zirâ' olması ve Ye'cüc-Me'cüc'un bir grubunun 120 zirâ' boya sahip olması ve bir başka grubun kulaklarının birini döşek diğerini örtü yapması da dikkate değerdir.

Kaydedilen uydurmaların merkezinde dev veya deve benzer varlıklar olmasından hareketle şunlar söylenebilir. Farklı kavimler incelendiğinde hemen her toplumun mitolojik hikâyelerinde devlerle veya canavarlarla karşılaşmaktadır. <sup>115</sup> Bu noktada kimi yerde karanlık kralının devasa yapısından <sup>116</sup> ve karanlık âlemini oluşturan devler ve canavarlardan <sup>117</sup> bahsedilir. Dev canavar Leviten, <sup>118</sup> ejderha, <sup>119</sup> Ye'cüc ve Me'cüc'un ejderha yemesi <sup>120</sup> ve onlar için yapılan dev tasviri, <sup>121</sup> keza onların uzun kulaklı keskin pençeli oluşu, <sup>122</sup> hilkat garibesi bir varlık olan Dahhak, <sup>123</sup> Deccal'le alakalı canavar tasvirleri <sup>124</sup> bu bağlamda kaydedilebilir. Bu motiflerin genel olarak olumsuz öğeler olduğu,

<sup>113</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/236.

<sup>114</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/237.

<sup>115</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 116.; Usta, *Arap Mitolojisi*, 55-56, 164 vd., 195; Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 147; Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 40-41, 74, 239; Bayat, *Kadim Türkler*, 142; Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 33, 51, 189-194, 207; Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 124.

<sup>116</sup> Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 96.

<sup>117</sup> Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 101.

<sup>118</sup> Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 162

<sup>119</sup> Çığ, *Tufan*, 30, 138; Usta, *Arap Mitolojisi*, 58; Şanlı, *Kötülüğün Mitleri*, 89, 146; Ülken, *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*, 124, 125, 141.

<sup>120</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 173.

<sup>121</sup> Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 193.

<sup>122</sup> Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 247.

<sup>123</sup> Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 62-64.

<sup>124</sup> Yonar, *Kıyamet Mitolojileri*, 189-190.

insanların korkma ve bu korku sonucunda bazı nesnelere gözlerinde büyütme yönündeki duygularına hitap ettiği ifade edilebilir. Buna göre insanların farklı coğrafyalarda ve farklı inanışlarında devlere, hilkat garibesine varlıklara yer verdikleri tespiti yapılabilir.

### 4.3. Çeşitli Varlıklar Hakkındaki Uydurma Hadisler

Genel bir başlık oluşturmaya elvermese de araştırmanın bu kısmında hem mitolojik anlatılarda hem de uydurma hadislerde yer alan bazı unsurlar ele alınacaktır. Misalen mitolojik bir dağ olan Kaf Dağı hakkında şu uydurma kayda değerdir:

1. “Kaf Dağı yeşil zebercetten yaratılmış bir dağdır ve bir duvarın bahçeyi kuşatması gibi dünyayı kuşatmış durumdadır. Gökyüzü kanatlarını onun üzerine koymuştur ki gökyüzünün mavi renkli olma sebebi de budur.”<sup>125</sup>

Çeşitli mitolojilerde dağ ile alakalı anlatılara tesadüf edilir.<sup>126</sup> Bu dağlardan biri de Kaf Dağı olup Zümrüdüanka'nın yuvasıdır.<sup>127</sup> Zümrüdüanka kuşuyla alakalı anlatılar bağlamında bu dağın miti tamamlayıcı bir motif işlevi gördüğü söylenebilir. Mezkûr uydurmada bu dağın kıymetli bir maden olan zebercetten var edildiği ve son derece büyük olduğu vurgusu öne çıkmaktadır.

Uydurma hadislerde toplumsal sorunların izlerini takip etmenin mümkün olduğuna “cennete girecek kurt” uydurması incelenirken temas edilmişti. Benzeri bir durumla şu rivayette de karşılaşmakta ve kendisine görev verilen bir kişinin suiistimaline tepki gösterilmektedir:

2. Süheyl bir aşşâr (öşürleri toplayan memur) idi. O, insanlara zulmettiği ve mallarını haksız yere aldığı (gasp) için Allah onun şeklini yıldızla çevirdi ve gördüğünüz üzere göğe astı.”<sup>128</sup>

Süheyl Yıldızı merkezli Arap mitolojileri bulunmaktadır.<sup>129</sup> Kaydedilen uydurma hadiste Süheyl Yıldızı'nın cezalandırma sonucu göğe asılan bir öşür memuru olduğu görülmekteyken Arap mitolojisinde

<sup>125</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-münîf*, 78, (r. 138).

<sup>126</sup> Şinasi Gündüz, *Sâbiiler Son Gnostikler*, 81, 140, 159.

<sup>127</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 174.

<sup>128</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/210.

<sup>129</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 192, 197. Yıldızla ilgili Arap mitolojileri hakkında bk. Usta, *Arap Mitolojisi*, 29.

zalim bir deve olduğu ve yıldıza dönüştürüldüğü geçmektedir.<sup>130</sup> Diğer mitolojilerde Süheyl Yıldızına rastlanmasa da gezegenlerle alakalı aktarımlar<sup>131</sup> ve yıldıza dönüşme anlatılarına rastlanır.<sup>132</sup> Dönüşümler bağlamında taş a dönüşüm,<sup>133</sup> hayvana dönüşüm<sup>134</sup> ve kahramanın dağa dönüşmesine<sup>135</sup> de tesadüf edilmektedir.

Uydurmaların odaklandığı bir başka nokta ise cansız nesnelere insan gibi amel etmesi ve konuşmasıdır. Misalen Nuh'un Gemisi'yle alakalı şu uydurma bir gemiye hac menasiki yaptırılması bakımından dikkate değerdir:

3. "Nûh'un Gemisi Kâbe'yi yedi kez tavaf etmiş, Makamın arkasında namaz kılmış ve sonra da "Evet, [buyur]" demiştir."<sup>136</sup>

Tufan olayı, etrafında en çok mit üretilen konulardan biridir.<sup>137</sup> Yukarıda zikri geçen Nuh'un Gemisi'yle alakalı uydurma da Tufan genel başlığının kapsamına dâhil görülebilir.

Başkaca rivayetlerde ise cansız nesnelere kulluk fiillerini işlemesi, konuşması gibi durumlar anlatılmaktadır:

4. Alak sûresi indirilince Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'den bu sûreyi yazmasını istemiş, Muaz levha, kalem ve hokkayı eline alıp yazmaya başlamış ve sûrenin sonundaki secde ayetine gelince levha ile hokka secde ve tesbih etmiştir. Bundan sonra Muaz secde etmiş ve bunu Peygamber'e haber verince o da secde etmiştir.<sup>138</sup>

Tıpkı Nuh'un Gemisi'yle alakalı uydurmada olduğu gibi burada cansız nesnelere, insanların işleyebileceği iki durumla vasıflanmaktadır: secde<sup>139</sup> ve tesbih.

---

<sup>130</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 197.

<sup>131</sup> Şinasi Gündüz, *İslam ve Sâbilik* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2018), 50.

<sup>132</sup> Çiğ, *Tufan*, 88; Çiğ, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*, 87; Bayat, *Kadim Türkler*, 192.

<sup>133</sup> Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, 115; Usta, *Arap Mitolojisi*, 140; Bayat, *Kadim Türkler*, 110-111.

<sup>134</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 113.

<sup>135</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 115.

<sup>136</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/250.

<sup>137</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 81.

<sup>138</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/286.

<sup>139</sup> Burada tıpkı namazda olduğu gibi fizikî secde kastedilmiştir.

Bir başka rivayette hurma ağacının Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin üstünlükleri hakkında konuştuğu gözlemlenmektedir:

5. "Ali (r.a.) diyor ki: Bir gün Rasûlullah ile dışarı çıktık ve bir hurma ağacının yanından geçtik. Bir hurma ağacı diğerine 'Bunlar seçilmiş Nebi ve kendisinden razı olunan Ali'dir' dedi... Altıncı hurma ağacı da yedinciye 'Bu Rasûllerin Efendisi'dir yanındaki de vasîlerin efendisidir' dedi. Sonunda da Hz. Rasûl tebessüm etti ve 'Ey Ali! Medine hurmalarına 'Seslenenler' adı verilir. Çünkü onlar senin ve benim üstünlüğümü birbirlerine duyurmaktadırlar' der."<sup>140</sup>

Bir başka uydurmada ayvadan bahsedilmekte ve levha ile hokkadan bahseden rivayette olduğu gibi ayvanın tesbihatta bulunduğu kaydedilmektedir:

6. "Ebû Saîd el-Hudrî diyor ki: Bir gün Peygamber'in huzurunda oturuyorduk da Cibril (a.s.) indi ve Hz. Peygamber'e 'Allah'ın selamı üzerine olsun ey Allah'ın Rasûlü. Allah bu ayvayı sana hediye etti' dedi. Bu ayva da Hz. Peygamber'in elinde çeşitli dillerde Allah'ı tesbih etti."<sup>141</sup>

Oldukça ilginç olan son rivayet ise Hz. Nuh'un gemiye çakacağı çiviler hakkında olup cansız nesnelere konuşması durumuyla burada da karşılaşılmaktadır:

7. Buna göre Allah, Nuh kavmini helak etmeyi murad edince Nuh'a tik ağacından<sup>142</sup> levhalar hazırlamasını vahyetti. O levhaları hazırlayınca ne yapacağını bilemedi de ona Cibril indi ve geminin ne şekilde yapılacağını ona gösterdi. Cibril'in yanında bir de sandık vardı ve bu sandıkta yüz yirmi dokuz bin çivi bulunmaktaydı. Nuh çivilerin hepsini gemiye çaktı. Geride beş adet çivi kaldı. Bu beş taneden birini çakmak isteyip vurunca o çivi parlak bir yıldız gibi elinde parladı. Nuh bu işe şaşırınca Allah çiviye akıcı ve güzel bir dille konuştu ve çivi şöyle dedi: Benim üzerimde en hayırlı peygamber Muhammed b. Abdillâh'ın ismi yer almaktadır. Sonra Cibril yine inince Nuh ona 'Evelce benzerini görmediğim bu çiviler de nedir ey Cibril?' diye sordu. O da 'Bu isim öncekilerin ve sonrakilerin hayırlısı olan Muhammed b. Abdillâh'ın ismidir. Bunu geminin sağ tarafına çak dedi...' Bu uydurmada geriye

<sup>140</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/354-355.

<sup>141</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/370.

<sup>142</sup> Tik ağacıyla alakalı bilgi için bk. EB Encyclopaedia Britannica, "Teak" (Erişim 06 Nisan 2022).



kalan dört çivide Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'in adının yer aldığı belirtilmektedir.<sup>143</sup>

Buna benzer biçimde cansız nesnelere konuşmuştuğu bilgisini içeren mitler vardır. Buna göre yer, su ve bütün tabiat tanrıya yalvarır.<sup>144</sup>

Bu kısımda kaydedilen yedi rivayet incelendiğinde Kaf Dağı, Süheyl Yıldızı, Nuh'un Gemisi, levha ve hokka, hurma ağacı, ayva ve çivi etrafında oluşan farklı içeriklere sahip anlatımlar görülmektedir. Buna göre ilk üçü hâriç diğerlerinin Kâbe'yi tavaf etme, secde ve tesbih etme, konuşma gibi insanla alakalı fiillere dair ifadeler içerdiği, Süheyl Yıldızı'yla alakalı uydurmada ise klasik tabiriyle mesh/suret değişimi olayı gerçekleştiği görülmektedir.

Tüm bunların tamamlayıcısı olması kabilinden farklı mitolojilerde Akrep adam, kıymetli taşlardan oluşan meyve bahçesi,<sup>145</sup> taştan insan oluşması,<sup>146</sup> görünmezlik pelerini,<sup>147</sup> yarı insan yarı iblis olarak tanımlanan "nesnâs,"<sup>148</sup> yarı insan yarı at biçimli varlıktan türeyiş,<sup>149</sup> ağaçtan çıkan insanlar,<sup>150</sup> konuşan ağaç,<sup>151</sup> insan vücutlu çakal veya köpek başlı tanrı,<sup>152</sup> aslan vücutlu kadın başlı tanrıça,<sup>153</sup> yarı insan yarı hayvan,<sup>154</sup> yarı insan yarı maymun<sup>155</sup> anlatıları şeklinde geniş bir çerçevede malzeme tespit edilebilmektedir.

Burada işaret edilen mitolojik öğeler içerisindeki bazı hayvanlara bir önceki bölümde de atıfta bulunulmuştur. Ne var ki ilgili unsurlar kendi bağlamlarında değerlendirildiğinde bazı hayvanların bir anlatıyı tamamlayıcı öğe olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yukarıdaki satırlarda müşahede edildiği üzere farklı uydurmacıların tıpkı çeşitli

<sup>143</sup> İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/419-420.

<sup>144</sup> Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, 85-86.

<sup>145</sup> Çığ, *Tufan*, 30; 124-125, dn. 98.

<sup>146</sup> Çığ, *Tufan*, 59.

<sup>147</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 105.

<sup>148</sup> Usta, *Arap Mitolojisi*, 170.

<sup>149</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 112.

<sup>150</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 121.

<sup>151</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 137, 138.

<sup>152</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 275.

<sup>153</sup> Yonar, *Yaratılış Mitolojileri*, 276.

<sup>154</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 207.

<sup>155</sup> Bayat, *Kadim Türkler*, 209.

mitolojik öğelerden anlaşıldığı üzere çok geniş bir hayal dünyasına sahip olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Bunda farklı toplumlardan etkilenmenin etkisi olabileceği gibi dönemlerinde çevreyi derinlemesine gözlemlemenin de etkisi bulunmalıdır. Bunların birleşmesi kıssacılara çeşitli hikâyeye malzemeleri sunmuştur. Coğrafyaları farklı da olsa hem mitolojik anlatıların hem uydurma rivayet öğelerinin benzeşmesi bu şekilde açıklanabilir.

### **Sonuç**

Tek atadan türeyen insanlığa farklı dönemlerde peygamberler gelmiş ve onlara sırat-ı müstakimi göstermişlerdir. Ne var ki onların gösterdiği bu dosdoğru yolun/İslam'ın öğretileriyle insanların bağı gevşeyince, dinin ilkeleri bozulmaya başlamış bunun neticelerinden biri olarak da farklı öğelere kutsallık atfedilmiştir. Böylece kutsalın transferi denilen durum ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı da İslamî öğelerle mitolojik öğeler arasında benzeşmeler görülür olmuştur. Ne var ki bazı araştırmacılar bu durumda ters bir okuma veya acelecilikle din dışındaki birikimin dine girdiği kanaatini taşımışlardır. Hâlbuki asıl ve ilk olan İslâm'dır. Diğer inançlar onun tahrifiyle veya yalnızca bireysel kanılarla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla böyle bir durumda yapılacak olan şey İslâm'ın bir ilke olarak benimsediği ibkâ, iptal ve tashih durumunu göz önünde bulunduraktır.

Uydurma hadisler fitne döneminden itibaren ortaya çıkmış ve hadisin otoritesinden istifade etmek isteyen kimselerce istismar edilmiştir. Bu bağlamda ilk planda akla zındıklar ve kıssacılar gelmektedir. İslam'ı kabul etmediği hâlde kabul etmiş görünenler ve insanlara ilgi çekici rivayetler aktarmak ve hikâyeler anlatmak gayesini güden bu zevatın önceki kültürlerin inanç ve inanışları noktasında değer verdiği anlatı materyallerinden ve mitolojilerden faydalandığı da söylenebilir. Kur'an ayetleri ve güvenilir hadislerin kendisinden berî olduğu böylesi bir durumla pek tabii olarak uydurma hadis söz konusu olduğu zaman karşılaşmak mümkündür. Zira hem mitolojide hem uydurma hadislerde baskın olan husus, beşer etkisidir.

Araştırma boyunca aktarılan nakillerden müşahede edildiği kadarıyla dönemin hayal dünyası oldukça geniştir. Mezkûr uydurmaları ortaya atanlar, insanların kıymet verdiği madenleri, hayvanları, nesnelere, zaman zaman merak ettikleri hususları, korkuları ve olağanüstünü iyi

kullanmış ve insanların -ister dinî ister dünyevî- duygularını ve değerlerini sömürmüşlerdir.

Son söz olarak şunu ifade etmek mümkündür: Hem uydurma rivayetlerde hem de mitolojik anlatılarda insan faktörü başı çekmektedir. Dolayısıyla çevresi, kültürü, inanç ve inancı kısacası tüm birikimleriyle insan bir bütündür. Coğrafyalar farklı, inançlar başka da olsa birtakım özelliklerde özdeşlik olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda her ikisinde de benzeşen öğeler ve anlatımlar bulunması tabii görülmelidir. Mamafih konuyla alakalı daha kapsamlı çalışmalar yapılması mümkündür. Hem mitoloji incelemeleri yapan hem de hadis-kültür ilişkisine ilgi duyan araştırmacıların kolektif bir projeye mitoloji ve uydurma hadis literatüründeki malzemeleri mukayeseli olarak tetkik etmesi, tarihin belli dönemlerinde gerçekleşen hadis uydurma ve mit türetme faaliyetlerinin psiko-sosyal arka planını idrak etmeyi kolaylaştıracak bir unsurdur. Buna ilaveten ilgili rivayetler ve içerdikleri mitik öğelerin hangi zihin dünyası ve içtimâî ortamda neden ve nasıl ortaya çıktığına dönük araştırmalar yapılabilir. Böylelikle işbu uydurmaların hangi saiklerle ortaya atıldığı tespiti çalışılabilir. Bu saikler belirlenebilirse insanı, tarihi ve toplumları yorumlamak daha da kolaylaşacaktır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1995.
- Akyüz, Hüseyin. *Hadis I*. ed. Bülent Akot. Ankara: Gazi Kitabevi, 1. Basım, 2020.
- Aliyyü'l-Kârî. *el-Masnu' fî mâ'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû'*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1994.
- Ayverdi, İlhan - Topaloğlu, Ahmet. *Kubbealtı Lugatı Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1. Basım, 2007.
- Bayat, Fuzuli. *Kadim Türklerin Mitolojik Hikâyeleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Bayat, Fuzuli. *Mitolojiye Giriş*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 7. Basım, 2019.
- Bozkurt, Nebi. "Üc b. Unuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Coşkun, Selçuk. “Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 177-196.
- Cüdey', Abdullah b. Yûsuf el-. *Tahrîru 'ulûmi'l-hadîs*. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü'r-Rayyân Nâşirûn, 5. Basım, 2017.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 50. Basım, 2020.
- Çığ, Muazzez İlmiye. *Sumerlilerde Tufan Tufan'da Türkler*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 14. Basım, 2020.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2018.
- Ebû Ğudde, Abdülfettâh. *Mevzû Hadîsler*. çev. Enbiya Yıldırım. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Ebû Zehv, Muhammed. *Hadis ve Hadisçiler*. çev. Selman Başaran - Mehmet Ali Sönmez. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 4. Basım, 2020.
- Encyclopaedia Britannica, EB. “Teak”. Erişim 06 Nisan 2022. <https://www.britannica.com/plant/teak>
- Eroğlu, Türker - Kılıç, Hatice Çığdem. “Türk İnançları ve İnanışlar”. *Journal of Social Policy Conferences* 49 (2010), 749-770.
- Fellâte, Ömer. *el-Vad' fi'l-hadîs*. Dımaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1981.
- Gündüz, Şinasi. *İslam ve Sâbiilik*. İstanbul: Hikav Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji ile İnanç Arasında*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler Son Gnostikler*. İstanbul: Vadi Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Ğavrî, Seyyid Abdülmâcid el-. *Mevsû'atu 'ulûmi'l-hadîs*. Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 2. Basım, 2012.
- Halkın, Leon E. *Tarih Tenkidinin Unsurları*. çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Hatîb, Muhammed Acâc el-. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Hatîb, Muhammed Acâc el-. *Usûlü'l-hadîs*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 7. Basım, 1997.

- İbn Arrâk. *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ehâdîsi's-şenî'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdülvehhab Abdüllatîf - Abdullâh Muhammed es-Siddîk. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1981.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Daru Suhnûn, 1. Basım, 2021.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1971.
- İbn Kayyım el-Cevziyye. *Mevzu Hadisleri Sahihlerden Ayıklama Rehberi*. çev. Enbiya Yıldırım. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. Ankara: Takdim Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzû Hadisler*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2012.
- Koçyiğit, Talat. *Hadîs Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Tarih Araştırmalarında Usûl*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Meriç, Cemil. *Jurnal 1*. İstanbul: İletişim Yayınları, 29. Basım, 2018.
- Meriç, Cemil. *Umrandan Uyarlığa*. İstanbul: İletişim Yayınları, 27. Basım, 2018.
- Sibâî, Mustafa es-. *Sünnet ve İslam Hukukundaki Yeri*. çev. İshak Doğan. İstanbul: Beka, 2018.
- Suyûtî, Celâlüddîn es-. *Tahzîru'l-havâss min ekâzibi'l-kussâs*. thk. Muhammed Hasen İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Şanlı, Mahir. *Kötülüğün Mitleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Togan, A. Zeki Velîdî. *Tarihte Usul*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Usta, İbrahim. *İslâm Öncesi Arap Mitolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Anadolu Kültürü Üzerine Makaleler*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2011.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Problemleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Yonar, Gönül. *Kıyamet Mitolojileri Kurtla Kıyamete Kalmak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2019.

Yonar, Gönül. *Yaratılış Mitolojileri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 4. Basım, 2020.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 29. Basım, 2017.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 255-292

## **Ahzâb Sûresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu\***

**Nihat YALÇIN**

Doktora Öğrencisi, Çorum Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü,  
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Temel İslâm Bilimleri  
Doktorate Student, Corum Hittite University, Graduate School of Education,  
Department of Basic Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences

Tokat/ Turkey

nihat6005@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-3115-8260

**Uğur GÜLBİL**

Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,  
Dr., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, Department of Basic  
Islamic Studies, Division of Arabic Language and Rhetoric

Tokat/ Turkey

ugur.gulbil@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7579-2231

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 5 Ocak / January 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 7 Mart / March 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

---

\* Bu çalışma, Uğur Gülbil danışmanlığında, Nihat Yalçın tarafından tamamlanan *Ahzâb Sûresinin Meânî İlmi Açısından Tahlili* isimli yüksek lisans tezinin ilgili bölümlerinden esinlenilerek üretilmiştir.

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 255-292

**Atıf / Cite as:** Yalçın, Nihat – Gülbil, Uğur. “Ahzâb Sûresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu [The Phenomenon of Ellipsis in the Sample of Surah Ahzâb]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 255-292

<https://doi.org/10.18498/amailad.1053631>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

### **The Phenomenon of Ellipsis in the Sample of Surah Ahzâb**

#### **Abstract**

The Arabic language and its rhetoric are of great importance in terms of being given a miracle like a language worthy of one's honor, which justifies man's dealings with Allah, and that the language of the Qur'an is Arabic. According to the scholars of ulûmü'l-Qur'an and linguistics, the eloquence, semantic dimension, wisdom, and special style of the language of the Qur'an, which is the transformation of revelation into language, such as *ijaz*; It manifests itself in the harmony of words and meaning, the harmony of voice and verse in the flute, the eloquence it has, the superiority of its literary method and the absence of its poet. Arabic language and rhetoric are at the forefront of the sciences that need to be understood in order to read and conquer the Qur'an based on oneness, to meditate, to be aware of its wisdom and mystery. The subject of *ijaz*, which is one of the ways to understand the mystery and wisdom in the language of the Qur'an, is also a rhetorical subject. The *ijaz* in the Qur'an is related to its rhetoric, statement and literary aspect rather than its grammar. The miracle of the Qur'an, which is full of *ijaz*, and its unique, unique and incredible style, has a great contribution to it, both in the form of hesitation and in the form of stifling. Therefore, one of the mysterious features of the Qur'an is the subject of *ijaz-i hazif*, which we have discussed in our article. As in every sura, verse, sentence, word and even every letter of the Qur'an, there are elements of *ijaz-i hazif*, which contain many aphorisms and mysteries in this sense, as well. Here, in this article, the subject of *ijaz-i hazif* in the Qur'an, its effects and contributions to the understanding, its



reflections in meaning are explained and explained in the accompaniment of the verses in the chapter of Ahzab. With this article, in which Ijaz-ı hazif, which reflects the importance of semantic science in creating the richness of meaning, is the subject, read; Being able to realize that wisdom and knowledge of mystery in our supreme book, the Qur'an, is through knowledge of meaning, and that it is necessary to apply to philology and tafsir and translation studies prepared in terms of philology and ulûmü'l-Qur'an instead of ale'l-ade translation and tafsir studies. it is hoped. It is thought that this study will contribute to the Qur'an translation and tafsir studies. It will also help the Qur'an to be interpreted more objectively in terms of interpretation, and thus to better understand it. Because the types of ijaz are made for a purpose, they offer the opportunity to look at them from a broad perspective in terms of meaning and interpretation. In general, studies carried out without considering semantic subtleties such as ijaz and making them effective and competent bring along some problems. At the beginning of the most important and vital of these problems is not to respect them by removing the wisdom in divine speech, the divine mysteries, eloquence, kindness and richness of meaning. One of the aims of this study is to put forth the effect and contribution of the examples of ijaz-ı hazif in the Ahzâb sura in a semantic dimension in order to eliminate the above problems. In addition, it is to show that one of the most consistent ways to reach the linguistic and literary aspect of the Qur'an and to understand the verses correctly is to have knowledge of the semantic science part. Our work consists of two parts. In the first part; The phenomenon of hasif, which is frequently encountered in Arabic, will be discussed. In this section, information will be given about the concept, importance, reasons, conditions, eloquent purposes and types of hedonism. In the second part, information will be given about the martyrdom of the varieties of ijaz-ı hazif, which is the main subject of the article, as determined in the chapter of Ahzâb. Ijaz-ı hazif will be divided according to the type of pleasure, and the relevant part of the verse will be taken and it will be tried to be explained by emphasizing where and how the pleasure occurs, what the reserved element is, and the effect and reflection of this pleasure on the meaning. In this study, in which the phenomenon of hehif, which linguists insist on, is discussed, it will be tried to show the reader that the phenomenon of hazif is a requirement of ijaz and that the phenomenon of hehif is very common in the Qur'an and has a great importance in its ijaz, with the examples brought as martyrdom and the analysis made.

### Ahzâb Sûresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu

#### Öz

İnsana Allah'la muhatap olmasını haklı kılan, dil gibi şerefine yakışır bir mucizenin verilmiş olması ve Kur'an'ın dilinin Arapça olması bakımından Arap dili ve belâgatı büyük bir önemi haizdir. Vahyin dile dönüşümü olan Kur'an dilinin, ulûmü'l-Kur'an ve dil bilimsel tefsir âlimlerine göre fesâhat ve belâgatı, anlam bilimsel boyutu, hikmetleri, icâz gibi özel üslûbunda; lafız ve mânâ uyumunda, fevâsılındaki ses ve nazım uyumunda, sahip olduğu belâgatinde, edebî yönteminin üstünlüğünde ve nazirinin bulunmayışında kendini göstermektedir. Kur'an-ı Kerim'in, tevhit merkezli okunup fahmedilmesi, tefekkür edilmesi, hikmet ve esrarından kalplerin haberdar olması için vâkif olunması gereken ilimlerin başında Arap dili ve belâgatı gelmektedir. Kur'an dilindeki esrarı ve hikmeti anlamının yollarından birisi olan icâz konusu da belâgat merkezli bir konudur. Kur'an'daki icâz, onun gramerinden ziyade belâgatı, beyânı ve edebî yönüyle ilgilidir. İcâzlarla dolu Kur'an'ın mu'ciz oluşunda, yegâne, tek ve inanılmaz bir üslûba sahip olmasında gerek hazif gerekse kısar şeklinde icâzın payı büyüktür. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in esrarlı özelliklerinden birisi de makelemize konu edindiğimiz *icâz-ı hazif* konusudur. Kur'an-ı Kerim'in her sûre, âyet, cümle, kelime hatta her harfinde olduğu gibi Ahzâb sûresinde de bu anlamda birçok vecize ve gizem barındıran icâz-ı hazif unsurları bulunmaktadır. İşte bu makalede, Ahzâb sûresindeki âyetler eşliğinde Kur'an-ı Kerim'de icâz-ı hazif konusu, anlama olan etki ve katkıları, anlamdaki yansımaları izah edilip anlatılmaktadır. Meânî ilminin anlam zenginliğini oluşturmadaki önemini yansıtan icâz-ı hazifin konu edildiği bu makaleyle okurun; yüce kitabımız Kur'an-ı Kerim'deki hikem ve esrara vukûfiyetin, meânî ilmine vukûfiyetten geçtiğini, alelade meâl ve tefsir çalışmaları yerine filoloji ve ulûmü'l-Kur'an açısından hazırlanmış tefsir ve meâl çalışmalarına müracaatın gerekliliğini, fark edebilmesi ümit edilmektedir. Bu çalışmanın Kur'an meâl ve tefsir çalışmalarına katkı sunacağı düşünülmektedir. Ayrıca Kur'an'ın yorumlanma açısından daha nesnel yorumlanmasına dolayısıyla daha iyi anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. Çünkü icâz çeşitleri, bir maksata mebni olarak yapıldıkları için anlam ve yorumlama boyutunda geniş bir perspektiften bakma imkânı sunabilmektedir. Genel olarak icâz gibi anlam bilimsel incelikleri göz önünde bulundurmadan, onları etkin ve yetkin kılmadan yapılan çalışmalar birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu

problemlerden en önemli olanlarının ve hayatî önem taşıyanlarının başında ilâhî kelâmdaki hikmeti ve esrâr-ı ilâhîyi, letâfet, nezâfet ve mâna zenginliğini ortadan kaldırarak onlara itibar etmemek gelir. Bu çalışmanın amaçlarından bir tanesi de yukardaki problemleri ortadan kaldırmak için uygulamalı olarak Ahzâb sûresindeki îcâz-ı hazif örneklerinin anlamsal boyutta etki ve katkısını ortaya koymaktır. Ayrıca Kur'ân'ın dilsel ve edebî yönüne ulaşmanın ve âyetleri doğru anlamının en insicamlı yollarından birinin meânî ilmi kısmına vâkıf olmaktan geçtiğini göstermektir. Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Arapça'da sıkça rastlanan *hazif* olgusu ele alınacaktır. Bu bölümde hazfin kavramı, önemi, sebepleri, şartları, belâgî amaçları ve çeşitleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise makalenin asıl konusunu oluşturan *îcâz-ı hazif* çeşitlerinin Ahzâb sûresinde tespit edilen şevâhiti hakkında bilgi verilecektir. İcâz-ı hazif şevâhiti, hazfin çeşidine göre kısımlandırılarak âyetin ilgili kısmı alınıp hazfin nerede ve nasıl meydana geldiği, hazfedilen unsurun ne olduğu ve bu hazfin anlama olan etkisi ve yansıması üzerinde durularak izah edilmeye çalışılacaktır. Dil bilimcilerin ısrarla üzerinde durdukları hazif olgusunun ele alındığı bu çalışma ile hazif olgusunun îcâzın bir gereği olduğu ve şevâhit olarak getirilen misaller ve yapılan tahlil ile de hazif olgusunun Kur'an-ı Kerimde çok bulunduğu ve îcâzında büyük bir öneme sahip olduğu okura gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Belâgat, Meânî, Ahzâb, İcâz, İcâz-ı Hazif.

## Giriş

Meânî ilmi içerisinde ele alınan ve bir maksadı anlamın gereği ne ise o kadar lafızla anlatmak anlamına gelen *îcâz* konusu, Belâgatın önemli konularından biri olarak kabul edilmektedir. Dini metinlerin özellikle Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması açısından konunun iyi bilinmesi önem arz etmektedir. Çünkü îcâz ve çeşitleri, bir maksada binâen yapıldıkları için anlam ve yorumlama boyutunda geniş bir perspektiften bakma imkânı sunabilmektedir. Bu çalışmanın hem bir dil hem de bir lügavî tefsir çalışması niteliğinde olması hedeflenmektedir. Çünkü ulûmü'l-Kur'an ve Belâgat ilminin asıl konularından olan îcâz, âyetlerdeki örnek pratiğinin yanı sıra bir yorum vasıtası da olmaktadır.

Meâl ve tefsir çalışmalarında âyetleri doğru anlama ve yorumlamada katkı sağlaması ümit edilen bu çalışma, çok önemli bir üslûb özelliği olan icâzın kısmen yapısal özelliğini ortaya koyması bakımından Kur'ân dili açısından önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm'in nazmındaki anlam zenginliğinin ve evrenselliğinin anlaşılması için Arap dili ve belâgatı, kaçınılmaz ve esas unsurlardan biridir. Genel olarak icâz gibi anlam bilimsel incelikleri göz önünde bulundurmadan, onları etkin ve yetkin kılmadan yapılan çalışmalar birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu problemlerden en önemli olanlarının başında ilâhî kelâmdaki hikmeti ve esrâr-ı ilâhîyi, letâfet, nezâfet ve mâna zenginliğini ortadan kaldırarak onlara itibar etmemek gelir.

Bu çalışma ile yukarıdaki problemlerin çözümüne katkı sunularak Ahzâb sûresindeki icâz-ı hazif örneklerinin anlamsal boyutta etki ve katkısını ortaya koymak hedeflenmektedir. Bununla da Kur'ân'ın dilsel ve edebî yönüne ulaşmanın ve âyetleri doğru anlamının en insicamlı yollarından birinin meânî ilmi kısmına vâkif olmaktan geçtiğini göstermektedir. Yapılan incelemeler neticesinde Ahzâb sûresini belâgî yönden ele alan Arapça çalışmalar<sup>1</sup> bulunmakla birlikte Ahzâb sûresini icâz-ı hazif yönüyle ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Veri toplama yöntemlerinden tarama, örnekleme ve istişhâd yöntemlerinin beraber kullanıldığı bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Arapçada sıkça rastlanan hazif olgusunun, tanımı, önemi, sebepleri, şartları, belâgî amaçları ve çeşitleri hakkında bilgi verilecektir. İkinci bölümde ise makalenin asıl konusunu oluşturan icâz-ı hazif çeşitlerinin Ahzâb sûresinde tespit edilen şevâhiti hakkında bilgi verilecektir. İcâz-ı hazif şevâhiti, hazfin çeşidine göre kısımlandırılarak âyetin ilgili kısmı alınıp hazfin nerede ve nasıl meydana geldiği, hazfedilen unsurun ne olduğu ve bu hazfin anlama olan etkisi ve yansımaları üzerinde durularak izah edilmeye çalışılacaktır.

---

<sup>1</sup> Bk. Muhammed Muhammed Ebu Musa, *Min esrârî't-tabîri'l-Kur'ânî (Dirâsetün Tahlîliyyetün li Sureti'l-Ahzâb)* (Kahire: Matbaatü Vehbe, 1996), 1-416; Hasan Osman, *Dirâsetü'n-nazmi'l-Kur'ânî fi sûreti'l-Ahzâb* (Nablûs: Câmîâtü'n-Necâh el-Vataniyye, Imâdetü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-Ulyâ Kısmu Usûli'd-Dîn, Risâletü'l-Mâcistîr, 2003), 1-280; Muhammed Hüseyin, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi sureti'l-Ahzâb* (Mısır: Câmîâtü'l-Ezher, Risâletü'l-Mâcistîr, 2005).

## 1. Arapçada Hazif Olgusu

### 1.1. Hazif Kavramının Tanımı ve Önemi

Hazif kavramının lugavî ve istilâhî tarifi için mufassal birçok lugatta araştırma yapıldı. İbn Manzûr (öl. 711/1311) hazfi *Lisânü'l-‘Arab* isimli lugatında “حَذَفَ الشَّيْءَ يَحْذِفُهُ حَذْفًا قَطْعًا مِنْ طَرَفِهِ...وَأَلْحَذَفَهُ مَا حَذَفَ مِنْ شَيْءٍ فَطُرِحَ” şeklinde,<sup>2</sup> el-Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415) de *el-Kâmûsü'l-muhît* isimli lugatında “حَذَفَهُ حَذْفًا: أَسْقَطَهُ” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>3</sup> Kamus ve lugatlardaki hazif tariflerinin çoğunluğu genel olarak “düşürmek, atmak, kesmek, terk etmek” etrafında yoğunlaşmaktadır. Belâgatta ise “Aklî ya da naklî bir karineden anlaşılabilir bir kelimenin, ibareden kaldırılması veya bir delil sebebiyle sözün bir parçasını ya da tamamını ibareden düşürmektir.” anlamına gelmektedir.<sup>4</sup>

Tüm dilleri etkileyen genel bir dil olayı olan hazif, diğer dillere nazaran Arapçada çok sık ve net görünen bir olgudur. Hazif, Arapçanın kökleşmiş özelliklerinden biri ve vazgeçilmezidir. Buna bağlı olarak îcâz da yapı taşlarından biridir.

Belâgat ve fesahat sahibi kimseler genel olarak kısaltmaya, konuşmadan çıkarılması gerekenleri veya kanıtlara dayanarak dinleyicinin anlayabileceklerini hafifletmeye eğilimlidirler. Gerek gramerciler gerek belâgatçılar bu dil olayını, detaylı bir çalışma ve analizle ele almışlardır. İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) dediği gibi hazifte “Arap

<sup>2</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, ts.), “hazefe”, 9/39.

<sup>3</sup> Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakup el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, nşr. Muhammed Naim Arksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-risale li't-tabaati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1426/2005), “hazefe”, 798.

<sup>4</sup> Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî, *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 1/53-56; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *Tahkîku'l-fevâ'idü'l-gıyâsiyye*, thk. Ali b. Dahîlillah b. Acıyyân el-Avfâ (Medine: Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikemi, 1424/2003), 1/282; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâ'î'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957), 3/102; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiye 'alâ şerhi't-telhîs*, thk. Abdulhamid el-Hendâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), 2/467.

262 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu kahramanlığı” vardır.<sup>5</sup> Hazif, el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) ifadesi ile “ince bir davranış, güzel bir üslûb ve eşi görülmemiş, sihre benzeyen bir iştir.”<sup>6</sup> diyebiliriz.

## 1.2. Hazfin Sebepleri, Şartları ve Belagî Amaçları

Bilinen bir gerçektir ki maddi, manevi hatta lugavî her olgunun bir sebebi vardır. Dilsel olgular gibi hazif olayının nedenleri de çoktur. Bu sebeple çalışmamızda, ilk referansımız olan Kur'an-ı Kerim'deki yaygın hazif sebepleri üzerinde durulacaktır. Bu sebeplerden belli başlıları şunlardır:

Kesret-i isti'mâl, sözün uzaması, terkip sebebi, hazfin zikirden daha meşhur olması, vaktin dar olması, hazır bulunuşluk, fasılalara riayet, mahzûfun zikrinde herhangi bir fayda olmaması, gizli bir suâlin cevabı olması ve önce gelen cümlelerin mahzûfa delalet etmesi.<sup>7</sup>

Hazfin gerçekleşmesi için bazı şartlar gerekir. Nahivcilerin ve belâgatçıların üzerinde ittifak ettikleri şartların ilki mahzûfa delalet eden aklî ya da naklî bir delilin olmasıdır. İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) *Muğni'l-lebîb* isimli eserinde de zikrettiği gibi hazfin şartlarından en önemli olanları şunlardır:<sup>8</sup> Mahzûfun siyâkında ya da sibâkında mahzûfa delalet eden mekâlî ya da lafzî veya aklî bir karineden oluşan bir delil bulunması.<sup>9</sup> Cümleden bir ya da daha fazla unsurun hazfi veya cümlelerin tamamının hazfi, dinleyenleri karıştırmaya götürmemeli.<sup>10</sup> Hazif, fiilden bir cüz

<sup>5</sup> Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 362.

<sup>6</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-meânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1413/1992), 1/146.

<sup>7</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/129; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye li'l-Küttâb, 1394/1974), 3/205; Şehâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'îl-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 11/170.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısri, *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1384/1964), 2/668.

<sup>9</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, 362; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-meânî*, 146.

<sup>10</sup> Tâhir Süleyman Hamûde, *Zâhîratü'l-hazfi fi'd-dersi'l-lugavî* (Mısır: ed-Dâru'l-Câmi'iyye li't-tabâti ve'n-neşri ve't-tevzî, 1998), 141.

mesabesinde olan bir unsurda olmamalı.<sup>11</sup> Hazfin, tahfif ve ihtisâr maksatıyla yapılması. Hazfolunan unsur mahzûfun yerine getirilen bir şey olmamalı. Hazfolunacak unsurun zayıf amil olmaması. Hazif işleminin kısaltılmışın kısaltılmasına yol açmaması.<sup>12</sup>

Arapçada bir kelimenin veya ifadenin cümleden çıkarılması sebepsiz ve maksatsız gerçekleşmemektedir. Bazen tek bir sebeple bazen de birden fazla maksada binaen hazif yapılmaktadır. Kaynaklarda hazifle ilgili pek çok sebebin zikredildiği görülmektedir: Mahzûfu ta'zim ve tefhimle (saygı) beraber kelamda mezkur olanı tebkît (korkutmak); abes olandan kaçınmak; îcâz ve ihtisar; dinleyenin müsned-i ileyhi bilmesi; tehvîl (dehşete düşürmek) ve tahvîf (korkutmak); muhatabı, olayın ya da hükmün kendisine yönlendirmek; medh ve senâ; tahkîr ve tehvîn (hafife almak); mahzûf ile şereflemek; ibhâm; mahzûfun bilinmemesini isteme; mahzûfun açıkça bilindiğini göstermek; üzüntü ifade etmek; ihtisâr; abes olandan kaçınmak; hükmü takviye ve ihtisâs; kapalı olanı beyan; şüpheyi izâle; dikkat çekmek; fâsılalara riâyet; mahzûfun zikrinin uygun olmadığını bildirmek; sözde incelik; müteaddîyi lazım menzilesine koymak; hükmü ta'mîm (genelleştirmek); edep ve haya gerektirdiğini bildirmek.<sup>13</sup>

### 1.3. Hazfin Çeşitleri

#### 1.3.1. İktidâ' (الإقتطاع)

Morfoloji (Sarf) veya Gramer (Nahiv) açısından olan sebeplerden başka belâgî bir sebeple kelimenin veya tek kelime gibi olan lafzın harflerinden bazısını hazfetmektir.<sup>14</sup> Bu belâgî nedenlerden bazıları harflerin çıkışını kolaylaştırmak, şiirde kafiye, nesirde fasılalar arasındaki

<sup>11</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/129

<sup>12</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 2/668.

<sup>13</sup> Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-meânî*, 146-172; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, 2/668; Tâhir Süleyman Hamûde, *Zâhiratü'l-hazfi fi'd-dersi'l-lugavî*, 97.

<sup>14</sup> İktidâ' hazfinde bu şartın getirilmesi; iktidâ' hazfini sarfî ve nahvî sebeplerden dolayı meydana gelen haziflerden ayırt edebilmek için getirilmiştir. Çünkü İktidâ' hazfi diye isimlendirmelerinin sebebi sarfî ve nahvî hazif misallerinin farklı olmasından dolayıdır. (Ayrıntılı bilgi için bk. Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'înî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgîyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1992), 2/69.)

264 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu uygunluğa ve ses uygunluğuna riayet, nidâda herhangi bir maksattan dolayı münâdanın sonunda kısaltma yapmak, kural dışılık, haber cümlelerinde kendisinden haber verilen kişi ya da nesnedeki bir vasfın azlığına işaret etmek veya benzeri nedenlerdir.<sup>15</sup>

es-Süyûtî “لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا”<sup>16</sup> “Halbuki O Allah benim rabbimdir ve ben rabbime hiçbir şeyi ortak koşmam.”<sup>17</sup> âyetindeki “لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي” ifadesinde “أَنَا” kelimesindeki hemzenin hazfını bu kısım hazfe şahit olarak getirir. Çünkü bu ifadenin aslı “لَكِنَّا أَنَا” dir. “أَنَا” kelimesinin hemzesi hafiflik için hazf olunmuştur. Daha sonra nun, nuna idgam olunup, idgamdan bedel müdgamün fihe şedde verildiğinden “لَكِنَّا” olmuştur.<sup>18</sup>

### 1.3.2. İhtibâk (إِخْتِبَاكٌ)

Hazif icâzında incelenen ihtibâk hazfi es-Süyûtî'ye (öl. 911/1505) göre bu üç kısmın en harika, en belâgatlı ve en zarif olanıdır.<sup>19</sup> İhtibâk sözlükte “kumaşısı boş ilmek bırakmadan sağlam ve güzel bir şekilde dokumak” anlamına gelir. Meânî ilminde ise “İki bölümlü ya da iki cümleli bir sözün ikinci bölümünde benzeri sabit olanın karşılığını birinciden, birinci bölümde benzeri sabit olanın karşılığını da ikinci bölümden hazfetmektir.” olarak tanımlanmıştır.<sup>20</sup> ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) de, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*'ında ihtibâke *el-Hazfî'l-mukâbilî* ismiyle temas etmiş ve “Sözde iki zıt unsurun bulunması ve diğerinin ona delâleti sebebiyle iki zıt unsurdan birini hazfetmektir” olarak tanımlamıştır. es-Süyûtî ise *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde ihtibâkî icâz-ı hazif çeşitleri içinde

<sup>15</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/202; Abdurrahman b. Hasan Hebenaka el-Meydânî ed-Dimaşkî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* (Beyrut: ed-Dâru's-Şamiye, 1996), 2/46-48; Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'înî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgiyye*, 2/69.

<sup>16</sup> el-Kehf 18/38.

<sup>17</sup> *Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Kehf 18/38.

<sup>18</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/202.

<sup>19</sup> Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*, thk. Ahmed Abdüşşâfi (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 204.

<sup>20</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/129; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/204; Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'înî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgiyye*, 2/73.



inceleyerek bu hususta Burhâneddin el-Bikâî'nin (öl. 885/1480) müstakil bir kitap yazdığını ifade etmiştir.<sup>21</sup>

“وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ”  
“İnkârcılara seslenenin durumu, bağıırıp çağırmadan başka bir şey işitmeyen hayvana haykıran çobanın durumuna benzer. Onlar sağır, dilsiz ve kördürler; çünkü onlar düşünmezler.”<sup>22</sup> Âyette benzeri ikinci bölümde bulunan birinci bölüm “وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا” ifadesidir. Benzeri birinci bölümde bulunan ikinci bölüm ise “الَّذِي يَنْعِقُ” cümlesidir. İkinci bölümde mevcut olan “الَّذِي يَنْعِقُ” ifadesi delalet ettiğinden birinci bölümde “الْأَنْبِيَاءُ” kelimesi, birinci bölümde mevcut olan “الَّذِينَ كَفَرُوا” ifadesi delalet ettiğinden de ikinci bölümde “الَّذِي يَنْعِقُ بِهِ” ifadesi hazfedilmiştir. Buna göre âyetin takdiri “وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْكَفَّارِ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِالَّذِي يَنْعِقُ بِهِ” takdirindedir.<sup>23</sup>

### 1.3.3. İstilâm (الِصْطِلَامُ)

Kesmek mânasına gelen “الْصَلْمُ” kökünden gelen istilâm kelimesi, “te” harfinin “tı” ile değiştirilmesiyle iftiâl babından masdardır. Cümlelerin bir parçasının cümleden çıkarılması, eğer cümlelerin umdesi veya umde hükmünde olan unsurları diye tabir ettiğimiz “fâil, mübtedâ, müsned ve

<sup>21</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâigî'l-Kavmiyye, 2002), 7/4-6; Kazvînî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga*, 3/181; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/129; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 204; Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki el-Mısri, *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1423/2003), 2/586; İbnü Abdî'l-Hakk el-Ömeriyyî't-Tarâbulsî, *Dürerü'l-fevâidi'l-müstahsene fi şerhi manzumeti İbni's-Şihne (fi ulûmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi')*, thk. Süleyman Hüseyin el-Umeyrât (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1439/2018), 306-310; Abdu'l-Aziz 'Atîk, *İlmu'l-meânî* (Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, 2009), 178-185; Muhammed Ahmed Kasım ve Muhittin Dip, *Ulûmü'l-belâga (el-bedî' ve'l-beyân ve'l-meânî)* (Trablus-Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Küttâb, 2003), 359-361; İsmail Durmuş, “İhtibâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 11/553.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/171.

<sup>23</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/204; Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'inî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgiyye*, 2/73.

266 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu müsnedin benzerleri gibi” şeylerin cümleden çıkarılmasıyla olursa buna *istilâm* denir.<sup>24</sup>

İstilâm'ın iki kısmı vardır. 1. İktifâ, 2. İktifâ bi'l-mukâbil. Durum, aralarında sürekli ve sağlam bir bağ ve alaka bulunan iki unsurun zikrolunmasını gerektirdiği halde nükteli bir sebepten dolayı o iki şeyden birisiyle iktifâ edilerek diğerini hafzetmeye *iktifâ* denir. Aralarındaki nisbette benzerlik bulunan birden fazla cüzden oluşan sözlerin birbirine mukâbil unsurları arasında bazılarıyla iktifâ edilip diğerlerinin hafzedilmesine de *iktifâ' bi'l-mukâbil* denir.<sup>25</sup>

“وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ” *“Dilediğini yüceltirsün, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik senin elindedir.”*<sup>26</sup> âyetindeki “بِيَدِكَ الْخَيْرُ” ifadesinde “الْخَيْرُ” kelimesi ile aralarında bağ -hayır ya da şer bütün işlerin Allah'ın kudretinde olması ve birinin diğerine delaletinin açık olması- bulunan “وَالشَّرُّ” kelimesi hafzedilmiştir. Hazfin delili bu kelimelerden önceki cümlelerdir. Çünkü “وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ” cümlesinin lazımı olan “الْخَيْرُ” âyette zikrolunurken, “وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ” cümlesinin lazımı olan “وَالشَّرُّ” kelimesi zikrolunmayıp hazif yapılmıştır. Burada hazifteki belâgî amaç “الْخَيْرُ” kelimesini özelleştirmektir. Çünkü insanlar tarafından arzu edilen ve dünyada daha çok bulunan hayırdır, şer değildir. Ayrıca Allah'a şer izâfe etmek edebe terstir.<sup>27</sup>

Yine “أَمْ يَمُنُّونَ أَفْتَرِيهِ فُلٌ إِنْ أَفْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ بِمَا تُجْرِمُونَ”<sup>28</sup> âyeti de iktifâ' bi'l-mukâbile istişhaddir. Bu âyet dört cüzden oluşan bir âyettir. Bu dört cüzden birincisinin üçüncüye nisbeti, ikincisinin dördüncüye nisbeti gibidir. Ancak bu dört cüzden âyette zikrolunanların delaleti kesin olduğundan dolayı birinci ve dördüncü cüzle iktifâ' edilerek ikinci ve üçüncü cüzler hafzedilmiştir. Mahzûflarla beraber takdiri şu şekildedir;

<sup>24</sup> Ebu Muhammed el-Kâsım es-Sicilmâsî, *el-Münzeu'l-bedî' fi tecnîsi esâlîbîl-bedî'*, thk. 'Alâl el-Gâzî (er-Ribât: Mektebetü'l-Meârif, 1400/1980), 187-200.

<sup>25</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/203; Sicilmâsî, *el-Münzeu'l-bedî' fi tecnîsi esâlîbîl-bedî'*, 188; Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'înî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgıyye*, 2/72.

<sup>26</sup> Âli-İmrân 3/26.

<sup>27</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/203; Sicilmâsî, *el-Münzeu'l-bedî' fi tecnîsi esâlîbîl-bedî'*, 191; Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'înî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgıyye*, 2/69.

<sup>28</sup> Hûd 11/35.

“أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُؤْتُونَ أَفْتَرَيْنَهُ فَعَلَىٰ إِجْرَامِي وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ وَ عَلَيْكُمْ إِجْرَامُكُمْ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا يُجْرِمُونَ” birinci cüz olan “فَعَلَىٰ إِجْرَامِي” ifadesinin üçüncü cüz olan “وَ عَلَيْكُمْ إِجْرَامُكُمْ” ifadesine nisbeti, ikinci cüz olan “وَأَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْهُ” ifadesinin dördüncü cüz olan “وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا يُجْرِمُونَ” ifadesine nisbeti gibidir. Her iki nisbette de iki cüzden biriyle iktifa edilerek, iktifâ' bi'l-mukâbil yoluyla diğerleri hazfedilmiştir.<sup>29</sup>

#### 1.3.4. İhtizâl (الْإِحْتِزَالُ)

İhtizâl, “kesmek, kırmak, parçalamak” anlamına gelen “خَزَلَ - يَخْزِلُ” kökünden gelmekte olup “iftizâl” babına nakledilmiş halidir. İhtizâl, sırtındaki kamburu gidermek, aksamak, ayağını kesmek, kesmek anlamlarına gelmektedir. Belâgat ilminde ihtizâl ise, “Cümlenin bir parçasının cümleden çıkarılmasıyla, cümlenin kastedtiği anlamdan az olan ve tamamı cümlenin kastedtiği mânayı ifade eden parçaların oluşturduğu bir sözdür.” demektir. İhtizâl hazfinde mahzûf ya isim ya harf ya fiil ya da bunlardan birkaç tanesi olabilir. Ancak diğerlerinde durum böyle değildir.<sup>30</sup> Örneğin ihtizâl hazfinde hazfolunan harf istifhâm harfleri gibi müstakıl harflerdir. Ancak iktidâ' hazfinde mahzûf olan harf, isim ya da fiilin vezin yönünden bir parçası olan harftir.<sup>31</sup>

İhtizâl hazfinde mahzûfun muzâf ve muzâf-ı ileyh gibi isim şeklinde olması Kur'an-ı Kerimde gerçekten çoktur. Hatta İbn Cinnî bunun yaklaşık bin yerde olduğunu söyler.<sup>32</sup> Mesela âyetteki “الْحَجُّ أَشْهُرٌ”<sup>33</sup> ifadesinde muzâf isim hazf olunmuştur. Buna göre takdiri “حَجُّ أَشْهُرٍ” veya “أَشْهُرُ الْحَجِّ” şeklindedir. Her ikisine göre de muzâf hazf olunmuştur. Yine “وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ”<sup>34</sup> âyette, ya “الْبِرُّ” kelimesinin muzâfı olan “ذَا” ismi hazf

<sup>29</sup> Sicilmâsî, *el-Münzeu'l-bedî' fi tecnîsi esâlibil-bedî'*, 196.

<sup>30</sup> Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'înî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgiyye*, 2/74.

<sup>31</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 3/206; Sicilmâsî, *el-Münzeu'l-bedî' fi tecnîsi esâlibil-bedî'*, 186; Abdü'l-azîm b. İbrahim el-Mut'înî, *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgiyye*, 2/74; Kahire Arap Dil Kurumu, *el-Mu'cemü'l-vasîf* (Kahire: Mektebetü's-Şuruk ed-Devliyye, 2004), “Bâbü'l-Hâ”, 232; Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1960-1995), 10/352.

<sup>32</sup> Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâ'is*, 362.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/197.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/177.

268 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde Îcâz-1 Hazif Olgusu olunmuştur. Ya da “مَنْ” isminin başındaki muzâf olan “رُبُّ” kelimesi hazf olunmuştur. Buna göre âyetin takdiri “ذَا الَّتِي” ya da “رُبُّ مَنْ” şeklindedir.<sup>35</sup>

Yine ihtizâl hazfinde hazf olunan muzâf-ı ileyh olduğunda mütekellim ya’sı olması çoktur. “رَبِّ اغْفِرْ لِي”<sup>36</sup> ifadesindeki gibi. Takdiri “رَبِّي” şeklindedir. Yine “بَلِّغِ اللَّهُ الْأَمْرَ مِنْ قَبْلِ مَنْ بَعْدُ”<sup>37</sup> âyetinde de “قَبْلُ” ve “بَعْدُ” kelimelerinin muzâf-ı ileyhleri hazf olunmuştur. Takdiri “مَنْ قَبْلَ الْعَلْبِ وَمَنْ بَعْدِهِ” şeklindedir.<sup>38</sup> Konunun örnekleri çalışmanın hacmini artıracakları düşünülmektedir. Ancak hazfin hangi kısmına girdiğini tespit açısından ihtizâl hazfinde mahzûfları şöyle sıralayabiliriz.<sup>39</sup>

Muzâf-muzâf-ı ileyh, çoğu kez istifhâmın cevabındaki mübtedâ, sıfat-mevsûf, atıf harfiyle beraber matuf-matûf-u aleyh, mübdel-ü minh, masdarda fâilin hazfi, mef’ûl, hâl olan mekûlü’l-kavl, münâdâ ve nidâ harfi, sıla, sıfat, hal ve haber olan aid zamiri, ni’me fiilinin mahsusı, ismi mevsûl, istifhâmın cevabındaki fiil, kavlı maddesi olan fiil, istifhâm harfi, en’i masdariyye ile beraber olan harfi cer, sadece atıf harfi, fâ’i cevâbiyye, hâl durumunda olan mâzî fiile bitişik olan “قَدْ” (gad) harfi, muzâfî menfi olduğu zaman kasemin cevabındaki lâ-i nâfiye, emir lâmu, tekit nunu, tenvin, iki muzâf, iki mef’ûl, fiili ile beraber şart harfi, şartın cevabı, kasem cümlesi ve birkaç cümle gibi.

## 2. Ahzâb Süresindeki Îcâz-1 Hazif Şevâhiti

Meânî ilminde, kastedilen anlamın ifadesini sağlayan sözcüklerin azlığı, çokluğu, aynı seviyede olması îcâz, *itnâb* ve *müsâvât* başlıkları altında ele alınarak incelenmektedir.<sup>40</sup>

Îcâz, sözlükte “uzatmamak, kısaltmak, işin çabuk yapılması”, ıstılahta ise “kastedilen mânayı ifade edebilen söz öbeğinin sözcüklerinin tamamının kastedilen mânadan fazla olmamasıdır.” demektir. “Mümkün

<sup>35</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 3/206.

<sup>36</sup> en-Nûh 71/28.

<sup>37</sup> er-Rûm 30/4.

<sup>38</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 3/206.

<sup>39</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 3/206-215.

<sup>40</sup> Kirmânî, *et-Tahkîk fi şerhi’l-fevâ’idi’l-gıyâsiyye*, 1/544; Sicilmâsî, *el-Münzeu’l-bedî’ fi tecnîsi esâlibil-bedî’*, 181, 182; Desûkî, *Hâşiye ‘alâ şerhi’t-telhîs*, 2/627; Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu’l-belâğa (el-beyân, el-meânî, el-bedî’)* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 182; M. A. Yekta Saraç, “Îcâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 11/392-393.

olandan az kelime ya da harf ile maksadı ifade etmekten ibarettir.” de denebilir.<sup>41</sup>

İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) îcâzı, lafızların fazlalıklarını hazfetmek olarak görür.<sup>42</sup> Hazif olgusu her ne kadar lafız ve mâna yönüyle ilgili olsa da mâna yönü daha büyük önem arz eder. Ancak bu önem lafız yönünü ihmal etmeyi gerektirmez. Kısaca îcâz herhangi bir fazlalık olmadan lafzın mânaya olan delaletidir.

Îcâz, îcâz-ı hazif ve îcâz-ı kısar diye iki ana kısma ayrılır. es-Süyûtî “Az söz eğer -bazen- uzun bir sözden hazif yapılmasıyla olursa bu îcâz-ı haziftir. Eğer ki kendisinden daha fazla mâna ifade eden bir söz olursa bu da îcâz-ı kısardır.” diye söyler.<sup>43</sup> Hazif çeşitine göre Ahzâb sûresindeki îcâz-ı hazif şevâhiti aşağıdaki gibidir.

### 2.1. İhtizâl (الإختزال) Hazfi

#### 1. “الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ” Cümlesinde Müsnedin Müteallık Olan “مِنْ أَنْفُسِهِمْ” İfadesindeki Hazif

Âyetin başındaki “الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ” “Peygamber, mü'minlere kendi canlarından daha önce gelir.”<sup>44</sup> cümlesinde müsnedin sîga itibariyle ismi tafdil sîgası olması ve müsnedin müteallık olan “مِنْ أَنْفُسِهِمْ” ifadesindeki harfi cer olan “مِنْ”in tafdiliyyet için olması müsned-i ileyhte tafdiliyyet mânası oluşturmaktadır.<sup>45</sup> Hazfolunan muzâf takdiriyle bu haber cümlesinin mânası “الَّتِي أُولَىٰ بِمَنَافِعِ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ بِمَصَالِحِ الْمُؤْمِنِينَ” (Peygamber, inananlara menfaatlarından (kendi öz canlarından ve nefislerinden) daha evvel gelir.) şeklinde olur. Burada muzaflar yakınlığın, mü'minlerin canları dahil her

<sup>41</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/129; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/205; Şehâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 11/170.

<sup>42</sup> Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Huveynî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1991), 2/265.

<sup>43</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/129; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/205; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 11/170.

<sup>44</sup> el-Ahzâb 33/6.

<sup>45</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr (Tahrîru'l-mâna's-sedîd ve'tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-mecîd)* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 21/266.

270 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu  
şeylerini kapsamaması gibi icâzlı bir manayı ifade etmesi maksadıyla  
hazfedilmiştir. Yoksa bu mânayı ifade etmeyebilirdi.<sup>46</sup>

2. “وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ ” İfadesindeki ve “وَأَزْوَاجَهُ أُمَّهَاتُهُمْ” Cümlesindeki Hazif

Âyette “وَأَزْوَاجَهُ أُمَّهَاتُهُمْ” “Onun eşleri de mü'minlerin analarıdır.”<sup>47</sup> cümlesinde el-Hererî'nin (öl. 1441/2019) *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde ifade ettiği üzere burada teşbih-i belîğ<sup>48</sup> bulunduğundan anlaşılıyor ki burada icâz kasdıyla sözü uzatmamak, muhatabın dikkatini çekmek ve Ezvâc-ı Tâhîrâtı ta'zim<sup>49</sup> için ihtizâl yoluyla icâz-ı hazif yapılmıştır.

el-Hererî'ye göre âyet “وَأَزْوَاجُهُ مِثْلُ أُمَّهَاتِهِمْ فِي وُجُوبِ الْإِحْتِرَامِ وَالتَّعْظِيمِ وَالْإِجْلَالِ وَالتَّكْرِيمِ” (Hz. Peygamber'in hanımları haramlık ve tazim, saygı ve ikrâma layık olmaları hususlarında müminlerin anneleri gibidirler.) takdirindedir.<sup>50</sup> Burada “مِثْلُ” kelimesinin başındaki teşbih edatı ve muzaf olan “مِثْلُ” kelimesi hazfedilip muzaf-ı ileyh bırakılmıştır. Ayrıca câr ve mecrurdan oluşan ve zarf olan “فِي وُجُوبِ الْإِحْتِرَامِ وَالتَّعْظِيمِ وَالْإِجْلَالِ وَالتَّكْرِيمِ” vech-i şebih ifadesi hazfedilmiştir. Dolayısıyla burada ihtizâl yoluyla icâz-ı hazif vardır.

Yine âyetin “وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ”<sup>51</sup> kısmındaki “أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ” ifadesinde hakikî mânâ ile mecâzî mânâ arasındaki babalar, çocuklar, kız kardeşler ve erkek kardeşler arasındaki neseb bağı gibi bir alâka ve âyet nazil olmadan önce hiçbir malı olmayan

<sup>46</sup> İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr (Taḥrîru'l-mâna's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsiri'l-Kitâbi'l-Mecîd)*, 266.

<sup>47</sup> el-Ahzâb 33/6.

<sup>48</sup> Teşbih-i Belîğ: İki tarafın (Müşebbeh ve Müşebbehün bih) zikredilip, vech-ü şebih ve teşbih edatının hazfedildiği teşbihe denir. (Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân, ve'l-bedî'*, thk. Yusuf es-Sumeylî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), 238; Merâgî, *Ulûmu'l-belâga (el-beyân, el-meânî, el-bedî')*, 233; İsmail Durmuş, “Teşbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553, 556.)

<sup>49</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec* (Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997), 30/489.

<sup>50</sup> Muhammed Emin el-Hererî, *Tefsîru hadaiki'r-revhi ve'r-reyhan fi revâbi ulumi'l-Kur'an*, thk. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî (Beyrut: Dâru Tavgı'n-Necât, 1422/2001), 22/458.

<sup>51</sup> el-Ahzâb 33/6.

muhacirlerin Medinelî ensâra kardeş ilan edilip, onlara vâris ilan edilmeleri gibi karine-i mâniadan anlaşıldığı üzere mecâz kasdıyla muzaf hazfedilmiştir. Takdiri “بِإِزْتِ بَعْضٍ” veya “أَوْى بِبِرَاتٍ بَعْضٍ” şeklindedir. Bu sebeple burada *ihtizâl* hazfi yoluyla *îcâz-ı hazif* vardır.

Âyetteki *îcâz*ın anlama olan katkısıyla beraber bu âyet ile hılf (anlaşma) ve hicret sebebiyle mirasçı kılma âdeti ortadan kaldırılarak, rahim ve akrabalık mirasın esası olarak kabul edilmiştir. Bu da “aralarında akrabalık bağı olanlar, Allah'ın Kitabına göre, miras konusunda birbirleri için diğer mü'minlerden ve muhacirlerden daha önceliklidirler” demek olur.

### 3. “وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ”<sup>52</sup> Cümlesindeki Hazif

Aradaki irtibatı kopartmamak için ilk üç âyet<sup>53</sup> üzerine vav ile vasl yapılan yedinci âyetin mânası ilk üç âyette geçen emirlerin mânasını da içine almış olmaktadır. Yani bu emirler zikredilip bunların arkasından üç tane câhiliyye âdetinden haber verilince bütün bu emirlerin, Allah'ın ulü'l-azm peygamberlerden almış olduğu sözlerden olduğu bildirilmiş olmaktadır. Altıncı âyetteki “كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا” “Bu (hüküm) Kitap'ta yazılıdır.” karinesinden anlaşıldığı üzere bu alınan sözün açıklanmasına ihtiyaç duyulmadı.

Bütün bunlardan ve âyetteki “وَإِذْ أَخَذْنَا” cümlesinin, Kur'an-ı Kerimdeki kıssalar anlatılırken kullanılan, sadece zaman anlamına gelen “أَذْ” ismi ile başlamasından anlaşıldığı üzere âyetin baş tarafından “أَذْ” fiili ve fiilin mef'ûlü olan, cümleye muzâf “حِينَ” ya da “وَقْتُ” kelimesi hazfolunduğundan *îcâz-ı hazif* durumu vardır. Takdiri “أَذْ وَقْتُ أَخَذْنَا مِيثَاقًا عَلَى” (Peygamberlerden söz aldığımız zamanı hatırla.) olur.<sup>54</sup> Burada

<sup>52</sup> el-Ahzâb 33/7.

<sup>53</sup> يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١﴾ وَأَتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٢﴾ ﴿٣﴾ (el-Ahzâb 33/1-3.)

<sup>54</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzül ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücühi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî, 1986), 3/524; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 250; Zühaylî, *et-Tefsîru'l- münîr fi'l-âkîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*, 21/274.

272 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu  
cümlelerin yapısından da anlaşıldığı üzere icâz-ı hazifin kattığı anlam  
*i'lâm'* dir.<sup>55</sup>

#### 4. "إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تَمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا" Şart ve Ceza Cümlelerindeki Hazif

Âyetin "إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تَمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا"<sup>56</sup> kısmında *ihtizâl* yoluyla *icâz-ı hazif* vardır. Âyette "إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ" "Eğer siz ölümden ya da öldürülmekten kaçırıyorsanız" şart cümlesinin cezası ya da cevabı olan "لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ" "Kaçmak size asla fayda vermeyecektir." cümlesi hazfedilmiştir.<sup>57</sup> Mahzûfa karine, âyetin başında şart cümlesinden önce gelen "قُلْ لَنْ يَنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ" "De ki: (Kaçmak size asla fayda vermeyecektir."<sup>58</sup> cümlesidir.<sup>59</sup>

Burada hazifin fâidesi Allah'ın münafıklar üzerindeki mükemmel kudretini bildirmek maksadıyla daha önce mübhem olarak geçen ve sonraki âyetlerle açıklanan, kaçmanın asla fayda vermeyeceği gibi hususlarla muhatabın zihnini meşgul edip, muhatapları azarlamak sûretiyle harekete geçirmektir.<sup>60</sup>

#### 5. "لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ" Cümlesindeki Hazif

Maverdî (öl. 450/1058), Saîd İbn Cübeyr (öl. 94/713) ve Ali b. İsa İbnü'l-Cerrâh'dan (öl. 334/946) naklen "لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ"<sup>61</sup> ifadesini "Ahiret gününde Allah'ın sevabını umanlar için" ve "لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ بِإِيمَانِهِ وَبِصِدْقِ الْبَالِغِ الَّذِي فِيهِ جَزَاءُ الْأَعْمَالِ" "Amellerin cezalarının

<sup>55</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 250; Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-âkîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*, 21/275.

<sup>56</sup> el-Ahzâb 33/16.

<sup>57</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, 11/160; Muhiddin b. Ahmet Mustafa Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânüh* (Suriye: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şûni'l-Câmi'iyye, 1994), 7/615; Hererî, *Tefsîru hadaiki'r-revhi ve'r-reyhan fi revâbi ulumi'l-Kur'an*, 22/451.

<sup>58</sup> el-Ahzâb 33/16.

<sup>59</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 15/519.

<sup>60</sup> Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-âkîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*, 21/270.

<sup>61</sup> el-Ahzâb 33/21.



verildiği diriliş gününe inanan ve Allaha iman ederek Allah'ı uman kimse için" şeklinde takdir eder.<sup>62</sup>

el-Vâhidî en-Nîsâbûrî (öl. 468/1076) ise, Abdullah b. Abbâs'dan (öl. 68/687-88) naklen "يَرْجُو مَا عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الثَّوَابِ وَالنَّعِيمِ" "Allah'ın sevabını ve nimetlerini uman kimse için" şeklinde, Mukâtil b. Süleymân'dan (öl. 150/767) naklen de "يَخْشَى اللَّهَ وَيَخْشَى الْبُعْثَ الَّذِي فِيهِ جَزَاءُ الْأَعْمَالِ" "Allah'tan korkan ve amellerin cezalarının verildiği yeneden diriliş gününden korkanlar için" şeklinde takdir edildiğini söyler.<sup>63</sup> Maverdî ve Nîsâbûrî gibi bir çok müfessir "لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ" cümlesini yukardaki gibi takdir ederek tefsir etmişlerdir.<sup>64</sup>

"لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ" cümlesinde mahzûf, muzâf isimdir.<sup>65</sup> Hazifde ya mahzûfun yerine herhangi bir şey getirilir, ya da mahzûfun yerine hiçbir şey getirilmeyip, sadece karine ile iktifa edilir.<sup>66</sup> "يَرْجُوا اللَّهَ" ifadesinde mahzûfun yerine, muzâfı hazfolunup muzâfın i'râbı kendisine verilen muzâf-ı ileyh getirilmiştir. "وَالْيَوْمَ الْآخِرَ" ifadesinde ise cârın mecrûru getirilmiştir.<sup>67</sup>

Burada hazfe işaret eden hem naklî hem de aklî deliller vardır. Naklî deliller, öncelikle âyetin siyâkında yer alan, Mü'minlerin, Allah ve Resülünün vaad ettiği şeyleri görüp, Allah ve Resülünün doğru söylediğini ikrarları ve bunun, onların imanlarını ve teslimiyetlerini artırdığının anlatıldığı 22., sözlerine sâdık kalan Mü'minlerin sadakatlarının anlatıldığı 23., sadakatları sebebiyle mükafatlandırılmalarının anlatıldığı 24. âyetler, "فَلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا

<sup>62</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîrû'l-Kur'ân (en-nüket ve'l-uyûn)*, thk. es-Seyyid b. Abdü'l-maksûd b. Abdü'r-rahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/388.

<sup>63</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd (el-Vasît beyne'l-makbûd ve'l-basît)*, thk. Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 3/464.

<sup>64</sup> Merâgî, *Ullûmu'l-belâga (el-beyân, el-meânî, el-bedî')*, 184-189.

<sup>65</sup> Merâgî, *Ullûmu'l-belâga (el-beyân, el-meânî, el-bedî')*, 184.

<sup>66</sup> Tarâbulsî, *Dürrerü'l-fevâidi'l-müstahsene fi şerhi manzumeti ibni's-Şihne (fi ulûmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî')*, 306-310.

<sup>67</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000), 20/235.

فَمَنْ كَانَ "إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" أولئك الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ " ifadesi ve "يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ" ifadesidir. Bu âyetlere bakarak mahzûf olan muzâf "يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ" şeklinde ve "يَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ" şeklinde takdir edilebilir.

Aklî delil ise âyetteki "يَرْجُوا" fiilidir. Yani "الرَّجَاءُ" hayrı ümit etme, umut etmek ve arzu etmek anlamlarına gelir.<sup>68</sup> İnsan Allah'tan hayrı istediği zaman Allah'a yönelir, O'ndan rica eder. Bu anlamda kullananlar mahzûfu "رَجَى" fiilinin anlamına uygun olarak yukarıdaki gibi "لِقَاءَ، رَحْمَةً، رَجَى" şeklinde takdir etmişlerdir. "الرَّجَاءُ" fiilinin bir başka anlamı da haşyet (korku) anlamıdır.<sup>69</sup> Bu anlamda kullananlarda "رَجَى" fiilinin haşyet anlamını kullanarak yine yukarıdaki gibi "يَرْجُوا" fiilini "يَخْشَى" anlamında takdir etmişlerdir.

#### 6. "لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ" Cümlesindeki Hazif

"لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ" "Allah sizden ancak günah kirini gidermek istiyor."<sup>70</sup> cümlesinde "أَهْلَ الْبَيْتِ" tamlamasında muzâfın i'râbının mansub olması ihtisasa da münadaya da yorumlanmıştır. Bu da her iki halde de müsnedin mahzûf olduğunu gösterir.<sup>71</sup>

İhtisas, genellikle cümledeki mütekellim ya da muhatap zamirinden sonra i'râbı mansub bir ismin gelmesi ile olur. Zamirden sonra gelen bu isim zamirin açıklayıcısı mahiyetinde olduğundan orada ihtisastan söz edilir. İhtisas genellikle mütekellim zamirinden sonra bulunur. Ancak bazen bu âyetteki gibi muhatap zamirinden sonra da bulunabilir.<sup>72</sup> İhtisastan bulunduğu yerlerde genellikle bir "أَخْصَّ" fiili ya da "أَعْنَى" fiili

<sup>68</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Tefsîru İbni Fûrek (Tefsîru'l-Kur'ân)*, thk. Alâl Abdü'l-kâdir Bindeveys (Suudi Arabistan: Câmiatiü Ümmi'l-Kurâ, 1430/2009), 2/97.

<sup>69</sup> Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân (Kitâbü't-Tefsîr)*, thk. Yâsir b. İbrahim Ebû Temiyim ve Ğanîm b. Abbâs Ebû Bilâl (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 4/270.

<sup>70</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>71</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 9/123; Hererî, *Tefsîru hadâiki'r-revhi ve'r-reyhân fi revâbi ulûmi'l-Kur'ân*, 23/44.

<sup>72</sup> Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 123.

mahzûf olur. İşte burada “أَهْلَ الْبَيْتِ” tamlaması, “عَنْكُمْ” deki “كُمْ” muhatap zamirinden sonra, bu zamiri açıklama niteliğinde gelen i’râbı mansub bir isimdir. Burada müsned mahzûf “أَخَصَّ” fiili ya da “أَغْنَى” fiilidir.<sup>73</sup> Buna göre takdiri “أَخَصَّ أَهْلَ الْبَيْتِ” ya da “أَغْنَى أَهْلَ الْبَيْتِ” (sizden, (yani) ehli beytten) şeklindedir. Yani “أَهْلَ الْبَيْتِ” tamlaması mahzûf “أَخَصَّ” fiili ya da “أَغْنَى” fiilinin mef’ûlüdür.<sup>74</sup>

Burada ikinci vecih “أَهْلَ الْبَيْتِ” tamlamasının, kendisinden harfi nida hazfedilen muzâf münâdâ olmasıdır.<sup>75</sup> Fiil, kendisine delalet eden bir karine bulunduğu vakit bazı yerlerde vücûben hazfedilir. Münâdâda fiilin vücûben hazfedildiği dört yerden birisidir. Münâdâ kelimada mahzûf “أَدْعُو” fiilinin mef’ulü bihidir. Ayrıca “أَهْلَ الْبَيْتِ” gibi muzâf münâdâlar lafzan mef’ûliyyet üzere mensubdurlar.

Münâdâlarda karine bulunduğu vakit nida harfinin hazfi câiz olur.<sup>76</sup> Burada mahzûf fiile delalet eden karine yine mahzûf “يَا” nida harfidir. Nida harfinin hazfolduğuna karine ise bir önceki âyetin başındaki “يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ” ifadesindeki mezkûr “يَا” nida harfidir. Buna göre takdiri “يَا أَهْلَ الْبَيْتِ” olmalıdır.

7. “وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا.”

### Cümlelerindeki Hazif

Âyetin anlam zenginliği kazanmasını sağlayan hususlardan bir tanesi de âyetin “وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا”<sup>77</sup> kısmında *icâz-ı hazif* durumunun bulunmasıdır.<sup>78</sup>

Burada “وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ” ifadesindeki birinci mef’ûl olan “فُرُوجَهُمْ” kelimesinin delalet etmesi ve sadece bu kelimeyle iktifa olunmasından dolayı “وَالْحَافِظَاتِ” kelimesinin mef’ûlü olan “فُرُوجَهُمْ” kelimesi hazfedilmiştir. Yine aynı şekilde “وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ” ifadesindeki birinci mef’ûl olan “اللَّهُ” lafzının

<sup>73</sup> Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 123.

<sup>74</sup> Hererî, *Tefsiru hadâiki'r-revhi ve'r-reyhân fî revâbi ulûmi'l-Kur'ân*, 23/44.

<sup>75</sup> Hererî, *Tefsiru hadâiki'r-revhi ve'r-reyhân fî revâbi ulûmi'l-Kur'ân*, 44.

<sup>76</sup> Hererî, *Tefsiru hadâiki'r-revhi ve'r-reyhân fî revâbi ulûmi'l-Kur'ân*, 27.

<sup>77</sup> el-Ahzâb 33/35.

<sup>78</sup> Muhammed Ali es-Sabûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsiru âyâti'l-ahkâm* (Dimaşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1980), 2/482.

276 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu  
delaletinden ve sadece bu kelimeyle iktifa olduğundan “والذَّاكِرَاتِ”  
kelimesinin mef’ûlü olan “الله” lafzı hazfedilmiştir.<sup>79</sup>

Burada dikkati asıl anlatılmak istenen konuya yani taat üzere olan erkek ve kadınlara vaad edilen mağfiret ve ahiretteki sevaba yönlendirmek, tahmin edilebilecek hususları zikrederek âyetin lafzını uzatmamak, karine yoluyla hazfedilen şeyleri muhatapların tasavvur ve tahayyül gücüne bırakarak mâna zenginliğine kavuşması gibi sebeplerle bu tür bir hazfe başvurulmuştur.<sup>80</sup>

## 2.2. İhtibâk (الإِخْتِبَاكُ) Hazfi

### 2.2.1. “لَيْسَ لَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا” Âyetindeki Birbirine Mukâbil Ögeler Arasındaki Hazif

Birinci haber cümlesi olan “لَيْسَ لَ الصَّادِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ”<sup>81</sup> cümlesinde müsned “لَيْسَ لَ” fiildir. Müsned-i ileyh ise “الله” lafzına râcî, gizli “هُوَ” zamiridir. “لَيْسَ لَ” ifadeleri ise fiilin müteallikleridir. Burada “صِدْقِهِمْ” masdarının müteallikı olan “عَهْدَهُمْ” veya “شَهَادَتُهُمْ” kelimelerinin hazfi ile icâz-ı hazif vardır.

İkinci haber cümlesi ise “وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا” “Kâfirlere de elem dolu bir azap hazırlamıştır.”<sup>82</sup> cümlesidir. Bu cümleyi eğer müstakıl bir cümle olarak düşünürsek olursak cümlelerin müsnedi “أَعَدَّ” fiildir. Müsned-i ileyhi ise yine “الله” lafzına râcî, gizli “هُوَ” zamiridir. Bu iki haber cümlesi beraber düşünüldüklerinde her ikisi de cümlelerin müsned, müsned-i ileyh ve diğer ögelerinde birbirine mukâbil ögeler bulundurmaktadırlar. Birinci cümledeki kendisiyle iktifa edilerek ikinci cümleden hazfolunmuş, ikincisindeki de kendisiyle iktifa edilerek birinci cümleden hazfolunmuştur. Bu yapılan icâz-ı hazfin de katkısıyla bu haber cümleleri ikisi beraber gaye olarak sözlerini tutanları teşrif, sözlerini tutmayan

<sup>79</sup> Ebü’s-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî İbnü’ş-şecerî, *el-Emâlî İbnü’ş-şecerî*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1412/1991), 2/66; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân (Tefsiru’l-Kurtubî)*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfîş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 14/185.

<sup>80</sup> Zühaylî, *et-Tefsîru’l-münîr fi’l-akîdeti ve’ş-şerîati ve’l-menhec*, 22/17.

<sup>81</sup> el-Ahzâb 33/8.

<sup>82</sup> el-Ahzâb 33/8.

kafirleri ise *tevbih* ve *tekbît* içindirler.<sup>83</sup> Buna göre âyetin takdiri “لَيَسْأَلَنَّ الصَّادِقِينَ ((Allah bu yaptığını) doğru ve sadık kimseleri sadakatlerinden muhasebe etmek için (yapmıştır) ki onları ödüllendirdi. Kâfirleri de Peygamberlerine icâbet edip etmediklerinden dolayı muhasebe etmek için (yapmıştır) ki onlara da keder ve üzüntü hissedecekleri bir azap hazırlamıştır.) şeklinde olur.<sup>84</sup>

### 2.2.2. “وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ”<sup>85</sup> Cümlesindeki Hazif

Âyetin “وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” cümlesinin “وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ” kısmında zikredilen “الْمُنَافِقُونَ” lafzı delaletinden dolayı “وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” kısmından hazfedildiğinden, “وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ” kısmında sabit olan “مَرَضٌ” lafzı da delaletinden dolayı “وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ” kısmından hazfedildiğinden bu haber cümlesinde *ihtibâk* yoluyla *icâz-ı hazif* vardır. Bu hazfin ve atfın sebebi ihtisârla beraber *tefsir* ve *tafsil* içindir.<sup>86</sup>

### 2.2.3. “لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ”<sup>87</sup> Cümlelerinde Mukâbil Öğeler Arasındaki Hazif

Bu âyette *ihtibâk* hazfi vardır diyen müfessirlere göre âyetin takdiri “وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ” şeklinde olur. Bu takdire göre âyetin bu kısmı, bünyesinde iki zıt unsuru barındıran iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ”, İkinci bölüm ise “أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ” kısmıdır. Birinci bölümde sabit olan iki zıt unsurdan biri olan “وَيُعَذِّبَ” ifadesi, ikinci bölümde bulunan “أَوْ يَتُوبَ” karinesi ile “فَلَا يَتُوبَ عَلَيْهِمْ” üzerine delâlet ettiği için “فَلَا يَتُوبَ عَلَيْهِمْ” ikinci bölümden hazfedildi. Yine aynı şekilde ikinci bölümde sabit olan iki zıt unsurdan biri olan “أَوْ يَتُوبَ”

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)*, 14/128; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 3/524; Ebu Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1420/1999), 8/455-456; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî el-Bikaî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Küttâbi'l-İslâmî, ts.), 15/295.

<sup>84</sup> es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 9/97; Dımaşkî, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, 15/59; Bikaî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 15/295.

<sup>85</sup> el-Ahzâb 33/12.

<sup>86</sup> Bikaî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 15/304.

<sup>87</sup> el-Ahzâb 33/24.

278 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu ifadesi, birinci bölümde bulunan “فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” karinesi ile “فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” üzerine delâlet ettiği için “فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” ifadesi de birinci bölümden hazfedildi.<sup>88</sup>

el-Âlûsî, “Sanki ‘İbni Atıyye el-Endelüsî’nin söylediği “لِيَقِيمُوا عَلَى الْبِقَاعِ” (Nifak üzere devam edip bu hal üzere öldükleri için Hz. Allah isterse bu sebeple onlara azab eder, isterse onları affederek onlara merhamet eder.) takdirine te’vil olunur, buna göre ihtibâk kabilinden birinci bölümde azab etmenin müsebbebi sabit olup sebep hazfolunmuştur, ikinci bölümde ise rahmet ve ğufrânın sebebi sabit, müsebbeb yani rahmet ve ğufrân hazfolunmuştur.” der.<sup>89</sup>

### 2.3. İstilâm (الْإِصْطِلَامُ) Hazfi

2.3.1. “قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سَوْءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً”<sup>90</sup>  
Cümlelerindeki Hazif

ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), tefsirinde bu âyet ile ilgili şunları söyler: “أو أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً” ifadesinde eğer sen “Korumada rahmet, nasıl kötülüğün karinesi kılındı, koruma ancak kötülükten olur.” dersin bende derim ki burada iki vecih vardır: Birincisi bu “أَوْ يُصِيبُكُمْ بِسَوْءٍ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً” (Allah sizin için rahmet dilediğinde size kim kötülük isabet ettirebilir?) mânasındadır. Kelamda hazif yapılmıştır. İkincisi ise “مَنْعَ” fiilinde “مَنْعَ” mânası vardır. Atıf yoluyla ikincisi yani rahmet, kötülük üzerine hamlolunmuştur. Yani “أَوْ مَنْ ذَا الَّذِي يَمْنَعُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً” (Allah size rahmet dilediğinde kim sizi Allah’ın rahmetinden men’ edebilir.) mânasında olur.” der. Dolayısıyla ez-Zemahşerî’nin de söylediği gibi bu âyette icâz-ı hazif vardır. Hazfin karinesi ise korumanın kötülükten olup rahmetten olmamasıdır.<sup>91</sup> et-Tîbî (öl. 743/1343) de ez-Zemahşerî gibi söylemektedir.<sup>92</sup>

Ebu Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344), ez-Zemahşerî’nin ikinci görüşünü mahzûf muzaf takdiriyle kabul eder ve “لَا أَحَدٌ يَمْنَعُكُمْ مِنْ مُرَادِ اللَّهِ”

<sup>88</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 3/129; Süyûtî, *Lübâbü’n-nukûl fi esbâbi’n-nüzûl*, 205; Abdü’l-azîm b. İbrahim el-Mut’înî, *Hasâisu’t-tabîri’l-Kur’ânî ve simâtühü’l-belâğiyye*, 2/73.

<sup>89</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, 170.

<sup>90</sup> el-Ahzâb 33/17.

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vil*, 851.

<sup>92</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu’l-gayb fi (ve)’l-keşf ‘an knâ’i’r-reyb (şerhu’l-hâşiyetü’l-Keşşâf)*, thk. Mecmûatün mine’l-muhakkikîn (Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li’l-Kur’ânî’l-Kerîm, 1434/2014), 12/396.

(Allah'ın dilemesinden sizi alıkoyan hiçbir kimse olmadı.) şeklinde takdir eder.<sup>93</sup>

el-Âlûsî'ye (öl. 1270/1854) göre de buradaki istifhâm, nefi (olumsuzluk) mânasındadır. Âyeti "لَا أَحَدٌ يَمْنَعُكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا خَيْرٌ وَإِنْ شَاءَ" (Eğer Allah size bir hayır dilese veya bir kötülük dilese buna engel olacak hiç kimse olmadı.) şeklinde takdir eder. Yine el-Âlûsî "الْعِصْمَةُ" kelimesinde "الْمَنْعُ" (mâni olmak, engel olmak) mânası bulunmasına itibar ederek âyette takdire cevaz vererek âyetin aslını, altı çizili ifadenin takdiri ile "فَلَنْ مِّنْ ذَا الَّذِي " şeklinde takdir eder. "يُعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ يُصِيبُكُمْ بِسُوءٍ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً" Dolayısıyla buradaki hazif aralarında nisbet ve bağ bulunan iki mukâbil unsur arasında olduğundan buradaki hazif, *iktifâ' bi'l-mukâbil* çeşitinden *istilâm* hazfi olur. Dolayısıyla burada *îcâz-ı hazif* bulunmaktadır. Hazfin karinesi ise âyetin baş tarafındaki "يُعْصِمُكُمْ" (sizi koruyacak) filidir. Yani korumanın kötülükten olup rahmetten olmamasıdır.<sup>94</sup>

### 2.3.2. "لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" Cümlelerinde Mukâbil Öğeler Arasındaki Hazif

Bu âyetin "لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ"<sup>95</sup> kısmındaki "وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" (İsterse münafıklara azap etmesi veya onların bağışlanma ve af dilemelerini kabul etmesi içindir.) cümlesinde *el-İktifâ bi'l-mukâbil* yoluyla *istilâm* hazfi yapılmıştır.<sup>96</sup>

Âyetin "وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ" kısmı Cenâb-ı Hakk'ın dört parçadan oluşan bir sözüdür. Müfessirlerin söylediği gibi takdiri şu şekildedir: "وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ فَلَا يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ فَلَا يُعَذِّبُهُمْ" (ve (bunun böyle olması) dilerse Allah'ın münafıkların tövbesini kabul etmeyip, münafıklara azap etmesi yahut onların tövbesini kabul edip, onlara azap etmemesi içindir.)

<sup>93</sup> Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*, 8/462; Hererî, *Tefsiru hadaiki'r-revhi ve'r-reyhan fi revâbi ulumi'l-Kur'an*, 22/452.

<sup>94</sup> Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 160.

<sup>95</sup> el-Ahzâb 33/24.

<sup>96</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn 'Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdü's-selâm Abdü's-şâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/378; Sicilmâsî, *el-Münzeu'l-bedî' fi tecnîsi esâlibil-bedî'*, 196, 197.

Burada kelâmında bulunup birinci kısım olan “يُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ” (Allah’ın münafıklara azap etmesi) ifadesi ile yine kelâmında bulunup üçüncü kısım olan “يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” (Allah’ın münafıkların tevbesini kabul etmesi) ifadesi arasında mukâbele ya da tıbâk-ı îcâb (olumlu tıbâk) uyumluluğu ve kelâmında bulunmayıp (mahzûf) ikinci kısım olan “فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” (Allah’ın münafıkların tövbesini kabul etmemesi) ifadesi ile yine kelâmında bulunmayıp dördüncü kısım olan “فَلَا يُعَذِّبُهُمْ” (Allah’ın münafıklara azap etmemesi) ifadesi arasında da mukâbele uyumluluğu vardır. Bu tenâsübden dolayı ister birinci kısım ile üçüncü kısım olsun, isterse ikinci kısım ile dördüncü kısım olsun ikisinden birinin diğerine delaleti kesin olduğundan dolayı “يُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ” cümlesi ile iktifa edilerek, birinci uyumluluktan “فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” ifadesi ve ikinci uyumluluktan da “يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” ile yetinilerek, “فَلَا يُعَذِّبُهُمْ” ifadesi kelâmdan hazfedildi. İkincisinde mevcut olan, birincisinden, birincisinde bulunan da ikincisinden kaldırıldı. Yani “يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” cümlesinde bulunan “يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” ifadesinden dolayı birinci cümledeki “فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” ifadesi, “وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” cümlesinde bulunan “وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ” ifadesinden dolayı da “فَلَا يُعَذِّبُهُمْ” ifadesi kelâmdan kaldırılmıştır. Hazfin karinesi ise hazfolunan “فَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ” ve “فَلَا يُعَذِّبُهُمْ” kelimelerinin mukabillerinin âyette bulunmasıdır.

Burada bu tür bir hazif, îcâz ve ihtisârın yanında mühim olana tenbîh ve dikkat çekmek için yapılmıştır. Yani münafıkların kötü sonlarının değişebilmesinin, kendi tövbelerine bağlı olduğuna îcâz-ı hazif yoluyla dikkat çekilmek istenmiştir.

#### 2.4. İktidâ’ (الْإِقْتِطَاعُ) Hazfi

##### 2.4.1. “ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ” Cümlelerinin Sonundaki “السَّبِيلَ” Kelimesindeki Hazif

Sonları “elif” harfi ile getirilen üçüncü ve beşinci âyetlerin arasındaki<sup>97</sup> “ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ” “*Bunlar sizin kendi iddianızdır; hak ve hakikati Allah söyler, doğru yolu da O gösterir.*”<sup>98</sup> dördüncü âyetin sonunda bulunan “السَّبِيلَ” kelimesi, âyetin siyak ve sibakına

<sup>97</sup> وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا {3} مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ الْأَلْمِي تَطَاهُرُونَ مِنْهُنَّ أَفْهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَذْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ {4} أَدْعُوهُمْ لِأَتَابِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانِكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا {5} (el-Ahzâb 33/3-5.)

<sup>98</sup> el-Ahzâb 33/4.



bakıldığında “السَّبِيلَا” şeklinde “elif” harfi ile gelmeliydi. Nitekim sûrenin sonundaki “وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَعْطَيْنَا سَادَتَنَا وَكُتْرَاءَنَا فَأَصْلُونَا السَّبِيلَا”<sup>99</sup> âyeti kendisinden önceki ve kendisinden sonraki âyetlere<sup>100</sup> uygun olarak sonu “elif” harfiyle getirilmiştir. Ancak dördüncü âyette “elif” harfi *iktidâ'* hazfi yapılarak hazfedilmiştir.<sup>101</sup>

Sûrenin sonundaki atmış altıncı âyetteki söz ağlayan kimsenin sözüdür. Atmış yedinci âyetteki söz ise ateşte olacak olan inkarcıların sözüdür. İşte bunlara yani ağlayan kimsenin ağlarken, inkarcıların da ateşte iken seslerini uzata uzata bağıracıklarına işaret için bu âyetlerin sonundaki “الرَّسُولَا” ve “السَّبِيلَا” kelimelerinde “elif” harfi getirildi. Oysa ki sûrenin başındaki dördüncü âyette azab durumu olmadığından haliyle “elif” harfi getirilmedi. Ayrıca bu bize Kur’ân-ı Kerimin önceliğinin mâna yönü olduğunu göstermektedir.<sup>102</sup>

#### 2.4.2. “وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ”<sup>103</sup> Cümlesindeki “وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ” Fiilindeki Hazif

Âyetin baş tarafında bulunan ve tefe’ul bâbından fiili muzâri, nefî istikbâl, müfret müzekker muhatap olan ve aslı “وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ” olan “وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ” kelimesindeki iki “ت” (te)den birisi hazfedilmiştir.<sup>104</sup>

Kur’ân-ı Kerimde farklı sûrelerdeki âyetlerde geçen bazı kelimeler yapı itibariyle aynı kelimelerdir. Örneğin “وَأْتُوا النِّسَاءَ بِأَمْوَالِهِمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ”<sup>105</sup> âyetindeki “وَلَا تَتَّبِعُوا” (değişmeyin) kelimesi ile Ahzâb sûresindeki “وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ” kelimesi aynı kelimelerdir. Sadece Nisâ sûresindeki cemisidir. Fakat her iki âyeti karşılaştırdığımızda birisinde hazif vardır, diğerinde ise hazif yoktur.

Ahzâb sûresindeki hüküm sınırlı ve yalnızca bir şahsa münhasır bir hükümdür. Yani başka kadınlarla evlenmenin ve eşlerini boşayıp başka

<sup>99</sup> el-Ahzâb 33/67.

<sup>100</sup> {67} (el-Ahzâb 33/66, 67.)

<sup>101</sup> Fâzıl Sâlih es-Samerrâî, *et-Tâbîri'l-Kur’ânî* (Umman: Dâru Ammâr, 2006), 104.

<sup>102</sup> Fâzıl Sâlih es-Samerrâî, *et-Tâbîri'l-Kur’ânî*, 104.

<sup>103</sup> el-Ahzâb 33/52.

<sup>104</sup> Fâzıl Sâlih es-Samerrâî, *Belâgatü'l-kelime fi't-ta'bîri'l-Kurânî* (Kahire: Şirketü'l-Âtik li Sınâati'l-Kitap, 2006), 11, 12.

<sup>105</sup> en-Nisâ 4/2.

282 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Sûresi Örnekleminde Îcâz-ı Hazif Olgusu  
eşler almanın helal olmayışı hükmü sadece Rasûlullah efendimize ait bir hükümdür. Bu hükmü Rasûlullah efendimize kasr için kelimenin başındaki harf hafzedilip, fiilin sîgası kısaltılarak getirilmiştir.

Nisâ sûresindeki hüküm ise Ahzâb sûresindeki hükmün aksine sınırlı bir hüküm değildir. Asırlar geçmesine rağmen bütün Müslümanları içine alan umumî bir hükümdür. Bundan dolayı bu âyette fiilde hazif yapılmadı.<sup>106</sup>

**2.4.3. “ لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ”<sup>107</sup> Âyetindeki “وَيُعَذِّبَ” Fiilinde “Lam” Harfinin Hafzedilmesi**

Yetmiş üçüncü âyette Hz. Allah (c.c.) münafıklara azap etmesini önce, inananları affetmesini de sonra getirdi. “لِيُعَذِّبَ” fiili ile beraber “lam” harfi zikredildi. “وَيَتُوبَ” fiili ile beraber ise hafzolundu. Çünkü âyetlerin bağlamı münafıklar hakkındadır. Bu âyette ise “لِيَجْزِيَ” fiili ile beraber “lam” harfi zikredildi. “وَيُعَذِّبَ” fiili ile beraber “lam” harfi hafzedildi. Bakıldığında aynı anlama gelen bir fiille beraber bir âyette “lam” hafzediliyor diğesinde ise zikrediliyor. Yukardaki âyetin tam tersine yetmiş üçüncü âyette önce inananlar hakkında bahsedildi. Onlar hakkında bahsedilirken “lam” zikredildi. Sonra münafıklar hakkında bahsedildi. Onlar hakkında bahsedilirken de “lam” hafzedildi. Yani inananların cezası önce, münafıkların cezası ise sonra getirildi. Ayrıca yetmiş üçüncü âyette münafıklara azap konusunda “إِنْ شَاءَ” dilek fiili ve tevbe ya da af ihtimali zikredilmedi, diğere âyette ise zikredildi. Yine yirmi dördüncü âyette “الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ” ifadeleri, diğere âyette ise sadece “الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ” ifadeleri zikredildi. Allah’ın mağfireti tekit edilmedi. Yirmi dördüncü âyette ise tekit edildi. Bunun gibi bazı durumlardan daha bahsetmek mümkündür. Bütün bunlarda en önemli ve asıl sebep âyetlerin bağlamıdır. Yetmiş üçüncü âyette asıl bağlam kadın erkek münafıklar ve müşrikler hakkındadır inananlar hakkında değildir. Yirmi dördüncü âyette ise bağlam sadık müminler hakkındadır. Bağlam tamamen değişiktir. Bundan dolayı Hz. Allah (c.c.) müminleri affı, onlara ikramı

<sup>106</sup> Fâzıl Sâlih es-Samerrâî, *Belâgatü'l-kelîmeti fi't-ta'bîri'l-Kurânî*, 11, 12.

<sup>107</sup> el-Ahzâb 33/24.

önce getirdi. Münafıklara azap etmeyi ise sonra getirdi ve “lam” harfini önceki âyetin tam aksine bir konumda hazfetti.<sup>108</sup>

### Sonuç

Dînî metinlerin özellikle Kur’ân-ı Kerîm âyetlerinin doğru ve metne uygun olarak anlaşılması ve yorumlanması bağlamında Arapça dil ve belâgat konularının derinlemesine okunup anlaşılması önem arz etmektedir. İcâzlarla dolu Kur’ân’ın mu’ciz oluşunda ve edebî bir üslûba sahip olmasında gerek hazif gerekse kısar şeklinde icâzının da payı büyüktür.

Bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Arapça cümlelerin anlaşılması ve kastedilen manaya ulaşılabilmesi için üslûp özelliklerinin, dil kurallarının ve sanatlarının iyice öğrenilip kavranılmasının; âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında genelde meânî ilmi ve özelde hazif ve icâz-ı hazfin manaya etkileri ve katkılarının bilinmesinin ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Arapçada bir kelimenin veya ifadenin cümleden çıkarılmasının sebepsiz ve maksatsız olmadığı, bazen tek bir sebeple bazen de birden fazla maksada binaen hazif yapılmıştır. Ayrıca hazif olgusunun Kur’an-ı Kerimde çokça bulunduğu, icâz oluşunda büyük bir öneme sahip olduğu ve bu sanat dikkate alınarak anlaşılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Ahzâb sûresi icâz-ı hazif ve türleri bağlamında incelendiğinde, 7, 24, 35, 56. âyetlerinde *ıstılâm hazfi*; 5, 8, 12, 17, 24. âyetlerinde *ihtibâk hazfi*; 4, 24, 33, 52, 73. âyetlerinde *iktidâ hazfi ve* 1-6, 8-33, 35-40, 50, 52, 53, 55, 56, 66. âyetlerinde *ihtizâl hazfi*’nin bulunduğu görülmüş; 34, 41-49, 51, 54, 57-65, 67-73. âyetler arasında icâz-ı hazif türlerinden herhangi biri tespit edilememiştir. Ayrıca 2, 17 ve 21. âyetlerinde de icâz-ı kısar olduğu görülmüştür. Farklı bir açıdan bakılırsa sûrede; 16 âyette birer, 11 ayette ikişer, 10 ayette üçer, 6 âyette dörder, 2 âyette beşer ve 1 âyette altı tane olmak üzere toplam 108 adet icâz-ı hazif ve üç âyette icâz-ı kısar şevâhiti bulunmaktadır. Bu icâz-ı haziflerin sekiz tanesi inşâ cümlesinde, yüz tanesi ise haber cümlesinde yer almıştır.

<sup>108</sup> Fâzıl Sâlih es-Samerrâî, *Lemesâti beyâniyye (Esrâru’l-beyân fi’t-tabiri’l-Kur’ânî)* (Kahire: y.y., 2002), 1/529.

Sonuç olarak, hikmet ve anlam yüklü Kur'ân-ı Kerîm'in, onu anlamak, anlatmak ve bütün inceliklerine vâkıf olmak isteyen bir ilim adamı, Kur'ân-ı Kerîm'in, Belâgat ilmi özellikle meânî ilmi gibi kendi asıl lisanının bütün ayrıcalıklarını iyi öğrenmelidir. Kur'ân'ı Kerîme dair yapacağı tercüme, meâl, tefsir ve bunlar gibi diğer çalışmalar ancak bundan sonra daha güvenilir, kullanılabilir ve faydalı bir etkiye sahip olacaktır.

Yukarıda verilen istatistiksel veri bulgularının tablo ve yüzdeler halinde gösterimi aşağıdaki tablo ve grafikteki gibidir.

**Tablo:** Ahzâb Sûresindeki İcâz-ı Hazif Türleri ve Bulunma Sayıları, İcâz-ı Kısır Sayıları ve Âyet Numaraları

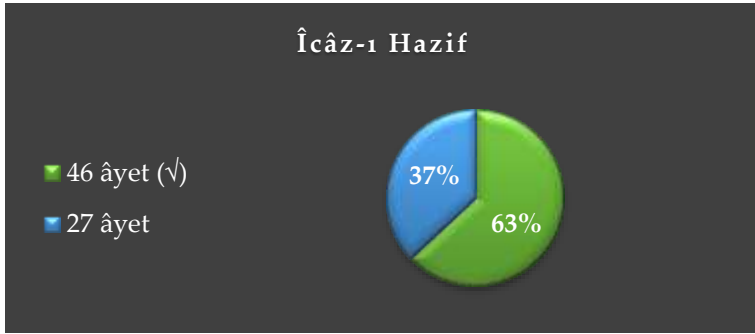
S.N.	Âyet Num.	İCÂZ ÇEŞİTİ					2. Kısır	Âyette Bulunma Sayısı
		1. Hazif						
		1. İstilâm (الاصطلام)	2. İhtizâl (الاختزال)	3. İhtibâk (الإحتباك)	4. İktida' (الإقتطاع)			
1	1		√				2	
2			√					
3	2		√				1	
4	3		√				1	
5	4				√		3	
6			√					
7			√					
8	5			√			4	
9			√					
10			√					
11			√					
12	6		√				3	
13			√					
14			√					
15	7	√					1	
16	8		√				3	
17				√				
18			√					
19	9		√				4	
20			√					
21			√					
22			√					

23	10		√				1
24	11		√				1
25	12		√				4
26				√			
27			√				
28			√				
29	13		√				5
30			√				
31			√				
32			√				
33			√				
34	14		√				3
35			√				
36			√				
37	15		√				3
38			√				
39			√				
40	16		√				3
41			√				
42			√				
43	17		√				4
44				√			
45			√				
46				√			
47	18		√				1
48	19		√				3
49			√				
50			√				
51	20		√				3
52			√				
53			√				
54	21		√				2
55			√				
56	22		√				4
57			√				
58			√				
59			√				
60	23		√				3
61			√				

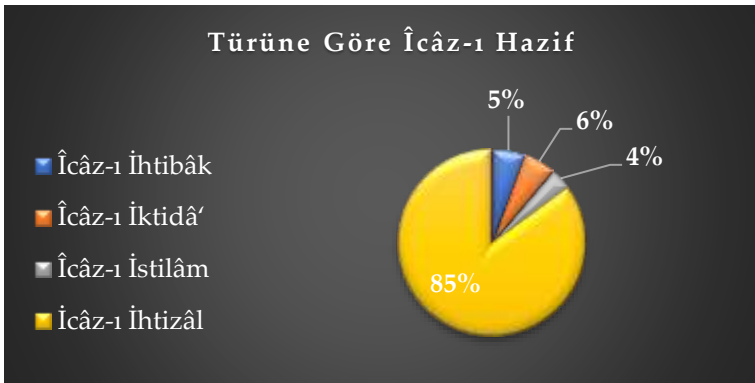
62			√					
63	24				√		4	
64			√					
65		√						
66				√				
67	25		√				2	
68			√					
69	26		√				1	
70	27		√				2	
71			√					
72	28		√				1	
73	29		√				1	
74	30		√				1	
75	31		√				2	
76			√					
77	32		√				2	
78			√					
79	33				√		6	
80					√			
81			√					
82			√					
83			√					
84			√					
85	35		√				3	
86		√						
87			√					
88	36		√				2	
89			√					
90	37		√				5	
91			√					
92			√					
93			√					
94			√					
95	38		√				2	
96			√					
97	39		√				1	
98	40		√				2	
99			√					
100	50		√				1	

101	52		√				2
102					√		
103	53		√				1
104	55		√				1
105	56	√					2
106			√				
107	66		√				1
108	73				√		1
109	2					√	1
110	17					√	1
111	21					√	1
TOPLAM		4	92	6	6	3	111

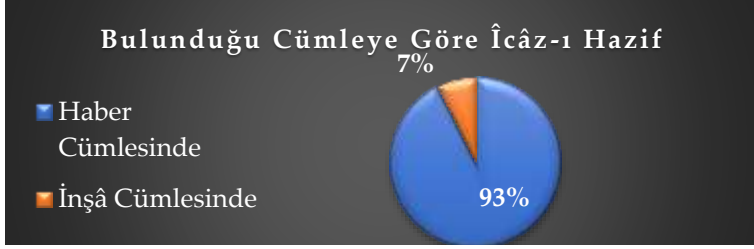
Şekil 1: Ahzâb Sûresinde Bulunan İcâz-ı Hazif İstatiksel Verileri



Şekil 2: Ahzâb Sûresinde Bulunan İcâz-ı Hazif Türüne Göre İstatiksel Verileri



Şekil 3: Ahzâb Süresinde Bulunduğu Cümleye Göre İcâz-ı Hazif İstatiksel Verileri



#### Kaynakça

- 'Atîk, Abdu'l-Aziz. *İlmü'l-meânî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, 1. Basım, 1430/2009.
- Kur'an-ı Kerîm ve Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Âlûsî, Şehâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Bikaî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Küttâbi'l-İslâmî, ts.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-i'câz fi ilmi'l-meânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1410/1990.
- Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1960-1995.
- Dervîş, Muhiddin b. Ahmet Mustafa. *İ'râbü'l-Kur'an ve beyânüh*. 10 Cilt. Suriye: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şûni'l-Câmi'yye, 4. Basım, 1994.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiye 'alâ şerhi't-telhîs*. thk. Abdulhamid el-Hendâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.



- Dımaşkî, Abdurrahman b. Hasan Hebenaka el-Meydânî. *el-Belâgatü'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Beyrut: ed-Dâru's-Şamiye, 1996.
- Dımaşkî, İbn Âdil. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1998.
- Dip, Muhammed Ahmed Kasım ve Muhittin. *Ulûmü'l-belâga (el-bedî' ve'l-beyân ve'l-meânî)*. 1 Cilt. Trablus-Lübnan: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Küttâb, 1. Basım, 2003.
- Durmuş, İsmail. "İhtibâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/553. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/553, 556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Endelüsî, Ebu Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsir*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakup. *el-Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît*. nşr. Muhammed Naim Arksûsî. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risale li't-tabaati ve'n-neşri ve't-tevzî', 1426/2005.
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhim (Abdiddâim). *ed-Dürri'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hamûde, Tâhir Süleyman. *Zâhiratü'l-hazfi fi'd-dersi'l-lugavî*. Mısır: ed-Dâru'l-Câmi'iyye li't-tabâti ve'n-neşri ve't-tevzî, 1998.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân, ve'l-bedî'*. thk. Yusuf es-Sumeylî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- Hererî, Muhammed Emin. *Tefsiru hadaiki'r-revhi ve'r-reyhan fi revâbi ulumi'l-Kur'an*. thk. Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî. 33 Cilt. Beyrut: Dâru Tavgi'n-Necât, 1. Basım, 1422/2001.
- İbn 'Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdü's-selâm Abdü's-şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr (Tahrîru'l-mâna's-sedîd ve'tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsiri'l-Kitâbi'l-mecîd)*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr, 1984.

- 290 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu
- İbn Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, Ebü'l-Feth Osman. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin. *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Huveynî. thk. Ahmed el-Huveynî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1991.
- İbn Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek-Muhammed Ali Hamdullah. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1. Basım, 1384/1964.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, ts.
- İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullah b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî. *el-Emâlî İbnü's-şecerî*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1412/1991.
- Kahire Arap Dil Kurumu, *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şuruk ed-Devliyye, 2004.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2020.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî. *el-Îzâh fî ulumi'l-belâga*. thk. Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1423/2002.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-et-Tahkîk fî şerhi'l-fevâ'idî'l-gıyâsiyye*. thk. Ali b. Dahîlillah b. Acıyyân el-Avfâ. Medine: Mektebetü'l-ulûmi ve'l-hikemi, 1424/2003.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsiru'l-Kurtubî)*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîrü'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*. thk. es-Seyyid b. Abdü'l-maksûd b. Abdü'r-rahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Ulûmu'l-belâga (el-beyân, el-meânî, el-bedî')*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

- Mut'înî, Abdü'l-azîm b. İbrahim. *Hasâisu't-tabîri'l-Kur'ânî ve simâtühü'l-belâgiyye*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1. Basım, 1992.
- Nîsâbü'rî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî. *Tefsîru İbni Fûrek (Tefsîru'l-Kur'ân)*. thk. Alâl Abdü'l-kâdir Bindeveys. Suudi Arabistan: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1430/2009.
- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd (el-Vasît beyne'l-makbûd ve'l-basît)*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd ve Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Nüveyrî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâigî'l-Kavmiyye, 2002.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. Kahire: Dârus-Sâbûnî, 1. Basım, 1997.
- Samerrâî, Fâzıl Sâlih. *Lemesâti beyâniyye (Esrâru'l-beyân fi't-tabîri'l-Kur'ânî)*. Kahire: y.y., 1. Basım, 2002.
- Samerrâî, Fâzıl Sâlih. *Belâgatü'l-kelîmeti fi't-tabîri'l-Kur'ânî*. Kahire: Şirketü'l-Âtik li Sinâatî'l-Kitap, 2. Basım, 2006.
- Samerrâî, Fâzıl Sâlih. *et-Tâbîri'l-Kur'ânî*. Umman: Dâru Ammâr, 4. Basım, 2006.
- Saraç, M. A. Yekta. "İcâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/392-393. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîrü'l-Kur'ân (Kitâbü't-tefsîr)*. thk. Yâsir b. İbrahim Ebû Temiym ve Ğanîm b. Abbâs Ebû Bilâl. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1418/1997.
- Sicilmâsî, Ebu Muhammed el-Kâsım. *el-Münzeu'l-bedî' fi tecnîsi esâlîbîl-bedî'*. thk. 'Alâl el-Gâzî. Ribât: Mektebetü'l-Meârif, 1400/1980.
- Sübkî, Bahâeddîn. *Arûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamid Hendâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1. Basım, 1423/2003.
- Süleyman Hamûde, Tâhir. *Zâhiratü'l-hazfi fi'd-dersi'l-lugavî*. Mısır: ed-Dâru'l-Câmî'iyye li't-tabâti ve'n-neşri ve't-tevzî, 1997.
- Süyûtî eş-Şâfiû, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye li'l-Küttâb, 1394/1974.

- 292 | N. YALÇIN & U. GÜLBİL / Ahzâb Süresi Örnekleminde İcâz-ı Hazif Olgusu
- Süyûtî eş-Şâfiî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*. thk. Ahmed Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Taberî el-Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-risâle, 1421/2000.
- Tarâbulsî, İbnü Abdî'l-Hakk el-Ömeriyyi. *Dürerü'l-fevâidi'l-müstahsene fi şerhi manzumeti ibni's-Şihne (fi ulûmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi')*. thk. Süleyman Hüseyin el-Umeyrât. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 1439/2018.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-gayb fi (ve)'l-keşf 'an kînâ 'i'r-reyb (şerhu/hâşiyetü'l-Keşşâf)*. thk. Mecmûatün mine'l-muhakkikîn. 17 Cilt. Dubai: Câizetü Dubai ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 1434/2013.
- Yalçın, Nihat. *Ahzâb Süresinin Meânî İlmi Açısından Tahlili*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttâbî'l-Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zerkeşî eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 2. Basım, 1997.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 293-323

## **Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makâsıdu’ş-Şerîa Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zarûriyyât Kapsamına Alınması Hakkında)**

**Fatma HAZAR**

Araş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam  
Hukuku Anabilim Dalı

Res. Assist., Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology

Department of Islamic Law,

Eskişehir, Turkey.

fhazar@ogu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-0780-1877

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 10 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 293-323

**Atıf / Cite as:** Hazar, Fatma. “Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makâsıdu’ş-Şerîa Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zarûriyyât Kapsamına Alınması Hakkında) [On the Possibility of a New Classification of Maqâsid al-Sharîa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dârûriyyât)]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 293-323

<https://doi.org/10.18498/amailad.1101208>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

**On the Possibility of a New Classification of Maqâsid al-Sharîa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dârüriyât)**

**Abstract**

Islamic law addresses all of God's creations and aims to find solutions to all problems related to human, life and universe. Today, it is known that environmental problems have reached a level that cannot be ignored. Therefore, the discourses of Islamic law have become important these problems. Eco-fiqh, which deals with environmental problems with globalization and aims to find solutions to these problems, has recently been an important area Islamic law. In Islamic law, environmental issues evaluated mostly within the scope of maslaha. Accordingly, actions for the benefit of human beings by prioritizing the benefit of environment and other living things, maslaha was operated mostly in favor of human. In the study, attention to the importance of rethinking the centrality of the human being and positioning the environment correctly among the maslahat. Thus, it is stated that the environment and other living creatures in the environment should be positioned as a part of ecology and principle of reciprocity and responsibility should prevail in ecology, taking into account the benefit of all living things.

In Islamic discourse, the principle for the protection of environment have been interpreted within the framework of some general rules inspired by verses and hadiths. As a result of this, the environment indirectly included in the jurisprudence. In usûl al-fiqh, the issues related to protection of the environment are generally associated with maqâsid al-Sharîa (God's purposes). For this reason, Islamic jurists who have studied Islamic law in the context of maqâsid al-sharîa to define and make sense of the problems of the environment and the living creatures in it through human beings. As jurists who approach the subject from this perspective Shâtibî and Yousuf al-Qordâwî from the recent period have views worth considering in the context of the discussions. Shâtibî's views were applied to form the basis of Islamic ecological theory in the context of theory of maslaha. As for Qordâwî, he wrote a single work on the environment to address the importance of this issue. Addressing environmental problems within the scope of five principles that must be protected, called *dârüriyât al-hamse*, Qordâwî has grounded the importance of protecting the environment (*hiŷzul biâh*) for each principle by associating it with human. However the fact that the protection of the environment and other living creatures is based human beings gives an instrumental importance to these living. This does not seem compatible with the belief that God created all creatures equal. This study questions the possibility of such equality.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsid al-Sharīa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūriyāt) | 295

The study proposes to reorganize the *dārūriyāt al-hamse* and include it in the five basic principles that should protect the environment. There are suggestions in the literature regarding the inclusion of morality in the scope of necessity. Like these suggestions, it may come to the fore to include the environment in the scope of necessary rules due to its importance and need. Solution initiatives for the environmental crisis need to be based on philosophical and ethical theories. Such a theoretical ground is needed for the establishment of Islamic ethics, philosophy and even law. In order to create this ground, it has been considered important to consider the approach of Islam to the environmental issue within the framework of fiqh. Eco-fiqh is a new field in which efforts to bring a fiqh perspective and offer solution of environmental problems. In the context of eco-fiqh studies and discussions Islamic environmental ethics can be created and a roadmap of Islamic discourse on the environment can be drawn. In order to realize all these, the importance of the environment should be revealed from classical Islamic law sources. In this study, it is discussed how the environment and related issues which are not directly included in the classical discourse should be handled in the modern period. It is seen that the discussions about the environment are generally realized over *maslahah*. In the study, the views of Qordāwī, one of the last period jurists on the environment were critically analyzed, it was concluded that the environment should be included in the necessary *maslahat*. For this reason, he studies questions the possibility of taking the environment from the scope of necessity and basing the protection of the environment as an independent entity not on human beings.

**Keywords:** Islamic Law, Eco-Fiqh, Human, Environment, Maqāsid al-Sharīa.

### **Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makâsıdu's-Şerīa Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zarûriyyât Kapsamına Alınması Hakkında)**

#### **Öz**

İslam hukuku Allah'ın bütün yarattıklarına hitap etmesi hasebiyle insan, hayat ve evren ile ilgili bütün sorunlara çözüm bulma amacı taşımaktadır. Günümüzde çevreye ilişkin sorunların görmezden gelinemeyecek dereceye ulaştığı bilinmektedir. Dolayısıyla bu sorunlar karşısında İslam hukukunun söylemleri önemli hale gelmiştir. Küreselleşme ile birlikte artan çevre sorunlarını gündemine alan ve bu sorunlara çözüm bulma amacı taşıyan eko-fıkıh, İslam hukukunun son dönemlerde önemli bir soruşturma alanını oluşturmaktadır. İslam hukukunda çevre ile ilgili konular daha çok *maslahat* kapsamında değerlendirilmiştir. Buna göre, insan ve insanın yararına eylemler; çevre ve diğer canlıların yararına öncelenerek *maslahat* daha çok insan lehine işletilmiştir. Çalışmada, insanın merkezliği üzerine yeniden düşünmenin ve

çevrenin maslahatlar arasında doğru konumlandırmanın önemine dikkat çekilmektedir. Böylece tüm canlıların yararının gözetilerek, çevre ve çevrede yaşayan diğer canlıların ekolojinin bir parçası olarak konumlandırmanın, karşılıklılık ve sorumluluk ilkesinin ekolojide hakim olması gereği ifade edilmektedir.

İslamî söylemde çevrenin korunmasına yönelik ilkeler, âyetler ve hadislerden mülhem bazı küllî kâideler çerçevesinde yorumlanmıştır. Bunun sonucu olarak fikhî hükümlerde çevreye dolaylı olarak yer verilmiştir. Usûl-i fıkhîta ise çevrenin korunması ile ilgili konular genellikle mâkâsıdu'ş-şerîa (Allah'ın maksatları) ile ilişkilendirilmiştir. Bu sebeple İslam hukukunu mâkâsıdu'ş-şerîa bağlamında inceleyen İslam hukukçuları, çevre ve içerisinde yaşayan canlıların sorunlarını insan üzerinden tanımlamaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Konuya bu açıdan yaklaşan hukukçular olarak Şâtîbî ile yakın dönemden Yusuf Kardâvî ilgili tartışmalar bağlamında ele alınmaya değer görüşlere sahiptir. Şâtîbî'nin görüşlerine maslahat teorisi bağlamında İslamî ekolojik teoriye temel oluşturması için başvurulmuştur. Kardâvî ise bu konunun önemine bizzat değinerek çevre ile ilgili müstakil bir eser yazmıştır. Çevre sorunlarını zarûriyyât-ı hamse denilen mutlaka korunması gereken beş ilke kapsamında ele alan Kardâvî, her bir ilke için çevrenin korunmasının önemini insan ile ilişkilendirerek temellendirmiştir. Ancak burada çevrenin ve diğer canlıların korunmasının insan üzerinden temellendirilmesi, bu canlılara araçsal bir önem atfetmektedir. Bu ise Allah'ın bütün yaratılmışları eşit yarattığı inancına uygun gözükmemektedir. Bu çalışma söz konusu eşitliğin imkânını sorgulamaktadır.

Makale, zarûriyyât-ı hamsenin yeniden düzenlenerek çevrenin korunması gereken beş temel ilkeye dahil edilmesini önermektedir. Literatürde ahlakın zarûriyyât kapsamına alınmasına dair öneriler mevcuttur. Bu öneriler gibi önemine ve ihtiyaca binâen çevrenin de zorunlu kâideler kapsamına alınması gündeme gelebilir. Çevre krizine yönelik çözüm girişimlerinin felsefi ve etik teorilere dayanma gereksinimi bulunmaktadır. İslam çevre etiği, felsefesi ve hatta hukukunun oluşturulması için böyle bir teorik zemine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu zemini oluşturabilmek için de İslam'ın çevre konusuna yaklaşımını fıkıh çerçevesinde ele almak önemli görülmüştür. Nitekim eko-fıkıh çevre sorunlarının çözümüne fikhî bakış açısı getirmeye ve çözümler sunmaya gayret edilen yeni bir alandır. Eko-fıkıh çalışmaları ve tartışmaları bağlamında İslam çevre etiği oluşturulabilir ve çevre konusunda İslami söylemin yol haritası çizilebilir. Tüm bunların gerçekleştirilebilmesi için de çevrenin öneminin klasik İslam hukuku kaynaklarından ortaya konulması gerekmektedir. Bu lüzum üzerine yapılan çalışmada klasik söylemde direkt olarak yer verilmeyen çevre ve ilgili konuların, modern dönemde nasıl ele alınması gerektiği



F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsid al-Sharīa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūriyyāt) | 297 tartışılmaktadır. Çevre ile ilgili tartışmaların genellikle maslahat üzerinden yapıldığı görülmektedir. Son dönem hukukçularından Kârdâvî'nin çevreye dair görüşlerinin eleştirel bir şekilde analiz edildiği çalışmada çevrenin zorunlu maslahatlar içerisinde yer alması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sebeple çalışma, çevrenin hâciyyât kapsamından çıkarılarak zarūriyyât kapsamına alınması ve çevrenin korunmasının insan üzerinden değil, müstakil bir varlık olarak temellendirilmesinin imkânını sorgulamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Eko-fıkıh, İnsan, Çevre, Makâsıdu's-Şerīa

### Giriş

Eko-fıkıh<sup>1</sup> günümüzde artan çevre sorunlarına İslam hukukunun araçlarını kullanarak çözüm üretmek üzere araştırmalar yapmayı amaçlamaktadır. Alanda yapılan çalışmalar çevreyi İslam hukukunun temel bir parçası olarak görmenin ve konumlandırmanın yolunu açabilir. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan ve son dönemlerde önemi artan çevre etiğinin Türer tarafından, çevre problemlerinin insan yaşamının bütün alanları ile doğrudan ilintili; yaşam alanımızın ayrılmaz parçalarını oluşturduğu için kayıtsız kalınamayacak bir problemler yumağı olduğu düşünülmektedir<sup>2</sup>. Modern insan karşısında tabiat, ulaşılması mümkün son noktasına kadar kullanılacak ve istismar edilecek bir şey gibi görüldüğünden kendisine karşı hiçbir yükümlülük ve sorumluluk duygusu beslenmeyen bir nesne konumundadır.<sup>3</sup> Bu sebeple insanla tabiat arasındaki dengesizliğin tabiat karşısında kazanılan bütün zaferleri tehdit etmekte olduğu<sup>4</sup> hissedilmekte ve insan olmayan (nonhuman) olarak tanımlanan insan dışındaki varlıkların hayatının değeri<sup>5</sup> çevre konusunu daha önemli hale getirmektedir.

İslam Hukuku ve çevre ilişkisi genellikle İslam hukuk felsefesi kapsamında değerlendirilmiştir. İslam hukuk felsefesi, Şâri'in

---

<sup>1</sup> Muhammad Yusuf Anwar Sadat, "Strengthening Eco Fiqh: An Intergration of Texts and Maslaha on Environmental Impact Analysis", *Al Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* 10/1 (2020), 93-97.

<sup>2</sup> Celal Türer, "Pragmatik Çevre Etiği", *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008), 2/2/135.

<sup>3</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: İşaret Yayınları, ts.), 15.

<sup>4</sup> Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 14.

<sup>5</sup> Türer, "Pragmatik Çevre Etiği", 2/136.

maksatlarını (makâsıdu'ş-şerîa) anlamaya çalışarak İslam hukukunun genel ilkelerini tespit etmeyi ve düzenlemeyi amaçlamıştır. Bu alanda söz söyleyen âlimler meseleyi maslahat ve istihsân çerçevesinde değerlendirmişlerdir. <sup>6</sup> Nitekim Hanefîler konuyu makâsıdu'ş-şerîa kapsamında incelemişlerdir. Şafiî âlimler de benzer şekilde bu konuya önem vererek değerlendirmiş, hatta Cüveynî makâsıdu'ş-şerîaya evrensel bir değer verip, Şârî'in maksatlarını zannûlikten kat'ilik derecesine çıkarmıştır.<sup>7</sup>

Usûl-i fıkihta çevre ile ilgili konular, çevrenin korunmasına hasredilmiş ve makâsıdu'ş-şerîa ile ilişkilendirilmiştir. Usûlcüler bu konuyu, İslam hukukunda korunması gereken konuların tasnif edildiği üçlü tasnif (zarûriyyât, hâciyyât, tahsiniyyât) kapsamında incelemiştir. Bunu ilk inceleyenlerden biri Gazzâlî (öl. 505)'dir. *el-Mustasfâ* isimli eserinin maslahat-ı mürsele bahsinde bu konuya yer vermiştir. <sup>8</sup> Maslahatı zarûriyyât, hâciyyât ve tahsiniyyât olmak üzere üç kısımda değerlendiren Gazzâlî, her kısım için yapılması gerekli düzenlemeleri bildirmiştir.<sup>9</sup> Maslahatın "celb-i menfaat veya def-i mazarrat" olduğunu ifade eden Gazzâlî, Şârî'in maksadının da tüm yaratılmışlar için bu şekilde gerçekleşeceğini vurgulamıştır (اصلاح الخلق).<sup>10</sup> Maslahatın en yüksek derecesini teşkil ettiği düşünüldeği zarûriyyâtın, din, nefis, akıl, nesil, mal şeklinde yapılan beşli tasnifi de Gazzâlî'ye dayandırılabilir. <sup>11</sup> Gazzâlî, zarûriyyât olarak nitelenen kısımda, yaratılmışların zorunlu maksatlarının bunlar olduğu ve bu maslahatlarda ihtilaf bulunmadığını kaydeder.<sup>12</sup> İzz b. Abdüsselam (öl. 660/1262) ise *Kavâidu'l-Ahkâm* adlı eserinin makâsıd bahsinde, Şârî'in amacının dünya ve ahirette,

<sup>6</sup> Allâl el-Fâsî, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Soner Duman - Osman Güman (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 19-75; Muhammed Tahir b. Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 119-150.

<sup>7</sup> İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Ebu Muhammed Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkh*, thk. Salâh b. Muhammed Uveyde (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 1/295; 2/923-964.

<sup>8</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/537.

<sup>9</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011), 1/538.

<sup>10</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/538.

<sup>11</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/538.

<sup>12</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/539.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqâsid al-Sharîa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dârüriyyât) | 299  
yaratılmışların maslahatını gerçekleştirmek olduğuna<sup>13</sup> vurgu yapmış, “buna göre şeriatın bütün maksadı celb-i masalih, def-i mefâsiddir” demiştir.<sup>14</sup>

Eko fıkhi makâsıdu’ş-şerîanın zarûriyyât kapsamında gören usûl teorisyenlerinden olan Pakistanlı araştırmacı Mudhofir Abdullah’ın “eko-ushul al-fiqh”<sup>15</sup> olarak ifade ettiği yaklaşıma göre, fıkıh günümüzde ve gelecekte yaşanması kuvvetle muhtemel çevre krizlerine (küresel ısınma gibi) ilişkin çözüm önerileri sunabilir.

Çevre sorunlarında dinin önemli payı olduğunu söyleyen teoriler<sup>16</sup> bu sorun karşısında İslam dininin ne söylediği ve çevre ile ilgili tartışmaların neresinde durduğunun ortaya konulmasını zorunlu hale gerektirmektedir. Nitekim aemlere rahmet olan bir dinin bu konuda söylemlerinin olması ve çevreye dair bir paradigması ayrı bir alan halinde ele alınabilir. Konusu insan salâhu olan İslam ahlakı ilminin, ilm-i makâsıd olduğu<sup>17</sup> tespitinden hareketle bu çalışmada daha önce farklı konularda gündeme gelen yeni bir makâsıd tertibine olan ihtiyacın<sup>18</sup> çevre konusunda düşünülmesi hedeflenmiştir. Günümüzde baskın bir şekilde hissedilen çevre sorununun temelindeki düşünce yapısının değiştirilmesi için gerekli olan makâsıd tertibi ve çevrenin zarûriyyâtan sayılması gereği bu maksatla ele alınmaya değer bulunmuştur.

İnsan eylemleri üzerinden tartışılan çevre sorunları, ahlak ve felsefî bakış açısı üzerinden şekillenmektedir. Klasik İslam düşünürlerinin bu konudaki söylemleri kendi dönemleri için yeterli olsa da günümüz yeni koşulları için yeterli görülmemektedir. Bu kapsamda dinin çevre sorunlarının oluşumunda bir rolü var mı? Din çevre sorunlarının çözümü için katkı sağlayabilir mi? soruları bu çalışmanın yapılmasının temel amacıdır.

---

<sup>13</sup> Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz İbn Abdüsselam, *Kavâidu’l-ahkâm fi masâlihi’l-enâm* (Beyrut, ts.), 1/44.

<sup>14</sup> İbn Abdüsselam, *Kavâidu’l-ahkâm*, 1/9.

<sup>15</sup> (Enver Sedat’tan naklen) Anwar Sadat, “Strengthening Eco Fiqh”, 94.

<sup>16</sup> Lynn Jr. White, “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, *American Association for the Advancement of Science* 155/3767 (1967), 1203.

<sup>17</sup> Tâhâ Abdurrahman, “Meşrû-u tecdîd-i ilmî li bahsi makâsıd-i’ş-şerîa”, *el-Muslimu’l-Muasır* 102 (ts.), 41.

<sup>18</sup> Abdurrahman, “Meşrû-u tecdîd-i ilmî li bahsi makâsıd-i’ş-şerîa”, 50-52.

Son dönemde şeriatın bu konuda ne söylediği, müslüman ilim adamlarının görüşleri, Müslüman devletlerin çevreyi koruma kapsamında ne gibi tedbirler aldıkları Batılı araştırmacıların da gündemindedir.<sup>19</sup> Aralarında Seyyid Hüseyin Nasr'ın da bulunduğu, Mawil İzzi Dien, Fazlun Khalid, Othman Llewellyn gibi dört Müslüman aktivisti incelediği makalesinde David L. Johnston, İslam'ın bu konuda maslahat ve kamu yararına odaklandığı, ictihad mekanizmasını işleterek bir çevre hukuku oluşturması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.<sup>20</sup> Benzer bir hassasiyet ve külli maksatların beş maddeye hasredilmemesi yönündeki bilincin gelenekte İbn Teymiyye üzerinden temellendirildiği görülmektedir. Onun sözleşmelere bağlı kalma, akrabalarla ilişkiyi kesmeme, komşu hukukunu gözetme gibi ahlakî prensipleri zarûri maslahatlar kapsamına dahil etme çabası bu düşünce yapısının ilk örneklerindedir.<sup>21</sup> Yapılan beşli makâsıd tasnifinin kat'î olmayıp bu taksim başlangıç olduğu, başka maksatların (çevre gibi) bu bölümlendirmeye dahil edilmeye açık olduğunu söyleyen başka çalışmalar mevcuttur.<sup>22</sup> Mesela Ebû Gudde, tarihte çevre kirliliğine dair eser veren alimlerden bahsederek ve çevreye verilen öneme işaret ederek<sup>23</sup> önemli bir adım atmış ancak bunu insan sağlığı için bir gereksinim görmesiyle çevreyi araçsallaştırmaktan öteye gidememiştir.

Genellikle zarûriyyâtın tertibinde ve önem derecesinde tartışma bulunmaktadır. Din, nefis, akıl, nesil ve mal gibi tümel esasların tertibi problemini inceleyen ve makâsıdın tertibinde dinin mi nefsin mi öncelikli olması gerektiğini tartıştığı makalesinde Fatih Çınar, can, din, akıl, nesil ve mal tertibinde nefsin küllî makâsıdın merkezinde yer almasını savunanların görüşünün tercihe şayan olduğunu ifade ederek insanın maslahatının merkezde olduğu sonucuna varmıştır.<sup>24</sup> Bu da

---

<sup>19</sup> David L. Johnston, "Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?", *Wordviews* 16/3 (2012), 219.

<sup>20</sup> Johnston, "Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?", 223.

<sup>21</sup> Münteha Maşalı, "Makâsıd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 219.

<sup>22</sup> Abdussettar Ebû Gudde, "Ru'yetü'l-İslâmiyye havle himâyeti'l-bîe", *Risâletü't-Takrîb* 79 (2010), 132-134.

<sup>23</sup> Ebû Gudde, "Ru'yetü'l-İslâmiyye havle himâyeti'l-bîe", 142-143.

<sup>24</sup> Fatih Çınar, "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 132.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqâsid al-Sharîa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dârüriyât) | 301 göstermektedir ki makâsıdın bir kısmında dahi insanın dine mukaddem kılınması insanın öncelendiğine ve varlık açısından daha merkezi bir konumda olduğuna<sup>25</sup> işaret olarak görülebilir.

İnsanın merkeziliği ile ilişkili olarak insanın sorumsuzca davranışları ile çevreye ait kaynakların bilinçsizce kullanımı ve yönetilmesi sonucu çevreye, doğaya verilen zararlar ve bunların giderilmesi de fıkıhın konusudur. Dolayısıyla sorunun çözümü insanın halifeliği ve sorumluluğu ile temellendirilerek ekolojik farkındalık sağlanması ile mümkün olabilir. Çizilecek teorik çerçeveye dayanılarak çevreye karşı işlenen suçların cezâi yaptırım ile karşılanması bu bağlamda düşünülebilir.

Söz konusu teorik çerçevenin oluşturulabilmesi için çevrenin İslam hukuku alanında konumunun tespiti gereklidir. Makâsıd tertiplerinin salt ictihâdî olmasının muhtelif sıralamalar benimsemeye imkan vermesi<sup>26</sup> göz önünde bulundurulduğunda, çevrenin bu sıralamadaki önem derecesinin yeniden düzenlenmesi önerilmektedir.

### 1. İslam'da Çevre Sorunlarına Genel Bakış

İslam hukukunda çevrenin korunması fakihler tarafından Allah'ın kullar üzerindeki maslahatının gerçekleştirilmesine dayandırılmış,<sup>27</sup> ve çevre ile ilgili hükümler genellikle konuya ilişkin âyet ve hadislerden istihrâc edilmiştir. Söz konusu âyetlerden ilk akla gelenleri; "*Kendi işledikleri yüzünden asla ölümü istemeyeceklerdir. Allah bu zalimleri çok iyi bilmektedir.*",<sup>28</sup> "*Dünyada dengeyi bozmayın*"<sup>29</sup> âyeti ile "*Ve sakın yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Böyle yapmakla sen ne yeri yaratabilirsin ne de başın göğze erer.*"<sup>30</sup> âyetleridir. Tahir b. Aşûr bu âyetleri çevre ile ilişkilendirmiş,

---

<sup>25</sup> Ahmet Yaman dinin insan ve toplumun olmadığı yerde işlevsiz kalacağı tespitinde bulunarak insanın merkezî konumuna işaret etmektedir. bk. Ahmet Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 142.

<sup>26</sup> Çınar, "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi", 132.

<sup>27</sup> Henna Fehmi Ahmed İsa, *Himâyetü's-şerâti'l-İslâmiyye li'l-bîeti't-tabiiyye* (Külliyetü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye ve'l-Arabîyye li'l-Benâti bi'l-Mansûra, Doktora Tezi, 2018), 145.

<sup>28</sup> *Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali*, çev. Abdülkadir Şener vd. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tıbyân Yayıncılık, 2016), Bakara, 2/95.

<sup>29</sup> el-A'râf 7/56.

<sup>30</sup> el-İsrâ 17/37.

âyetlerdeki fesâdın dünyadaki varlıkların ifsâd edilmesi olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup>

Çevre konusunda insanın sorumluluğuna işaret edebilecek diğer âyetler ise şunlardır: *“İnsanların kendi elleriyle yaptıkları işler yüzünden karada, denizde fesad (kuraklık, kıtlık ve ahlakî çürüme) meydana gelmiştir.”*<sup>32</sup> âyeti insanın sorumsuzca hareket etme potansiyeline; *“Biz yeri, göğü ve bu ikisi arasındakileri boş yere yaratmadık.”*<sup>33</sup> âyeti doğal düzen ve dengeye; *“Göklerdekilerin ve yeryüzündekilerin, güneşin, ayın ve yıldızların, dağların, ağaçların, bütün canlıların ve birçok insanın Allah'ın yasalarına boyun eğdiklerini görmüyor musun?”*<sup>34</sup> âyeti insan dışı varlıkların ibadetine; *“O Allah ki yeryüzündeki bütün canlıların rızkını üstlenmiştir.”*<sup>35</sup> âyeti yaşamı ortak paylaştığımız diğer canlılara; *“Hani bir zamanlar Rabbin meleklere ‘Ben yeryüzünde birini halife yapacağım’ demişti. Bunun üzerine melekler de, Hayret! Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi (halife) yapacaksın?... Allah ‘Hayır! Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.’ diye karşılık vermişti”*<sup>36</sup> âyeti ise insanın halife sıfatına dikkat çekmektedir.

Son âyetteki insanın halife oluşu bu dünyadaki misyonunun sadece kulluk görevinden ibaret olmayıp çevresine ve insanlığa karşı olan sorumluluğunu ifade etmektedir. Âyetlerde işaret edilen insanın hizmetine sunulan nimetler, insanın bu nimetlerin sahibi, mâliki olduğunu göstermeyip; ancak halef ve emanetçi olduğuna işaret etmektedir. Bunun sonucu da emînin (emanetçinin) emanetine bırakılanları olası zararlardan korumak ve kollamakla mükellef olduğu ve onlar üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunamayacağıdır. Dolayısıyla bu halifelik bilincinin insanın yeryüzünde Allah'ın emir ve nehiyelerine uymanın yanında yeryüzünü imar etmesini gerektirdiği<sup>37</sup> hatta insanın yeryüzündeki varoluş gayesinin bu olduğu söylenebilir.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Muhammed Tahir b. Âşur, *Makâsıdu'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Tahir el-Misâvî (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001), 201.

<sup>32</sup> er-Rûm 30/41.

<sup>33</sup> Sâd 38/27.

<sup>34</sup> el-Hâc 22/18.

<sup>35</sup> Hûd 11/6.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>37</sup> Abdulmecid Neccâr, *Avâmîlu'ş-Şuhûdi'l-hadarî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 2/236.

<sup>38</sup> Abdulmecid Neccâr, *Hilâfetü'l-insan beyne'l-vahy ve'l-akl* (el-Ma'hedu'l-İslâmî li'l-fikri'l-İslâmî, 1993), 61-62.

Ayrıca Kur'ân'da tevhid, halk, mizan, ihsan, ekolojik denge,<sup>39</sup> ölçülü tüketim,<sup>40</sup> fesad, halife, arz, halk, himâ gibi kavramlar aracılığıyla dünya ve yaratılmışlara ilişkin âyetlerin fazlalığı; Allah'ın arıya vahyetmesi gibi ontolojik eşitliği ima eden âyetler, Allah'ın tüm yarattıklarına verdiği değer anlamları öne çıkmaktadır. Dolayısıyla yeryüzünü ıslâh kavramından insanın sorumlu olduğunu düşünenlere göre<sup>41</sup> kainattaki doğal dengenin korunması ile çevrenin dikkate alınmadığı bir makâsıdu'ş-şerîa düşünülemez.<sup>42</sup>

Kur'an'ın Evreni bir kitap olarak tanıtmayı,<sup>43</sup> hayvanların da birer ümmet olması ve gökte ve yerde olan her şeyin Allah'ı zikretmeleri,<sup>44</sup> pek çok âyette güneş, ay, nar ve zeytin gibi doğal olay ve nesnelere şahitler olarak bahsetmesi insan olmayan varlıklar hakkında önemli göstergelerdir. Nitekim, Bakara (inek), Ankebût (örümcek), Neml (karınca), Nahl (arı), Fil (fil) ve Âdiyât (koşan atlar) gibi sûrelerin bazı hayvanların isimlerini taşıması ve Kur'an'da çeşitli hayvanlardan bahsedilmesi tesadüfi değildir. Böylece Kur'an bize, yeryüzünde yaşama hakkına sahip olan tek canlının sadece insan olmadığı gerçeğini hatırlatmakta ve bizi uyarmaktadır.<sup>45</sup> Kur'an'ın çevre konusuna geniş yer verdiği, üç yüz altmış bir defa insan ve sadece dört yüz altmış üç defa yeryüzü anlamındaki ard kelimesine yer vermesi<sup>46</sup> bize okumamız gereken bazı mesajlar veriyor olmalıdır.

Çevre konusundaki duyarlılığa ve hassasiyete hadislerde de yer verilmektedir. Hz. Peygamber, Bidâre'deki ağacın kesilmesini

---

<sup>39</sup> Zeki Yıldırım, "Kur'an ve Çevre Sorunları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 76-78.

<sup>40</sup> Yıldırım, "Kur'an ve Çevre Sorunları", 74.

<sup>41</sup> Ali Muhyiddin el-Karadağî vd., *Makâsıdu'ş-şerîati itâren li mualeceti't-tehaddiyyâti'l-bîeti'l-muâsırati ve'l-mebâdi-i'l-ahlâkiyyeti'l-hâkimeti*, thk. Fethi b. Cuma Ahmed (Doha: Dâru Câmîati Hamd b. Halife li'n-neşr, 2017), 102.

<sup>42</sup> el-Karadağî vd., *Makâsıdu'ş-şerîati itâren li mualeceti't-tehaddiyyâti'l-bîeti'l-muâsırati ve'l-mebâdi-i'l-ahlâkiyyeti'l-hâkimeti*, 102-105.

<sup>43</sup> Yıldırım, "Kur'an ve Çevre Sorunları", 72.

<sup>44</sup> Yıldırım, "Kur'an ve Çevre Sorunları", 81.

<sup>45</sup> Yıldırım, "Kur'an ve Çevre Sorunları", 82.

<sup>46</sup> Mustafa Kayhan, *Kur'ân'da Çevre Kavramı ve Çevre-İnsan İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 239.

304 | F. HAZAR / Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makâsıdu'ş-Şerîa Tasnifinin İmkânı  
(Çevrenin Zarûriyyât Kapsamına Alınması Hakkında)

yasaklayarak,<sup>47</sup> çevreye verilecek zarardan nehyetmiştir. Ayrıca “*Kim bir ağaç diker, insanlar ve kuşlar ondan faydalanırsa, onun için sadakadır.*”<sup>48</sup> hadisinde olduğu gibi doğal dengenin korunmasına katkı sunmanın ibadet hükmünde olduğuna vurgu yapılmaktadır. Nasslardan anlaşılan insan ve diğer canlıların ekosistemin parçası oldukları ve ortak yaşam alanında hak sahibi oldukları yönündedir.<sup>49</sup>

İslam hukukunda yük hayvanlarına ağır yük yüklemenin ve bu hayvanları fazla yürütmenin mekrûh sayılması,<sup>50</sup> yukarıdaki hadiste olduğu gibi meyve ağaçlarının ekiminin teşvik edilmesi gibi insan dışı varlıklara karşı sorumluluklarımızdan bahsedilmesi Allah'ın yarattıklarına özenli davranmanın, O'nun mesajının gerekliliklerinden olduğunu göstermektedir.

Fıkıh kitapları içerisinde yer alan tahâret, şirb, su kaynaklarının korunması, ihyâu'l-mevât gibi konular ile ilgili hükümler, doğrudan olmasa da dolaylı olarak çevre duyarlılığına işaret etmektedir.<sup>51</sup> Hatta kullanılmayan tarım arazilerinin ihyâsı demek olan ihyau'l-mevât gibi konular önemine binaen toplumsal mükellefiyet kapsamında görülerek<sup>52</sup> Allah hakları arasında değerlendirilmiştir. Ancak İslam'da muamelât fıkının sadece sosyal ilişkileri değil çevre ile ilişkimizi de düzenlediği<sup>53</sup> söylene de başta tahâret, ihyâu'l-mevât, avlanma himaye gibi çevreye ilişkin konulara dolaylı temas edilmesi, doğrudan çevre ile ilgili hüküm ve uygulamalara yer verilmemesi bu tespiti tam olarak haklı çıkarmamaktadır.

Fıkıhta bu hükümler dışında çevreyi koruma ve düzenleme kapsamında değerlendirilecek pek çok küllî kâide bulunmaktadır. Bu kâideler genellikle hadislerden mülhem olup bu kapsamda en önemlileri

---

<sup>47</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 8/“Sayd”, 8-10.

<sup>48</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra Tirmizî, *Sahîhu't-Tirmizî* (Mısır: Matbaatu'l-Misriyyeti'l-Ezher, 1931), 13/13/Hadis no: 1382, 327.

<sup>49</sup> Adnan Koşum, *İslam Hukukunda Hayvan Hakları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 188.

<sup>50</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fıkhi İbn Hanbel*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988), 2/307.

<sup>51</sup> Ahmed İsa, *Himâyetü'ş-şerîati'l-İslâmiyye li'l-bîeti't-tabiiyye*, 189-190, 291.

<sup>52</sup> Muhammed Ebû Zehra, *et-Tekâfülü'l-ictimâi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1991), 45.

<sup>53</sup> Anwar Sadat, “Strengthening Eco Fiqh”, 95.



F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqâsid al-Sharîa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dârürîyât) | 305  
şunlardır: “الضرورات تبيح المحظورات” “Zarûretler haramları mübâh kılar”<sup>54</sup> kâidesi ancak zorunlu durumlar sebebiyle çevreye verilecek zararın suç sayılmayacağına; “لا ضرار ولا ضرار” “Zarar ve mukâbele bî’z-zarar yoktur”<sup>55</sup> kâidesi çevreden kaynaklı zararların giderilmesi için aynı şekilde çevreye zarar vermemek gerektiğine; “الضرر يزال بقدر الإمكان” “Zarar mümkün olduğunca izâle olunur”<sup>56</sup> ile “يتحمل الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى” “Zarar-ı ednâ zarar-ı a’lânın giderilmesine hamledilir.”<sup>57</sup> ve “يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام” “Zarar-ı amm-ı def’ için zarar-ı hâs ihtiyâr olunur”<sup>58</sup> kâideleri ise çevre kaynaklı bile olsa zararların en hafif ve kamu yararına olacak şekilde giderilmesi gerektiğine; “دره المفساد مقدم على جلب المصالح” “Def-i mefâsid celb-i menâfi’den evlâdır”<sup>59</sup> kâidesi ise genel manada kötü şeyleri engellemenin iyi ve yararlı işleri yapmaktan daha iyi bir durum olduğuna işaret etmektedir. Zikredilen küllî kâideler zararın izâlesi, ortadan kaldırılmasına ilişkin olup, çevrede yaşamlarını sürdüren diğer canlılar ile doğaya verilen tüm zararların bu kapsamda düşünülmesi mümkündür. Buna göre insanı dolaylı olarak çevreyi ise direkt olarak etkileyen bütün kötü iş ve uygulamaların engellenmesi bu kâide kapsamında çevre için düşünülebilir.

İslam dünyasında çevre sorununa dikkat çeken entelektüeller bulunmaktadır. Son dönemin önemli düşünür ve ilim adamlarından olan Seyyid Hüseyin Nasr, kendisiyle yapılan bir röportajda çevrenin korunması için doğaya dini bir anlayışla yaklaşmanın önemine<sup>60</sup> işaret etmiştir. Bu görüşünü, bugün yaşanan çevresel krizin doğanın materyalist ve seküler bilimlerle ele alınmasının sonucu olduğuyla gerekçelendirmiştir. Nasr, sorunun çözümünü doğayı “nesne” olarak gören, hayattan yoksun ve sadece insanlar tarafından sömürülmek için var olan hammaddeler kaynağı olarak gören anlayış yerine, çevreyi layıkıyla davranılması gereken kutsal bir gerçeklik olarak gören yeni bir

---

<sup>54</sup> Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 78-79.

<sup>55</sup> Yıldırım, *Mecelle*, 73-75.

<sup>56</sup> Yıldırım, *Mecelle*, 96-97.

<sup>57</sup> Yıldırım, *Mecelle*, 90.

<sup>58</sup> Yıldırım, *Mecelle*, 88-89.

<sup>59</sup> Yıldırım, *Mecelle*, 94-95.

<sup>60</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, “Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/58 (2020), 83.

paradigmada görmektedir.<sup>61</sup> Ona göre doğanın gerçekliğini bir bütün olarak ele almayan ve bu gerçekliğe dar bir alandan bakan bir anlayış çevre krizini çözemez. Ancak insanı doğal dünya konusunda dini sorumluluğu bulunan bir varlık olarak gören bir dini bakış açısı, bu krizin çözümüne katkı sağlayabilir.<sup>62</sup>

İslam dünyasının son dönem entelektüellerinden Ziyaüddin Serdar ise çevre konusuna özel bir önem vermiş ve konuya dair görüşlerine yer verdiği kitapta “Gezegenin Koruyucuları Müslümanlar ve Çevre” başlığıyla bu duyarlılığına işaret etmiştir.<sup>63</sup> İslam hukukunun çağımıza hitap etmediğini söyleyen Serdar, müslümanlar tarafından tutarlı bir çevre kuramının formüle edilememiş olduğunu söyleyerek, tevhid, ilim, din, ahlak, siyaset, emanet, hilafet, muvazene, istihsan, ıstıslah, helal, haram gibi kavramlarla ilişkilendirerek bütüncül bir bakış açısıyla din temelli ekolojik davranış ahlakı ve eko-felsefe geliştirmemiz gerekliliğine değinmiştir.<sup>64</sup>

## 2. İslam Hukuku Alimlerinin Çevre Sorunları Hakkındaki Görüşleri

Fıkıh, ibâdetler ve dinî yükümlülükler yanında kişinin kendisine, Allah’a ve doğaya dönük davranışlarını da içeren bir hukuk sistemini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Çevre sorunları bazı alimler tarafından müstakil olarak ele alınmıştır. Bunlardan birisi son dönem İslam hukukçularından Yusuf el-Kardâvî’dir. Kardâvî çevre sorunlarını maslahat üzerinden ele almaktadır. Konuyu maslahat bağlamında ele alabilmek için İslam hukukunda maslahat teorisi denildiğinde ilk akla gelen isimlerden olan Şâtıbî’ye başvurma ihtiyacı hissedilmiştir. Bu sebeple maslahat temelinde konuyu incelemek için Şâtıbî’ye; güncel bir sorun alanı olan çevreyi maslahat ile ilişkilendirerek ele aldığı için de Kardâvî’ye yer verilmiştir. Konunun önemine işaret etmek ve önerdiğimiz tasnîf değerlendirmesini bu bağlamda ele almak uygun bulunmuştur.

Maslahat teorisinde Şâtıbî’nin açıklamalarına geçmeden önce maslahatın içeriği hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, maslahatı beş

<sup>61</sup> Nasr, “Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine”, 83.

<sup>62</sup> Nasr, “Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine”, 85.

<sup>63</sup> Ziyaüddin Serdar, *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 145.

<sup>64</sup> Serdar, *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*, 152-178.

<sup>65</sup> Talip Türcan, “İslam Hukukunun Mahiyeti ve Temel Özellikleri”, *İslam Hukukuna Giriş* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2019), 4.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqâsid al-Sharîa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dârûriyyât) | 307 kategori şeklinde ilk ortaya koyan kişi Cüveynî'dir.<sup>66</sup> Gazzâlî, Cüveynî'nin beşli taksimini zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde üçe indirerek din, nefis, akıl, nesil ve mal şeklinde alt beş kategoride ele almıştır. Buna göre makâsıdın temel hedefi insanların maslahatını gerçekleştirmek ve mefsedeti gidermektir.<sup>67</sup> Diğer İslam hukukçuları makâsıdı farklı tasnifler yaparak ele almıştır. Tahir b. Aşûr, makâsıd-ı şerîyyeyi fertlerin ve toplumun makâsıdı olmak üzere (cüz'î ve küllî) olarak ikiye ayırmıştır.<sup>68</sup> Buna göre çevrenin hem ferdi hem toplumun ilgilendiren mâhiyeti göz önüne alındığında hayatî önemine dikkat edilmelidir.

Çağdaş dönemde konuyu müstakil bir sorun olarak ele alan isimlerden ise Yusuf el Kardâvî dikkat çekmektedir. Bu çalışma maslahat tasnifi konusunda çevre sorunları bağlamında yeniden düşünmeyi sorunsallaştırdığından ve güncel bakış açılarına da dikkat çekebilmek açısından bu iki isme odaklanacaktır.

## 2.1. Şâtıbî

Çevre İslam hukuku bağlamında incelenirken, özellikle makâsıd temelli ele alınmaya çalışılacaktır. Şâtıbî'nin çevre ve doğa ile ilgili doğrudan bir söylemi bulunmasa da, çevrenin İslam hukuku bağlamında makâsıd ve maslahat ile bağlantılı olarak incelenmesi, kendisinin görüşlerine başvurma ihtiyacı hissettirmektedir. Bu sebeple makâsıd-ı şerîa konusunda en önemli bilgileri veren İslam hukukçularından birisi hatta kimilerine göre bu teorinin kurucusu<sup>69</sup> olan Şâtıbî'nin makâsıd anlayışından bahsetmek yerinde olacaktır. Şer'î tekliflerin yaratılmışların makâsıdını korumaya yönelik olduğundan bahseden Şâtıbî, makâsıdı zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât kısımlarına ayırmıştır.<sup>70</sup> Zarûriyyattaki beşli tasnifin (din, nefis, nesil, mal, akıl) her millete ve toplumda olduğunu vurgulamaktadır.<sup>71</sup> Zarûriyyâtın din ve dünya maslahatını

---

<sup>66</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2/80.

<sup>67</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/416.

<sup>68</sup> Âşur, *İslâm Hukuk Felsefesi*, 120.

<sup>69</sup> Wael b. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 78.

<sup>70</sup> Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnati Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*, thk. Abdullah Diraz (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004), 1/324.

<sup>71</sup> Şevkânî Tevrat ve İncil'deki içki vb. maddelerin yasaklanmasına bu bağlamda atıfta bulunmaktadır. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1/326.

gerçekleştirmek olduğunu söyleyen Şâtibî, varlığın ve yokluğun korunması vurgusunda bulunmaktadır.<sup>72</sup> Onun Şârî'nin maksatları bağlamında varlığın korunması (cânibu'l-vücûd) ve yokluğun korunması (cânibu'l-adem) ifadeleri<sup>73</sup> bu bağlamda önemlidir. Şâtibî, din ve iman hususları ile nefis, akıl, nesil ve muamelât gibi unsurları varlığın korunması; emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker ile ilgili hususları ise yokluğun muhafazası kapsamında değerlendirmiştir.<sup>74</sup>

Feride Zuzu, Şâtibî'nin aynı ifadesiyle çevrenin korunmasına "varlık ve yokluk cihetinden" bakma iddiasında bulunduğu makalesinde<sup>75</sup> bu düzenlemeleri varlık cihetinden: ağaç dikimi ve tarımsal faaliyetleri teşvik, yeşil alan ve ormanların korunması; adem yönünden ise: çevre kirliliğinin önlenmesi, çevre temizliğine çağrı, su kaynaklarının korunması ve su israfının önlenmesi, hayvanların ve bitkilerin korunması, çevre güvenliğinin sağlanması(savaşın engellenmesi vs.), çevrenin korunmasına yönelik devlet tedbirlerinin alınması<sup>76</sup> şeklinde anlamış ve değerlendirmiştir.

## 2.2. Yusuf el-Kardâvî

Yusuf el-Kardâvî ise müstakil bir eser yazarak çevrenin güncel bir sorun olduğuna dikkat çekmesi ile öne çıkmaktadır. Eserinde öncelikle çevre ile ilgili küllî kâidelerin çevreye saygı duyma ve onu korumaya yönelik olduğundan bahsetmiştir.<sup>77</sup> Bu bağlamda A'râf suresindeki "Yeryüzünde fesâd çıkarmayın" âyetinin tefsirinin çevre ile ilgili hususlardaki tefsirini yetersiz bulduğunu ifade ederek,<sup>78</sup> bu konuyu önemseydiğini hissettirmektedir.

Kardâvî, derinlemesine düşünülecek olursa, çevrenin korunması ve gözetilmesinin tamamının, zarûriyyât-ı hamse kısmına girdiğinde şüphe olmadığını ifade etmiştir.<sup>79</sup> Çevrenin korunması Şârî'in

<sup>72</sup> (مراعاتها من جانب الوجود/ حفظ الجميع من جانب العدم) Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/324-325.

<sup>73</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/328.

<sup>74</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 1/325.

<sup>75</sup> Feride Zuzu, "Maksad-ı hıfzı'l-bîe ve eserihî fî amelîyyetü'l-istihlâf", *İslâmiyyetü'l-ma'rife* 12/48 (2007), 79.

<sup>76</sup> Zuzu, "Maksad-ı hıfzı'l-bîe ve eserihî fî amelîyyetü'l-istihlâf", 87-98.

<sup>77</sup> Yusuf el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe fî şerîati'l-İslam* (Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2001), 41-42.

<sup>78</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 52.

<sup>79</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 47.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsid al-Sharīa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūrīyāt) | 309  
maksatlarının gerçekleşmesine imkan sağlarken; çevrenin korunmaması ve bozulması ise Şārī'in maksatlarına zarar vermektedir.<sup>80</sup>

Kardâvî, çevrenin korunması ile ilgili konuları zikredilecek beş madde üzerinden temellendirmiş ve bu maddeleri ayrı ayrı açıklamıştır:

### **2.2.1. Dinin Korunması Açısından Çevrenin Korunması**

Çevreye karşı işlenen suçların (cinâyet) dindarlıkla bağdaşmadığını ve gerçek bir dindarın bu suçu işlemeyeceğini vurgulayan Kardâvî, böyle bir suçu sadece din ile değil insan olmakla da bağdaşmayacağı kanaatindedir.<sup>81</sup> Bu sebeple yeryüzünde halife ve emanetçi olan insanın, Allah'ın yeryüzünü ıslâh ve imâr etme emrine aykırı davranmaması gerektiğini söyler. Aynı zamanda böyle bir suçu işlemek, Allah'ın yeryüzünü ifsâd ve tahrip etmekten nehyetmesi emriyle de çelişmektedir.<sup>82</sup>

### **2.2.2. Nefsin Korunması Açısından Çevrenin Korunması**

İnsanın içerisinde yaşadığı çevrenin bozulması, günden güne insan yaşamını olumsuz etkiler. Dolayısıyla çevre kirliliği insan sağlığını olumsuz etkilemesine sebep olacak doğanın ve çevrenin dengesini bozmak, günlük insan yaşamını da tehlikeye atmaktadır.<sup>83</sup> Oysa insan hayatı şerefli olup, bu hayata zarar vermek büyük suçtur. Bu bakımdan çevreye verilen zarar da insana verilen zarar gibi bir nevi katl ve intihar olarak görülmüştür. Sigara içmek, alkol ve zararlı madde kullanımı gibi doktorların insanlar için zararlı buldukları eylemler; çağımızda görülen çevre sorunları ve bireylerin doğaya verdikleri zararlar ile aynı türdendir. Nitekim İslam dini bu zararları yasakladığı gibi ilgili konularda cezalar da öngörmüştür. Kardâvî, insan hayatını tehdit etmediği sürece hayvanlara eziyet ve katlin tazir cezasına çarptırılmasını aynı gerekçe ile temellendirerek<sup>84</sup> nefis üzerinden bir çevre koruması yapmaktadır.

### **2.2.3. Neslin Korunması Açısından Çevrenin Korunması**

Çevreye verilen zarar gelecek nesilleri de tehdit etmektedir. Önceki nesillerin çevre üzerindeki olumsuz tasarrufları, sonraki nesillere doğal afetler ve çevre sorunları olarak geri dönmektedir. Bu bakımdan varlığın

---

<sup>80</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 52.

<sup>81</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 47.

<sup>82</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 48.

<sup>83</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 48.

<sup>84</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 49.

(doğanın) dengesini bozarsak sonraki nesillerin yaşamlarına da zarar vermiş oluruz.<sup>85</sup>

Anne-babaların da bu konuda hem çocuklarını çevre tehlikelerine karşı korumak hem de bilinçli çocuklar yetiştirmek konusunda sorumlu olduğuna işaret eden Kardâvî, gelecek nesillere güzel bir doğa bırakmanın ancak bu şekilde mümkün olduğunu ifade etmektedir.<sup>86</sup>

#### **2.2.4. Aklın Korunması Açısından Çevrenin Korunması**

Çevrenin korunması, insanın bütünlüğü açısından düşünüldüğünde (cesed-akıl-nefs) aslında insanın korunması demektir. Günümüz modern insanı için çevrenin bozulmasıyla beraber akıl sağlığının da olumsuz etkilenmesi gündeme gelmektedir. Bu manada içkinin zararlı olması gibi doğanın bozulması da insan aklına zarar vermektedir. Aklın vahyin muhatabı olduğu düşünüldüğünde verilen bu zararın derecesi daha önemli hale gelmektedir.<sup>87</sup> Bu sebeple nasıl ki içki ve türevlerine caydırıcı cezalar konuluyorsa, çevreye ve doğaya verilen zararlar için de benzer cezalar verilmelidir.<sup>88</sup>

#### **2.2.5. Malın Korunması Açısından Çevrenin Korunması**

Mal kavramını altın, gümüş gibi nakdi unsurlarla sınırlamayan Kardâvî, yeryüzünün tamamını mal kapsamında değerlendirmiştir. Yaklaşımına göre yeryüzündeki madenler, petrol, ekinler, toprak, ağaç, meyve, su, ev, elbise gibi insana doğadan gelen bütün nimetler mal olarak addedilmiştir. Dolayısıyla tüm bu çeşit ve unsurlarıyla çevrenin korunması, aynı zamanda malın korunması anlamına gelmektedir.<sup>89</sup> Malın korunması, zayi ve helak olmasına müsaade edilmemesi çevrenin muhafazası ile mümkündür.

Kardâvî'ye göre yakın zamanda karşılaşılabileceğimiz en büyük çevre sorunlarından birisi çöplerin temizlenmemesi sonucu doğaya verilen zarardır.<sup>90</sup>

Çevreye zarar verme ile ilgili olan suçların kul haklarına müteallik olan ta'zir cezaları kapsamında ele alınması ve cezalandırılması

<sup>85</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 49.

<sup>86</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 49-50.

<sup>87</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 50.

<sup>88</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 51.

<sup>89</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 51.

<sup>90</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 51.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsīd al-Sharīa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūriyāt) | 311 gerektiğini savunan Kardâvî, gemi hadisine<sup>91</sup> referansta bulunarak aynı gezegeni paylaşan canlılar imasıyla hareket etse de insanların birbirleri üzerindeki haklarına vurgu yapmakla yetinmiştir.<sup>92</sup> Yine de Kardâvî'nin kâr amacı güderek çevreye zarar veren fabrika ve şirketlerin bu kapsamda ta'zir cezasına çarptırılmasını önermesi çevre duyarlılığı adına önemli bir adımdır.

### 3. Çevre ve İçerisinde Yaşayan Canlıların İnsan Üzerinden Değerlendirilmesi

Fıkıh sadece beşerî ilişkileri değil, Allah-insan ve insan-eşya ilişkilerini de düzenlemektedir. Fıkıhta insan-eşya ilişkisi ifadesi ile insanın doğadaki diğer canlı ve cansız varlıklarla ilişkisi kastedilmiştir.<sup>93</sup> Dolayısıyla fıkıh, beşerî ilişkilere dair düzenlemeler yaptığı gibi insan dışı canlı ve cansız varlıklara nasıl davranılacağını da hükme bağlamaktadır. Mehmet Erdoğan da dinin fert veya toplum ile kamu maslahatını gerçekleştirmek için olduğunu söylerken<sup>94</sup> dinin aslında insan için olduğunu ifade etmek istemiştir. İncelememiz sonucu da İslam'da çevre duyarlılığının genellikle insan üzerinden temellendirildiği anlaşılmaktadır. Çevre konusunda genel bir kanaat oluşturmadan önce bu kapsamda mevcut çevre etiği ve felsefesine göz atılması uygun bulunmuştur.

Ekolojinin bir bilim dalı olarak gelişmesi ve güçlenmesi ile felsefi düzeyde çeşitli ekolojik dünya görüşleri oluşturulmuş, toplumla doğa

---

<sup>91</sup> Gemi hadisi olarak bilinen hadis şudur: Nu'man b. Beşîr'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu sınırlara uygun yaşayanlar ile bu sınırları ihlâl eden kimselerin durumu, bir gemiye binmiş, gemi içerisindeki yerleri kura ile belirlenmiş iki grup insanın durumuna benzer; Bunlardan bir kısmı geminin alt tarafında, bir kısmı da üst tarafında yolculuk etmeye hak kazanmıştır. Alt kattakiler (su ihtiyaçlarını karşılamak için) üsttekilerin yanına giderler. (Bir süre sonra), (Sudan) nasibimizi almak için (geminin altından) bir delik açsak da yukarıdakileri rahatsız etmesek." derler. Eğer yukarıda bulunanlar aşağıdakilerin isteklerini yapmalarına izin verirlse gemidekiler hep birlikte helâk olur. Fakat onlara engel olurlarsa hem onlar hem de kendileri kurtulur." bk. Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 8/Şirket, 6.

<sup>92</sup> el-Kardâvî, *Riâyetü'l-bîe*, 42.

<sup>93</sup> Türcan, "İslam Hukukunun Mahiyeti ve Temel Özellikleri", 12.

<sup>94</sup> "Dinin amacı ahiret değil dünyadır, insanlar din sayesinde ahiret hayatlarını dünyada kazanırlar." bk. Mehmet Erdoğan, "Makâsıd-ı Şerîa Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması", *Kutlu Doğum Sempozyumu*, (ts.), 396.

arasındaki karşılıklı etkileşim ve bu etkileşimin yarattığı sorunlar üzerinde fikirler geliştirilmiştir.<sup>95</sup>

Ekolojik sorunsalın kendini hissettirmesi ile birlikte, çevrecilik veya çevre korumacılık olarak bilinen insan-doğa ilişkisindeki sorunların kökten değişim yerine mevcut sistem içerisinde yürütülmesini hedefleyen reformist görüş ile ekolojizm olarak adlandırılan ve temelde insanın doğa ile kurduğu ilişkiyi sorunsallaştıran, insanlar ve diğer varlıkların etkisini birlikte değerlendirerek çevre sorunlarına daha bütüncül bakan paradigma değişimini öngören iki görüş ön plana çıkmıştır.<sup>96</sup> İlk gruptaki anlayışa göre, doğa insanın emrinde ve tahakkümündedir. 17. asırdan sonra bilimin bütünleştirici temel, iddiacı ve kendini kabul ettirici şekle dönüşmesiyle Bacon’dan sonra bilimin amacı, aydınlanmak ve doğayı anlamak yerine, doğaya egemen olup onu denetleyecek bilgiyi elde etmeye evrilmiştir. Bu gelişmeler sonucunda günümüzde bilim ve teknoloji anti-ekolojik bir karakter kazanmıştır.<sup>97</sup> Ardından Descartes ve Newton’un görüşleriyle doğaya bir organizma yerine makine olarak görünmeye başlanmasıyla<sup>98</sup> doğa üzerindeki ahlaki sorumluluk daha da azalmış oldu. Böylece bilimsel bilgi, “kendimizi doğanın efendisi ve sahibi yapmak” amacına hizmet için kullanılmaya başlanarak<sup>99</sup> mekanik evren tasavvuru geliştirilerek doğaya hükmetmek üzerine bir anlayış hakim olmuştur. İnsan-doğa ilişkisinde varoluşun temelini insanı oturtan ve onun dışındaki her şeyi insanın hizmetkarı ve tahakkümü altındaki eşyalar olarak gören anlayış son dönemde derin ekolojistler<sup>100</sup> tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur.

---

<sup>95</sup> Hasan Yaylı - Refik Yashıkaya, “İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji”, *International Journal of Science Culture and Sport* 3 (2015), 454.

<sup>96</sup> Yaylı - Yashıkaya, “İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji”, 458.

<sup>97</sup> Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 15.

<sup>98</sup> Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 61.

<sup>99</sup> Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, 155.

<sup>100</sup> Dünya üzerinde yaşayan tüm canlıların birbirlerine ihtiyaçlarından ya da hizmetlerinden dolayı değil içsel, öz varlıkları nedeniyle değerli olduğu kabulüne dayanan Derin Ekoloji 1973 yılında Norveç’li filozof Arne Naess tarafından ortaya atılmıştır. Naess’in “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary” adlı çalışmasıyla başlamıştır. Aradan geçen 42 yıl içinde, Derin Ekoloji kendini tanımlarken kullandığı “Ekosofi” ya da felsefesini hayata geçirebileceğini



İkinci grupta yer alan pragmatistlere göre ise, doğanın efendisi olduğumuzu düşünmek cahilliktir; doğaya hakim olma girişimi ise kendini olumsuzlama ve yok etme anlamı taşımaktadır. Varoluşun genel niteliği ancak doğanın ve tecrübenin araştırılmasıyla elde edilebilir.<sup>101</sup> Pragmatistler değerlerin hayattan kaynaklandığını bu yüzden bitkiye, hayvana, tüm organizmalara işaret ettiğini; hayatın onları değerli kıldığı görüşündedir.<sup>102</sup> Pragmatistler, insan merkezli ahlak teorilerini asli değer ile ahlaki yükümlülük arasında bir ilişki olarak kabul ederler. Sözelimi Kant ve Bentham'ın teorilerinde ahlak insanın ötesine götürülemez. Türer, böyle kabul edilince asli değer ve yükümlülüğü insani olmayan varlıklara nasıl genişletebiliriz sorunuyla karşılaştıklarını söylemektedir.<sup>103</sup> Kur'an'da insanın yeryüzünde taşkınlık yaptığı ve zulme meyilli olduğuna işaret edilmesi,<sup>104</sup> bu anlamda insanın yaratılıştan getirdiği fıtrat özelliklerine dikkat çekmektedir. Ayrıca Kur'an'da insanın emanetçi olduğu, nasıl kendisine emanet edilen can, mal ve namus emanetlerini koruyorsa<sup>105</sup> kendisine emanet edilen doğayı da bu anlamda koruması gerektiği çıkarımı yapılabilir.

Türer'e göre halihazırdaki doğa/çevre kavrayışımız, hayatı bölen, dayanaktan yoksun bir kavrayış olduğu için bizi doğa körlüğüne götürmektedir. Mevcut çevre etikleri bu paralelde geliştikleri için sorunlarımıza cevap veremeyecek niteliktedir.<sup>106</sup> Öz bilince sahip insanın kendi olmayanı, doğayı ve kendini anlamlandırması dünyadaki yerini belirlemektedir. Bu sebeple pragmatistler çevre etiğinin düşüncelerde sindirildikten sonra doğal yaşamlarımızın organik parçası olacağını ileri sürmektedir.<sup>107</sup>

Literatürde antroposentrizm (insanmerkezcilik), biyosentrizm

---

iddia ettiği "Biyo bölgeler" çerçevesinde pek çok tartışmanın nirengi noktasını oluşturmuştur. Derin ekoloji tartışması için bk. Yaylı - Yashkaya, "İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji", 452.

<sup>101</sup> Türer, "Pragmatik Çevre Etiği", 2/140.

<sup>102</sup> Türer, "Pragmatik Çevre Etiği", 2/144.

<sup>103</sup> Türer, "Pragmatik Çevre Etiği", 2/144.

<sup>104</sup> Kur'an'da zikredilen insan özelliklerine işaret eden bir çalışma için bk. Fevzi Zülaloğlu, *Kur'an'da İnsan* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 120-123.

<sup>105</sup> Murtaza Mutahhari, *Kur'an'da İnsan Tanımı*, çev. Hasan Kanaatlı (İstanbul: Değerler Yayınları, 2008), 93-96.

<sup>106</sup> Türer, "Pragmatik Çevre Etiği", 2/146.

<sup>107</sup> Türer, "Pragmatik Çevre Etiği", 2/146.

(biyomerkezcilik), eko-sentrizm (çevremerkezcilik) ve eko-feminizm (çevrefeminizmi) gibi farklı çevre etiği teorileri de bulunmaktadır. İnsan merkezilik, değer in insandan kaynaklandığını ve her şey in insan için olduğunu ileri sürmektir. Biyosentrizm hayatın tüm formlarının değerli olduğunu söyler. Ekosentrizm ise doğal süreçler, ilişkiler ve çevrenin canlı olmayan parçaları dahil olmak üzere bir bütün olarak ekolojik sistemlerin değerini vurgular.<sup>108</sup>

Özellikle büyük dini geleneklerin öğretilerinden hareketle bir çevre etiği oluşturma çabası olarak ifade edilebilecek eko-teoloji çalışmaları da günümüzde çevre sorunları bağlamında araştırmalar yapılan temel alanlar arasındadır. İslamî anlayışla benzerlik arzeden, çevrenin kendi başına bir değere sahip olduğunu ifade eden derin ekolojik görüş<sup>109</sup> ekolojik krizin sebebini bu insan-merkezli anlayışın sonucu olarak görmektedir.<sup>110</sup> İslam hukukunun bakış açısı hem sosyal hem dünyevi hem de bu dünyadan sonraki hayata dönük nitelik taşıması bakımından diğer felsefî etik teorilerinden farklılık arz etmektedir.

Nitekim İslam düşünürleri insan ve doğa ile ilgili kendi bakış açımızı oluşturmamız gerektiğini söylemişlerdir. Son dönem İslam entelektüellerinden Seyyid Hüseyin Nasr, tabiat ve insan arasındaki barış ve uyum gerçekleşmedikçe insanlar arası barışın sağlanmasını imkansız görmektedir. Tabiatla barış ve uyum içinde olmak da “Gökler’le ve nihayet her şey in kaynağı ile uyum halinde olmaya bağlıdır.”<sup>111</sup> Nasr’a göre bugün yaşadığımız çevresel kriz, dünyadaki merkezi rolümüzün kanıtı olup; insanın gerçek anlamı ve doğası konusunda bir uyanış yaşayabilirsek, bugünkü evrensel krizin temelini oluşturan gizli kibre dayalı olarak gelişen bilginin yerine gerçekliğin doğasını tüm katmanlarıyla ele alan sahici bilgiyi koyabiliriz. Varlık dünyasındaki yerimizi tanımlayan ve hepimizin Allah’tan gelip O’na

<sup>108</sup> Türer, “Pragmatik Çevre Etiği”, 2/145.

<sup>109</sup> Yaylı - Yalıkaya, “İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji”, 459.

<sup>110</sup> İslamî teoriyle benzerlikleri bulunan derin ekolojiye yöneltilen mistik ve diğer eleştiriler hakkında bk. Yaylı - Yalıkaya, “İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji”, 461-463.

<sup>111</sup> Nasr, *İnsan ve Tabiat*, 181.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsid al-Sharīa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūriyyāt) | 315  
döneceğimiz<sup>112</sup> gerçeği bu dünyadaki yolculuğumuzun ve omuzlarımıza yüklenen sorumluluğun farkında olmamızı sağlayabilir.<sup>113</sup>

Doğaya ve içerisindeki canlılara (nebât ve hayvanlara) hem istifade etmek hem de onların da varlıklarını devam ettirmek açısından karşılıklılık bağlamında bakan ve bundan ecir ve sevap uman<sup>114</sup> İslam anlayışının çevre krizi konusunda söyledikleri önemlidir. Bu sebeple İslam çevre etiği veya felsefesinin oluşturulması ve atmosfer ve hava kirliliği, orman alanlarının azalması, küresel ısınma, iklim değişikliği, biyolojik çeşitliliğin azalması, ekosistemin dengesi, doğal kaynakların doğru ve asgari kullanımı, avlanma yasağı, çevre bilincinin azalması, iklim değişikliği, sıfır atık gibi güncel konular hakkında sunacağı çözüm önerileri yaşadığımız gezegen üzerinde daha bilinçli yaşamayı sağlayabilir.

Fıkın hayattaki değişimlerden uzak kalamayacağı ve görmezden gelemeyeceği aşikardır. Bu sebeple hükümlerini icihad yolu ile düzenlemek durumundadır, tarihi süreçte bu durum hep böyle olmuştur. Çevrenin korunması gibi önemli bir konu, Tahir b. Aşur'un ifadesiyle "kamu menfaatini ilgilendiren konular"<sup>115</sup> kapsamında yer aldığı düşünülerek icihad bağlamında yeniden ele alınmalıdır. Nitekim Feride Zuzu, makâsîd ilkelerinin üzerinde toplandığı beş temel ilkenin insan merkezli olduğuna işaret etmiş,<sup>116</sup> bu klasik tasnifin modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap vermediği ve bu yetersizliğinden hareketle İslam alimlerinin insanlığın geneli için kamu yararı gözeterek bu beş ilkeyi yeniden düzenlemesi gerektiği zorunluluğunu dile getirmiştir.<sup>117</sup> Benzer şekilde Enver Sedat, önemine binâen çevreyi korumanın; fūrūiyyât değil usûliyyâtın olduğunu vurgulayarak zarûiyyâtın altıncı maddesi olması gerektiğini önerisinde bulunmuştur.<sup>118</sup>

---

<sup>112</sup> el-Bakara 2/156.

<sup>113</sup> Nasr, "Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine", 87.

<sup>114</sup> Ahmed İsa, *Himâyetü's-şerîati'l-İslâmiyye li'l-bîeti't-tabiiyye*, 349-352.

<sup>115</sup> Âşur, *Makâsîdu's-şeria*, 228.

<sup>116</sup> Zuzu, "Maksad-ı hufzı'l-bîe ve eserihi fî ameliiyeti'l-istihlâf", 82.

<sup>117</sup> Yeni makasîd-ı şer'iyye düzenlenmesi gerektiğini ifade eden benzer bir çalışma için bk. İsam Enes ez-Zeftâvî, *Cem'iyetü'l-müslimi'l-muâsır* 26/103 (2002), 191-203.

<sup>118</sup> Anwar Sadat, "Strengthening Eco Fiqh", 109-110.

#### 4. İslam Ülkeleri Arasında Çevre Hassasiyeti

İslam ülkeleri arasında çevre duyarlılığı kapsamında son yıllarda birçok girişim gözlenmiştir. Bu kapsamda en çok öne çıkan bazı faaliyetler burada zikredilmeye değer görülmüştür. Örneğin, İran'da 1971 yılında Uluslararası Sulak Alanların Korunması Sözleşmesi kapsamında Ramsar<sup>119</sup> isimli özel çevre koruma alanı oluşturulması<sup>120</sup> bunlardan biridir.

Çevre konusundaki İslamî yönetimlerin söylemi önemlidir. Filistin, İsrail, Ürdün bölgelerindeki eko-barışın sağlanması açısından da müslüman ülkelerin tavrı ve konumu dikkate değer görülmüştür. Müslüman ülkelerin hükümetlerinin bu konu üzerindeki adımlarını değerlendiren "İklim Değişikliği Hakkında İslami Beyanname" İslam liderlerinin öncülüğünde 2015 yılında yayınlanmıştır.<sup>121</sup> Burada yenilenebilir enerji, fosil-yakıt ekonomileri masaya yatırılmıştır.<sup>122</sup> Endonezya'da devletin artan çevre kirliliğine yönelik aldığı önemler ve bunu 1982'de kanun çıkararak yasal hale getirmesi, ülkedeki duyarlılığı göstermesi ve çevreyi korumanın denetim altına alınması ile sürdürülebilirlik bakımından önemlidir.<sup>123</sup> Suudi Arabistan ve Filistin

---

<sup>119</sup> Özellikle su kuşları yaşama ortamı olarak uluslararası öneme sahip sulak alanlar hakkında sözleşme olan *Ramsar Sözleşmesi*; Uluslararası öneme sahip sulak alanların korunması ve sürdürülebilir kullanımının sağlanmasını hedefleyen uluslararası bir sözleşmedir. *Ramsar Sözleşmesi* 1971 yılında İran'ın Ramsar kentinde imzaya açılmıştır. Sözleşmeye Türkiye 30 Aralık 1993 tarihinde taraf olmuş, Sözleşme 94/5434 sayılı Bakanlar Kurulu Kararıyla 17.05.1994 tarihi ve 21937 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Ramsar Sözleşmesine taraf olmakla, ülkemizde sulak alanların korunması uluslararası bir boyut kazanmıştır. Ramsar Sözleşmesi ve Türkiye'deki Ramsar alanları hakkında Sulak Alanlar Sözleşmesi Ramsar, "Türkiye'deki Sulak Alanlar Hakkında" (Erişim 27 Aralık 2021).

<sup>120</sup> Abdussettar Ebû Gudde, "Ru'yetu'l-İslâmiyye havle himâyeti'l-bîe", *Risâletü't-Takrîb* 79 (2010), 149.

<sup>121</sup> Plan hakkında bk. Eco Islam IFEES, "Islamic Declaration on Global Climate Change" (Erişim 03 Ocak 2022).

<sup>122</sup> H. Ali Saleem, "Reconciling Islamic Ethics, Fossil Fuel Dependence, and Climate Change in the Middle East", *Review of Middle East Studies* 50/2 (2016), 172-173.

<sup>123</sup> Anwar Sadat, "Strengthening Eco Fiqh", 106; Fachruddin Majeri Mangunjaya - Jeanne Elizabeth McKay, "Reviving an Islamic Approach for Environmental Conservation in Indonesia", *Worldviews* 16/3 (2012), 289, 294, 302-303; Anna M. Gade, "Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam", *Worldviews* 16/3 (ts.), 266-268.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsid al-Sharīa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūrīyāt) | 317  
ülkelerinde de çevre ile ilgili bazı girişimlerde bulunulmuştur.<sup>124</sup> 2010-2017 yılları arasında Kuveyt'in öncülüğünde İslam ülkelerinin bir kısmının bir araya gelerek oluşturdukları bu yönde girişimler olsa da<sup>125</sup> bu çabalar yeterli düzeyde değildir.

Türkiye'de ise tarihi süreçte Osmanlı Devleti'ndeki ferman, kanunname, nizâmname, padişah emirleri, vakıflar ve hisbe teşkilatı marifetiyle yapılan ekolojik uygulamalar<sup>126</sup> (sit alanı ilan etmek, cami mahalle temizliği, hayvan hukuku, ağaç dikimi ve yeşil alanların korunması, hayvanlar için kurulan vakıflar, kuşların avlanmasına dair yasak, su kaynaklarının korunmasına yönelik tedbirler, deniz ve limanların temizliği, bataklıkların kurutulması, şehir planlamasının çevreye uygun mimaride yapılması gibi doğal dengeyi ve çevreyi korumaya yönelik vb. uygulamalar) bu konuda devlet otoritesinin önemini ortaya koymaktadır. Günümüzde yapılan çalışmalar kapsamında ise Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı'nun "Sıfır Atık" projesi başta olmak üzere yürüttüğü pek çok faaliyetin yanı sıra eğitim müfredatında da değişikliğe gidilmiştir. Son yıllarda Türkiye'nin iklim değişikliği ve çevre duyarlılığının artması ile birlikte okullarda iki kademeli seçmeli ders halinde görülen "çevre eğitimi" dersinin önümüzdeki yıldan itibaren "çevre eğitimi ve iklim değişikliği" şeklinde düzenlenmesi çevre bilincinin yerleştirilmesi açısından önemli birer adım olarak zikredilebilir.<sup>127</sup>

### Sonuç

Günümüzde görmezden gelinemeyecek kadar önemli bir sorun haline gelen çevre krizinin önlenmesinde İslam hukukunun söylemi ve

---

Gade'nin "eco-dakwah" olarak nitelediği kavram çevre konusundaki duyarlılığı ifade eden özel bir terimdir.

<sup>124</sup> İslam'ın çevreye bakışını Filistin özelinde değerlendiren bir çalışma için bk. Muhammed Muhammed Şeleş, "2nd International Conference on the Palestinian Environment", *Ru'yetu'ş-şer'ati'l-İslâmiyye ve menhecuhâ fi'l-huffâz ale'l-bîe*, 2009.

<sup>125</sup> Windsor ARC Muslim IEF World, "The Muslim Seven Year Action Plan on Climate Change 2010-2017" (Erişim 03 Ocak 2022).

<sup>126</sup> Mustafa Kayhan, "İslam'da Çevre Hukukunun Tarihi Seyri ve Osmanlı Devleti'ndeki Uygulamaları", *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Mehmet Fatih Gökçek (Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014), 635-652.

<sup>127</sup> Milli Eğitim Bakanlığı MEB, "Çevre ve İklim Değişikliği Dersinin Müfredatı Tamamlandı" (Erişim 07 Ocak 2022).

çözüm metodu merak edilmektedir. Çalışmada ulaşılan sonuçlardan birisi olarak İslam hukukunun klasik dönem kaynaklarında çevre konusuna direkt olarak değinilmediği görülmektedir. Bu durumun mevcut şartların sorunsallaştırmadığı bir alan olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Çevre krizinin konuşulmaya başladığı bugün ise çevre sorunlarının aşılmasında İslam hukukunun bakış açısı önem kazanmaktadır. Son dönem hukukçularından Kardâvî'nin çevreye bu anlamda yer verdiği görülmektedir. Çevreyi makâsıd ve maslahat ile ilişkilendirerek değerlendiren Kardâvî'nin, bu değerlendirmenin sonucunda çevrenin korunması gereken zorunlu ilkeler olan zarûriyyâtтан sayılması gerektiği çıkarımında bulunmaktadır. Bu çıkarım çevrenin önemine ve değerine işaret etmesi açısından İslam hukukçuları arasında olumlu bir adım olarak değerlendirilebilir. Nitekim aynı gerekliliğe dikkat çeken Feride Zuzu ve Anwar Sedat gibi son dönem araştırmacılar da benzer bir savunuda bulunmaktadır. Ancak burada eksik bırakılan hususun çevreyi korumanın gerekliliğini insan üzerinden yapmanın yanlışlığı olduğu sanılmaktadır. Zira böyle bir söylem çevrenin araçsallaştırılmasına ve bağımsız bir değere sahip olmasına engel olmaktadır.

İnsanın kibrinden ve doğaya hükmetme arzusundan kaynaklı çevre krizinin önlenmesinde, ahlaki sorumluluğun öne çıkarıldığı, İslam çevre ahlakının ve felsefesinin hatta İslam çevre hukukunun oluşturulması, kişi, toplum ve devlet nezdinde çeşitli dönüşümlerin yaşanması bakımından gerekli hale gelmiştir. Temelini nasrlara dayalı ilkelerden alacak çevre etiği ve hukuku için diğer çevre felsefelerinden de istifade edilebilir.

İslam hukuku ve âlimlerin bu konudaki görüşlerinden hareketle teorik bir altyapı oluşturması için önerilen makâsıd tasnifi içerisinde çevreye, zorunlu ilkeler bağlamında yer verilmesi çalışmadan çıkarılan temel sonuçtur. Böyle bir felsefi altyapı ve hukukun oluşturulması ile çevre konusunda bilinçli tüketicilerin (yeşil tüketicilerin<sup>128</sup>) oluşması mümkün olacaktır. Ayrıca çevreye karşı işlenen suçlara cezâi yaptırım öngörülmesi de oluşturulacak hukuk ile gerçekleşecektir.

---

<sup>128</sup> Yeşil tüketici: alışveriş yaparken çevreci bir tutum izleyen, ürün hakkında araştırma yapan tüketiciler olarak tanımlanmaktadır L. J. Shrum vd., "Buyer Characteristics of the Green Consumer and Their Implications for Advertising Strategy", *Journal of Advertising* 24/2 (ts.), 80.

Ekolojik sistem üzerinde insanın olduğu kadar çevrenin ve çevre içerisindeki diğer canlıların hakkı olduğu bilinci geliştirilmelidir. Bu sebeple ahlakî sorumluluğa dayalı İslam çevre etiğinin geliştirilmesinde zikrettiğimiz makâsid tasnifine, çevrenin korunması gereken zorunlu ilkeler bağlamında yer verilmesi bu etik için bir temel oluşturabilir. Zikredilen çevre etiğinin hazırlanmasında insanın çevre karşısındaki rolünü doğru konumlandırmak bu bağlamda önemlidir. Zira çevre sorunun oluşmasında temel fâilin insan olduğu düşünüldüğünde, çözüme de insanın merkezîliği hakkında yeniden düşünmenin katkı sağlayacağı açıktır. Ancak bu sayede çevrenin araçsallaştırılmadan insanın istifadesine sunulan, kendi bağımsız niteliği ve hakları bulunan bir varlık olarak görülmesi mümkün olacaktır.

### Kaynakça

- Abdurrahman, Tâhâ. "Meşrû-u tecdîd-i ilmî li bahsi makâsid-ı ş-şerîa". *el-Muslimu'l-Muasır* 102 (ts.), 42-62.
- Ahmed İsa, Henna Fehmi. *Himâyetü'ş-şerîati'l-İslâmiyye li'l-bîeti't-tabiiyye*. Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-Arabiyye li'l-Benâti bi'l-Mansûra, Doktora Tezi, 2018.
- Alkaya, Aylin vd. "Çevresel Duyarlılığın Yeşil Ürün Satın Alma Davranışına Etkisi: Ordu Üniversitesi Örneği". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 47 (2016), 121-134.
- Anwar Sadat, Muhammad Yusuf. "Strengthening Eco Fiqh: An Intergration of Texts and Maslaha on Environmental Impact Analysis". *Al Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* 10/1 (2020), 93-113.
- Âşur, Muhammed Tahir b. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- Âşur, Muhammed Tahir b. *Makâsıdu'ş-şerîati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed Tahir el-Misâvî. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmiu's-sahih*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Cevizci, Ahmet. *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Ebu Muhammed. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed

- Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Çınar, Fatih. "Zarûrî Küllî Makâsıdın Tertibi Problemi Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (2021), 115-137. <https://doi.org/10.18505/cuid.855800>
- Ebû Gudde, Abdussettar. "Ru'yetü'l-İslâmiyye havle himâyeti'l-bîe". *Risâletü't-Takrîb* 79 (2010), 129-152.
- Ebû Zehra, Muhammed. *et-Tekâfülü'l-ictimâî fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1991.
- el-Kardâvî, Yusuf. *Riâyetü'l-bîe fi şerâti'l-İslam*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. "Makâsıd-ı Şerîa Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması". *Kutlu Doğum Sempozyumu*, 391-406.
- Fâsî, Allâl el-. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Soner Duman - Osman Güman. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Gade, Anna M. "Tradition and Sentiment in Indonesian Environmental Islam". *Worldviews* 16/3 (ts.), 263-285.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2011.
- Hallaq, Wael b. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- IEF World, Windsor ARC Muslim. "The Muslim Seven Year Action Plan on Climate Change 2010-2017". Erişim 03 Ocak 2022. [https://iefworld.org/fl/WindsorARCMuslim\\_summary091020.pdf](https://iefworld.org/fl/WindsorARCMuslim_summary091020.pdf)
- IFEES, Eco Islam. "Islamic Declaration on Global Climate Change". Erişim 03 Ocak 2022. <https://www.ifees.org.uk/about/islamic-declaration-on-global-climate-change/declaration-drafting-team/>
- İbn Abdüsselam, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz. *Kavâidu'l-ahkâm fi masâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Beyrut, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *el-Kâfi fi fıkhi İbn Hanbel*. thk. Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1988.
- Johnston, David L. "Intra-Muslim Debates on Ecology: Is Shari'a Still Relevant?" *Wordviews* 16/3 (2012), 218-238.
- Karadağî, Ali Muhyiddin el- vd. *Makâsıdu'ş-şerîati itâren li mualeceti't-tehaddiyâtü'l-bîeti'l-muâsıratı ve'l-mebâdî-i'l-ahlâkiyyeti'l-hâkimeti*. thk. Fethi b. Cuma Ahmed. Doha: Dâru Câmîati Hamd b. Halife lî'neşr, 1. Basım, 2017.



- F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsid al-Sharīa on axis Eco-Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūrīyāt) | 321
- Kayhan, Mustafa. "İslam'da Çevre Hukukunun Tarihi Seyri ve Osmanlı Devleti'ndeki Uygulamaları". *Uluslararası Katılımlı Osmanlı Bilim ve Düşünce Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Mehmet Fatih Gökçek. 630-657. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kayhan, Mustafa. *Kur'an'da Çevre Kavramı ve Çevre-İnsan İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Koşum, Adnan. *İslam Hukukunda Hayvan Hakları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Mangunjaya, Fachruddin Majeri - McKay, Jeanne Elizabeth. "Reviving an Islamic Approach for Environmental Conservation in Indonesia". *Worldviews* 16/3 (2012), 286-305.
- Maşalı, Müntheha. "Makāsıd Konusu Bağlamında Fıkıh Usûlü-Ahlak Tedâhülü Üzerinden Bütünlükçü Bir Gelenek Okuması: Tâhâ Abdurrahman Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 181-219.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. "Çevre ve İklim Değişikliği Dersinin Müfredatı Tamamlandı". Erişim 07 Ocak 2022. <https://www.meb.gov.tr/cevre-egitimi-ve-iklim-degisikligi-dersinin-mufredati-tamamlandi/haber/25946/tr#:~:text=%C3%87evre%20e%C4%9Fitimi%20ve%20iklim%20de%C4%9Fi%C5%9Fikli%C4%9Fi,toplam%2072%20saat%20se%C3%A7meli%20okutulacak>.
- Mutahhari, Murtaza. *Kur'an'da İnsan Tanımı*. çev. Hasan Kanaatlı. İstanbul: Değerler Yayınları, 2., 2008.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 16/58 (2020), 83-93.
- Neccâr, Abdulmecid. *Avâmilu's-şuhûdi'l-hadarî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 2006.
- Neccâr, Abdulmecid. *Hilâfetü'l-insan beyne'l-vahy ve'l-akl*. el-Ma'hedu'l-İslâmî li'l-fikri'l-İslâmî, 1993.
- Ramsar, Sulak Alanlar Sözleşmesi. "Türkiye'deki Sulak Alanlar Hakkında". Erişim 27 Aralık 2021. <https://www.ramsar.org/news/international-gathering-on-saving-drying-lakes-in-turkey>

- 322 | F. HAZAR / Eko-Fıkıh Ekseninde Yeni Bir Makâsıdu'ş-Şerîa Tasnifinin İmkânı (Çevrenin Zarûriyyât Kapsamına Alınması Hakkında)
- Saleem, H. Ali. "Reconciling Islamic Ethics, Fossil Fuel Dependence, and Climate Change in the Middle East". *Review of Middle East Studies* 50/2 (2016), 172-178. <https://doi.org/10.1017/rms.2016.135>
- Serdar, Ziyaüddin. *İslam, Bilim ve Kültürel İlişkiler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.
- Shrum, L. J. vd. "Buyer Characteristics of the Green Consumer and Their Implications for Advertising Strategy". *Journal of Advertising* 24/2 (ts.), 71-90.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnati. *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*. thk. Abdullah Diraz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004.
- Şeleş, Muhammed Muhammed. "2nd International Conference on the Palestinian Environment". *Ru'yetu'ş-şerîati'l-İslâmiyye ve menhecuhâ fi'l-huffâz ale'l-bîe*, 2009.
- Yüce Kuran ve Açıklamalı-Yorumlu Meali. çev. Abdülkadir Şener vd. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Tıbyân Yayıncılık, İzmir., 2016.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sahîhu't-Tirmizî*. Mısır: Matbaatu'l-Mısriyyeti'l-Ezher, 1931.
- Türcan, Talip. "İslam Hukukunun Mahiyeti ve Temel Özellikleri". *İslam Hukukuna Giriş*. 2-21. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları, 2019.
- Türer, Celal. "Pragmatik Çevre Etiği". *Uluslararası Çevre ve Din Sempozyumu*. 2/135-146. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.
- White, Lynn Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis". *American Assocation for the Advancement of Science* 155/3767 (1967), 1203-1207.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usûlü ve Âdâbı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yaylı, Hasan - Yaslıkaya, Refik. "İnsan Doğa İlişkisi Tasarımında Radikal Dönüşüm: Derin Ekoloji". *International Journal of Science Culture and Sport* 3 (2015), 452-465. <https://doi.org/10.14486/IJSCS312>
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Yıldırım, Zeki. "Kur'an ve Çevre Sorunları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2012), 67-100.
- Zeftâvî, İsmâ Enes ez-. *Cem'iyetü'l-müslimi'l-muâsır* 26/103 (2002), 191-203.

F. HAZAR / On the Possibility of a New Classification of Maqāsid al-Sharīa on axis Eco-  
Fiqh (About Inclusion of the Environment in the Scope of Dārūriyāt) | 323  
Zuzu, Feride. "Maksad-ı hıfzı'l-bîe ve eserihi fî ameliyyeti'l-istihlâf".  
*İslâmiyyetü'l-ma'rife* 12/48 (2007), 79-102.  
<https://doi.org/10.35632/citj.v12i48.1277>  
Zülaloğlu, Fevzi. *Kur'an'da İnsan*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 325-357

## Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu

**Zafer AKYÜZ**

Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri  
Assist. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Erzincan, Turkey  
akyuz@erzincan.edu.tr  
orcid.org/0000-0002-7336-1996

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 5 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Haziran / June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 325-357

**Atıf / Cite as:** Akyüz, Zafer. "Beyân ve Bedî' İlminde Tazmin Üslûbu [Tadmîn Style in Bayân and Badi]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 325-357

<https://doi.org/10.18498/amailad.1098875>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

### Tadmîn Style in Bayân and Badi

#### Abstract

Tadmîn (implication of meaning) is a very important phenomenon in the Arabic language, especially in the sciences of grammar, tafsir, rhetoric and the Qur'an. Throughout history, many scholars have given importance to this and examined it meticulously in their books, but they have not made a common definition. Different definitions have been made for each branch of science that this style is related to. For example, in syntax, tadmîn is defined as 'to use a letter in place of another letter', in rhetoric 'to use one verb instead of another for a benefit of rhetoric or to bring two verbs closer to each other', in fiqh 'to undertake the cost of something', in poetry 'the poet takes someone else's word'. In his own poetry, in prosody it is defined as 'completing the meaning of the first couplet only with the couplet that follows'.

In the works on Arabic language, rhetoric and tafsir, the style of tadmîn is not included in an independent way, and different subjects are partially or scattered. The reason is that the art of tadmîn is included in the sciences of syntax, declaration and badî'. According to syntacticians, tadmîn is the subject of the science of syntax, according to rhetoric scholars, the science of declaration and badî', and according to mufassirs, it is the subject of both syntax and rhetoric.

Tadmîn style, which we can briefly describe as "one word taking the place of two words" in its general meaning, has been handled by rhetoric scholars within the sciences of bayân and badî' because a word contains more than one meaning. While tadmîn in the science of bayân means giving a different meaning to a word, tadmîn in the science of badî' means that a poet takes the whole or a part of the couplet of another poet's poem.

The tadmîn style is important in that it conveys refinement in wording, protects the mutakallims from making mistakes while expressing his meaning, briefly explains what he wants to convey to the interlocutor outside of the usual, and that what is told contains broad meanings.

The scholars of rhetoric have put forward different views on whether the style of tadmîn is truth or majâz. They had difficulty in locating the tadmîn. Is the tadmîn literal or metaphorical, or somewhere in between? A group of rhetoric scholars expressed the following view: Tadmîn is a type of truth. Because the main thing in their tradition is the use of the word in its true sense. However, without being used as an accessory, another meaning that is suitable for the original meaning

can be meant. Or another word for it is appreciated. The taḍmīn is not from the point of allusion or idmar, on the contrary, it is of the kind of truth. Here, another meaning, which is in accordance with its true meaning and which is subject to it when it is meant, is aimed. The second group of rhetoric scholars is of the opinion that taḍmīn is a combination of truth and majāz. This view is based on the fact that the aforementioned word refers to its own meaning and to the meaning of the word that has been reserved with the presumption. This view belongs to the methodologists who do not stipulate that the presumption precludes the meaning of the original meaning. The third group, on the other hand, accepts taḍmīn as a part of the majāz against the truth, or as majāz al-mursal, where the concern is something other than observation. The sign of the word in the sentence is determined by black or the location where the word is derived. The meaning of the word or word before it is used is either abstract or absolute meaning. When the word leaves this absolute meaning and is transferred to a new meaning in accordance with syaq, that is, the person who hears this word, it becomes a new meaning. Accordingly, the determination of the place of taḍmīn in rhetoric is shaped according to the purpose of the wording in terms of rhetoric. In other words, determining the word according to its indication in the sentence would be the most appropriate method. According to this, taḍmīn is also related to majāz, when the original meaning is intended in the composition, and a different meaning other than the real meaning is meant. Because in taḍmīn, it is essential to mean two words with one word in terms of meaning.

The style of taḍmīn is not only related to truth and majāz, but also to allusion. Because it is possible to express a different meaning in parallel with the original meaning with the word said in allusion. If both an essential and an indirect meaning occur in the composition expressed in a sentence in allusion, the situation is not different in taḍmīn. In it, two different meanings are intended with one word. In this respect, taḍmīn should not be considered different from allusion.

In the taḍmīn in 'ilm al- badī', rhetoric scholars shared the same opinion that quoting from a famous poet's couplet or taking into account some warnings, even if not famous, would not harm the poem. This is very important in terms of revealing the beauty and delicacy of the taḍmīn style.

Although many rhetoric scholars seem to agree on naming such quotations as quotation, since citation and taḍmīn are terms that fall within the framework of legitimate quotations from the Qur'an, hadiths, prose or poetry, a clear definition

has not emerged about citation and tađmîn. did not put The main reason for this is that the Qur'an is free from poetry. Because the Qur'an is clear, it cannot be confused with poetry.

**Keywords:** Rethoric, Bayân, Badi, Tadmîn, Style.

### Beyân ve Bedî' İlminde Tazmîn Üslûbu

#### Öz

*Tazmîn*, Arap dilinde özellikle de nahiv, tefsir, belâgat ve Kur'ân ilimlerinde oldukça önemli bir olgudur. Tarih boyunca birçok âlim buna ehemmiyet vererek kitaplarında titiz bir şekilde incelemişler ama ortak bir tanım yapmamışlardır. Bu üslûbun ilintili olduğu her bir ilim dalı için farklı tanımlar icra edilmiştir. Mesela nahivde *tazmîn* 'bir harfi başka bir harfin yerinde kullanmak' şeklinde tanımlanırken, belâgatte 'belâgate ait bir faydadan dolayı veya iki fili birbirine yakınlaştırmak maksadıyla bir fiili diğerinin yerine kullanmak', fıkhıta 'insanın bir şeyin bedelini üstlenmesi', şiirde 'şairin başkasının sözünü alıp kendi şiirinde kullanması', aruzda 'ilk beytin manasının ancak kendinden sonra gelen beyit ile tamamlanması' şeklinde tanımlanmıştır.

Arap dili, belâgat ve tefsirle ilgili eserlerde tazmîn üslûbuna müstakil bir şekilde yer verilmemiş, farklı mevzularda kısmen veya dağınık bir şekilde temas edilmiştir. Nedeni ise tazmîn sanatının nahiv, beyân ve bedî' ilimlerinde yer almasıdır. Nahivcilere göre tazmîn nahvin ilminin, belâgat âlimlerine göre beyân ve bedî' ilminin, tefsircilere göre ise hem nahvin hem de belâgat ilminin konusudur.

Genel anlamı itibariye kısaca "bir kelimenin iki kelimenin yerini tutması" şeklinde ifade edebileceğimiz tazmîn üslûbu, bir kelimenin birden fazla mana içermesi nedeniyle belâgat âlimleri tarafından beyân ve bedî' ilimleri içerisinde ele alınmıştır. Beyân ilmindeki tazmîn bir lafza başka bir mananın verilmesi anlamına gelirken, bedî' ilmindeki tazmîn ise bir şairin bir başka şairin şiirinin beytinin tamamını veya bir kısmını alması manasına gelir.

Tazmîn üslubu, lafızda incelik bildirmesi, mütekellimin meramını ifade ederken onu hataya düşmekten koruması, muhataba anlatmak istediğini mu'tâd olanın dışında kısaca anlatması ve anlatılanın geniş manalar içermesi bakımından önem arz etmektedir.

Belâgat âlimleri tazmîn üslûbunun hakikat mi yoksa mecâz mı olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Onlar tazmînin yerini belirlemede zorlanmışlardır. Tazmîn hakikat mi yoksa mecâz mı ya da ikisi

arasında bir konumda mı? Belâgat ulemasından bir grup şu görüşü ifade etmişlerdir: Tazmîn hakikatın bir türüdür. Çünkü onların geleneğinde asıl olan lafzın hakiki manasında kullanılmasıdır. Ancak fer'î olarak kullanılmaksızın asıl manaya uygun olan başka bir mana kastedilebilir. Ya da onun için başka bir lafız takdir edilir. Tazmîn *kinâyeye* ya da *idmâr* babından olmayıp aksine hakikat kabilindedir. Burada hakiki manası ile uygun düşen ve kastedilirken kendisine tabi olan başka bir mana hedeflenmektedir. İkinci grup belâgat uleması tazmînin hakikat ve mecâzın bileşimi olduğu görüşündedirler. Bu görüş, mezkûr lafzın kendi manasına ve karine ile hazfedilmiş lafzın manasına delalet etmesi dolayısıyla olmaktadır. Bu görüş, karinenin asıl mananın kastedilmesini engellemesini şart koşmayan usûlculere aittir. Üçüncü grup ise tazmîni hakikata mukabil mecâzın bir bölümü olarak ya da alakanın müşabehet haricinde bir şey olduğu *mecâz-ı mürsel* olarak kabul etmektedirler.

Cümlede lafzın delaletini siyâk ya da lafzın varid olduğu makam belirler. Kelime veya lafzın kullanılmadan önceki manası ya mücerred ya da mutlak manadır. Lafız bu mutlak manadan çıkıp siyâka yani bu sözü duyan kimseye uygun olarak yeni bir manaya nakledildiğinde bu yeni bir mana olur. Buna göre belâgatteki tazmînin yerinin belirlenmesi lafzın siyâk ya da belâgat açısından hangi amaçla gelmişse ona göre şekillenir. Başka bir deyişle, lafzın cümledeki delaletine göre belirlenmesi en uygun metot olacaktır. Buna göre *tazmîn*, terkipte asıl mananın murad edilmesiyle hakikat ile asli mananın dışında farklı bir anlamın kastedilmesiyle de mecâzla ilintilidir. Zira tazmînde anlam yönünden bir kelime ile iki kelimenin kastedilmesi esastır.

Tazmîn üslubu, *hakikat* ve *mecâz* ile ilintili olduğu gibi *kinâyeye* ile de ilintilidir. Zira kinâyede söylenen söz ile asıl manaya paralel olarak farklı bir anlam ifade etmek mümkündür. Kinâyede bir cümlede ifade edilen terkipte hem asli anlam hem de dolaylı olarak farklı anlam ortaya çıkıyorsa, tazmînde de durum bundan farklı değildir. Onda da bir kelime ile iki farklı anlam murad edilmektedir. Bu yönüyle *tazmîn* kinâyeden farklı düşünülmemelidir.

Bedî' ilmindeki tazminde ise belâgat âlimleri, meşhur bir şairin beytinden alıntı yapmayı veya meşhur değilse bile bazı uyarıları dikkate alarak kısmen yapılan alımların şiire zarar vermeyeceği konusunda aynı kanaati paylaşmışlardır. Bu da *tazmîn* üslûbunun güzelliğini ve inceliğini ortaya koymasından dolayı önemlidir.

*İktibas* ve tazmînden her biri Kur'ân-ı Kerim, hadis-i şerifler, nesir veya şiirden meşru alıntı çerçevesine giren terimler olduğundan bu tür alıntıları iktibas olarak



isimlendirme konusunda birçok belâgat âlimi fikir birliği içerisindeymiş gibi görünse de iktibas ve tazmîn konusunda net bir tanım ortaya koymamışlardır. Bunun temel sebebi de Kur'ân-ı Kerim'in şiirden tenzih edilmesidir. Zira Kur'ân-ı Kerim belli olduğu için şiirle karıştırılması mümkün değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Belâgat, Beyân, Bedî', Tazmin, Üslup.

## Giriş

Yüce Allah'ın son ilahi kitap Kur'ân-ı Kerim'i Arapça indirmesi, başta Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabe olmak üzere Müslümanların onun mesajını en güzel şekilde anlamak ve ilahi emirleri yerine getirebilmek için çok büyük gayret sarf etmelerine neden olmuştur. Bu gayretlerin neticesinde başta hadis olmak üzere tefsir, kelim, fıkıh, akâid, siyer vb. ilim dalları teşekkül etmiştir. Bu ilim dallarından biri de belâgattir.

Belâgat ilmi meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üç kısma ayrılır. Muktezâ-yı hâl, yer, zaman ve muhatabın durumuna göre söz söyleme şartlarını meânî; benzetme, açık, kapalı, doğrudan veya dolaylı anlatım şekillerinden birini kullanarak sözü muhataba aktarmada farklı anlatım çeşitlerini beyân; sözü güzelleştirme sanatlarını ise bedî' ilmi açıklamaktadır.

Genel anlamı itibariyle kısaca "bir kelimenin iki kelimenin yerini tutması"<sup>1</sup> şeklinde ifade edebileceğimiz tazmîn üslûbu, bir kelimenin birden fazla mana içermesi nedeniyle belâgat âlimleri tarafından beyân ve bedî' ilimleri içerisinde ele alınmıştır. Beyân ilmindeki tazmîn bir lafza başka bir mananın verilmesi anlamına gelirken, bedî' ilmindeki tazmîn ise bir şairin bir başka şairin beytinin tamamını veya bir kısmını alması manasına gelir.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Nûreddin el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/ 446; Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî, *Meânî'n-nahv*, (Kahire: Şirketü'l-Âtik, 2003), 3/12; Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısri, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1341), 1/ 267.

<sup>2</sup> Ahmet Hasan Hâmid, *et-Tazmîn fi'l-'arabiyye*, (Ammân: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, 2001), 5.

Tazmînin îcâz, îcâz ve tevessu' uhdesinde barındırması<sup>3</sup> ve Kur'ân-ı Kerîm ve hadis-i şeriflerde yer alması nedeniyle İslam âlimleri tarafından tefsir ve belâgat kitaplarında geniş bir şekilde izah edilmiştir.

### 1. Tazmîn Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Arapçada sülâsi mücerred dördüncü baktan gelen ضَمِّنٌ-يَضْمَنُ fiilinden tef'îl babına nakledilen ضَمَّنَ fiilinin mastarı olan tazmîn (تضمين) kelimesi, sözlükte “kefil olmak”, “kuşatmak”, “kapsamak”, “bir şeyi bir şeyin içine koymak”, “içine almak”, “sevmek”, “hayvanın karnındaki yavru”, “insanda bulunan bir çeşit hastalık” vb. anlamlara gelir.<sup>4</sup> Bu kelimenin sözlük anlamları incelendiğinde “bir şeyin bir şeyi içine alması ve kapsaması” ortak anlam olarak ön plana çıktığı görülmektedir.

Terim olarak tazmîn ise, hakîkî ve mecâzî anlamların birbirine karışmaması için hakîkî manası kastedilen bir lafızla ilintili başka bir kelime zikredilerek diğer bir manayı murat etmektir.<sup>5</sup>

*Tazmîn*, Arap dilinde özellikle de nahiv, tefsir, belâgat ve Kur'ân ilimlerinde oldukça önemli bir olgudur. Tarih boyunca birçok âlim buna ehemmiyet vererek kitaplarında titiz bir şekilde incelemişler ama ortak bir tanım yapmamışlardır.<sup>6</sup> Bu üslûbun ilintili olduğu her bir ilim dalı için

<sup>3</sup> Süleyman Taş, *Arap Dilinde Tazmîn ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanılışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 60-62.

<sup>4</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 26; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/911; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/372; İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), 5/2155-2156; ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/587-588; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, thk. 'Abdullah 'Aliyyu'l-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli (Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.), 27/2610-2613; el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fî Mu'essesetî'r-Risâle (Beyrut: Mu'essesetî'r-Risâle, 2005), 1212.

<sup>5</sup> el-Kâdî 'Abdü'n-Nebî b. 'Abdü'r-Resûl el-Ahmed Negrî, *Düstûru'l-'ulemâi ev câmi'u'l-'ulûm fî istilâhâtî'l-fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/213.

<sup>6</sup> Tazmînin tanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Polat, *Leysu'l 'arîn fî hulâsati't-tazmîn* (İstanbul: Artus Basım, 2013), 1/2-121.

farklı tanımlar icra edilmiştir. Mesela nahivde tazmîn 'bir harfi başka bir harfin yerinde kullanmak' şeklinde tanımlanırken; belâgatte 'belâgate ait bir faydadan dolayı veya iki fiili birbirine yakınlaştırmak maksadıyla bir fiili diğerinin yerine kullanmak'; fıkhıta 'insanın bir şeyin bedelini üstlenmesi'; şiirde 'şairin başkasının sözünü alıp kendi şiirinde kullanması'; aruzda 'ilk beytin manasının ancak kendinden sonra gelen beyit ile tamamlanması' şeklinde tanımlanmıştır.<sup>7</sup> Biz burada belâgat ilminde birbirinden farklı tazmînin tanımını yapan birkaç âlimin görüşüne kısaca temas etmek istiyoruz.

Tazmîn konusuna ilk defa temas eden âlimlerden biri Rummânî' dir (öl. 384/994). Tazmîni belâgat ilminin müstakil bir konusu olarak kabul eden Rummânî, tazmîni 'kendisinde o mananın olduğuna delalet eden isim ya da sıfat zikredilmeksizin bir lafızda/kelamda mananın bulunması' şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre tazmin, kelamın ihbârî ve kıyâsî delalet yoluyla manaya delaleti şeklinde iki kısımdır. Kelamın ihbârî delaletle manaya delalet etmesinin örneği şudur: Kişi bir şey hakkında محدث (muhdîs veya muhdîs) derse bu ihbarî delaletle ona delalet eder. مكسور/منكسر، ساقط/مسقوط kelimelerinde de aynı durum söz konusudur. Burada tazmîn hem ism-i fâil hem de ism-i mef'ûl anlamlarını kapsamaktadır. O, bu konuda şunları ifade etmektedir:

"İhbârî delaletle olan tazmîn insanlar hakkında geçerli iken kıyâsî delaletle ortaya çıkan tazmîn özellikle Allah'ın kelamı olan Kur'ân'da îcâz şeklinde kendini göstermektedir. Zira Allah hakkında (ihbara konu olacak şekilde) herhangi bir delalet şekli düşünülemez. Mütekelliminden bu şekilde bir ifade işitilmemiştir. Kastedilen mananın ismi ya da sıfatı zikredilmeksizin her ayet aslında tazmîni barındırmaktadır. Meselâ، بسم الله الرحمن الرحيم lafzı bazı şeylerin teberrüken elde edilmesine yönelik talimi ve Allah'a tazimi içermektedir. Zira Besmele dinin âdâblarından bir âdâb, namaz kılanların ubudiyetini ikrar ettiği bir şe'âirdir."<sup>8</sup>

Cârullah ez-Zemahşerî (öl. 539/1144), tazmîni tanımlarken şunları ifade etmektedir:

<sup>7</sup> Polat, *Leysu'l 'arîn fi hulâsati't-tazmîn*, 1/13.

<sup>8</sup> Ali b. Îsâ er-Rummânî, *Selâsü resâil fi i'câzi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Halefullâh Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 102-103.

“Fasih Araçlar bir fiile başka bir fiilin anlamını vererek o fiili anlamını verdikleri başka fiil gibi kullanılmaktadırlar. Tazmînin gayesi fiile hem kendi manasını hem de tazmîn yoluyla ifade ettiği manayı verme imkânı sunmaktır. Zira bu şekilde iki manaya da hamli olacak şekilde tazmîn ile manayı ifade etmek, tek mana vermekten daha üstündür.”<sup>9</sup> O, Kur’ân-ı Kerim’de geçen “*Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme.*”<sup>10</sup> ayetindeki “*وَلَا تَعُدُّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا*” ibaresini, tazmîn yoluyla “*Gözlerin onları aşarak/geçerek başkasına yönelmesin.*” anlamını ifade edecek şekilde yorumlamıştır.<sup>11</sup>

İzzeddin b. Abdüsselam (öl. 660/1262) tazmîn konusunda şunları ifade etmektedir:

“Tazmîn, bir ismin diğer bir ismin manasını ifade etmek için diğerine dâhil edilmesidir. Bazı durumlarda diğer ismin müteaddi olmasıyla müteaddi olur. Meselâ, *حَقِيقٌ عَلَى أَنَّ لَا أَقُولُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ*, Allah hakkında bana ancak gerçeği söylemek yaraşır.”<sup>12</sup> âyetinde *حَقِيقٌ* (yaraşır) kelimesi başka bir fiilin manasını tazmîn etmiştir. Müteaddi oluşu bazı durumlarda diğer fiilin müteaddi olduğu şekildedir. *فَدَقَّتْ لِللَّهِ زِيَادًا عَنِّي* ‘Allah Ziyad’ı benim için öldürdü.’ ifadesi buna örnektir.”<sup>13</sup>

Ona göre *فَتَلَّ* fiili burada şairin öldürmekle hükmen Ziyad’ı öldürme dışındaki sebeplerden uzaklaştırdığını ifade etmek için *صَرَفَ* manasını tazmîn etmiştir. Böylece *فَتَلَّ* ve *صَرَفَ* manalarını birlikte ifade etmiştir.<sup>14</sup> İbn Hişâm (öl. 218/833) da bu konuya işaret ederek şunları söylemiştir: “Bir lafzı başka bir lafzın manasına yüklerler ve hükmünü ona verirler. Bu da tazmîn olarak adlandırılır. Fonksiyonu ise iki kelimenin görevini yerine getirmesidir.”<sup>15</sup>

<sup>9</sup> Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. ‘Omer ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf*, tlk. Halil Me’mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2009), 618; Celâleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, thk. Abdu’l-‘Al Salim Mükerrrem (Müessesetü’r-Risâle), 1/241.

<sup>10</sup> Kehf, 18/28.

<sup>11</sup> ez-Zemahşerî, *Tefsîru’l-keşşâf*, 618; Celâleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 1/241.

<sup>12</sup> el-‘Arâf 7/105.

<sup>13</sup> Hâlid b. Abdullah el-Ezherî, *Serhu’t-tasrîh ‘ale’t-tavzîh* (Kahire: Matba’atü’l-İstikâme, 1954), 2/4-5.

<sup>14</sup> el-Ezherî, *Serhu’t-tasrîh ‘ale’t-tavzîh*, 2/4-5.

<sup>15</sup> İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni’l-lebîb ‘an Kütübi’l-E’ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 762.

Sa'deddin Teftazânî (öl. 792/1390) ise tazmîn konusunda şunları ifade etmektedir:

"Tazmînin aslı, bir fiil ile hakîkî manasının ve ona uygun olan başka bir fiilin manasının kastedilmesidir. Mezkûr fiil, lafzı karine yardımıyla diğer bir fiilden alınan halin hazfi ile hakîkî manasında kullanılmıştır. 'Falancıyı sana övüyorum' sözü bu kullanıma örnektir. Anlamı ise 'onun övgüsünü sana ulaştırıyorum' şeklindedir. Yine, 'يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ': *Onlar gayba iman ederler*<sup>16</sup> yani 'İnanmış kimseler olarak onu ikrar ederler' âyetinde denildiği gibi bazen bunun tersi de olabilir."<sup>17</sup>

Tazmînin tanımını yapan âlimlerden biri de İbn Kemal Paşa'dır (öl. 941/1534). O, bu konuda bir risale yazmış ve konuyu ayrıntılı bir şekilde izah etmiştir.<sup>18</sup> İbn Kemal Paşa tazmîni tanımlarken şunları ifade etmektedir.

"Tazmîn, bir lafzın hakîkî manasının kastedilip bununla beraber lafza uygun olan ve yine ona taalluk eden diğer hususlardan birisinin belirtilmesiyle kendisine delalet eden başka bir lafzın takdir edilmesidir. Meselâ, 'falancıyı sana övüyorum' demen ve bununla sılasını yani اِلَى kelimesini belirtmek suretiyle övgüyle beraber 'ulaştırmayı' kastetmen, gibidir. Böylelikle 'Onun övgüsünü sana ulaştırıyorum' demiş olursun. Burada lafız kelimesini ismi de içine alması için mutlak olarak zikrettik."<sup>19</sup>

Başta Zemahşerî olmak üzere belâgat âlimleri, tazmîn edilmiş manayı genellikle hal olarak takdir edilen hazfedilmiş bir lafza delalet eden mezkûr fiilin tabilerinden saymışlardır. "وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ : *Rızâsını dileyerek sabah akşam rablerine dua edenlerle olmak için elinden gelen çabayı göster. Dünya hayatının çekiciliğine meylederek gözlerini onlardan çevirme! Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme!*"<sup>20</sup> âyetindeki "وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ" : *Gözlerini onlardan çevirme.*" ifadesinin takdiri "وَلَا تَفْتَحْهُمْ عَيْنَاكَ مُجَاوِزِينَ إِلَىٰ غَيْرِهِمْ" : *Gözlerin onları aşarak/geçerek başkasına yönelmesin.*" şeklindedir. Burada lafız hakîkî

<sup>16</sup> el-Bakara 2/2.

<sup>17</sup> Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1984), 2/567.

<sup>18</sup> Risale hakkında detaylı bilgi için bk. Hâmid, *et-Tazmîn fi'l-'Arabiyye*, 67-79.

<sup>19</sup> Hâmid, *et-Tazmîn fi'l-'Arabiyye*, 7; Polat, *Leysu'l 'arîn fi hulâsati't-tazmîn*, 79.

<sup>20</sup> el-Kehf 18/28.

manasında kullanılmıştır. Melhuz (mahzuf kılınan) mana ise kelamın delaleti ile hazfedilmiştir. Bu delalet ya harf-i cer ya da harf bulunmazsa karinedir.<sup>21</sup>

Yukarıda verilen tanımlar incelendiğinde tazmîn hakkında şunları ifade edebiliriz:

- Tazmîn üslûbu için âlimler tarafından ortak bir tanım ifade edilmemiştir. Bu üslubun ilintili olduğu her bir ilim dalı için farklı tanımlar yapılmıştır.

- Âlimler arasındaki görüş farklılıklarına rağmen tazmîni “bir kelimenin manasına diğer bir kelimenin manasını yüklemek” veya “anlam yönünden bir kelimenin iki kelimenin yerini tutması” şeklinde tanımlayabiliriz.

- Tazmîn üslûbu, beyân ve bedî’ ilimleriyle ilintili olması hasebiyle manaya aitken, nahiv ilmiyle ilintisi bakımından ise terkibe aittir.

- Tazmîn üslûbu fiillerde bulunmasının yanı sıra isim ve harflerde de bulunur.

- Belâgat ilminde, tazmîn edilmiş manayı genellikle hal olarak takdir edilen hazfedilmiş bir lafza delalet eden mezkûr fiilin tabilerinden kabul etmek gerekir.

## 2. Beyân İlmi ve Tazmîn Üslûbu

Belâgat âlimlerinin tazmîn üslûbunun dildeki konumunu belirlemek ve edebi türler içerisinde hangi kategoride yer alacağı konusunda sarf ettikleri yoğun çabanın neticesinde farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler umumiyetle ya tazmîni tanımlama veya onu anlamadaki farklı bakış açısından meydana gelmiştir. İhtilafa düştükleri en önemli konu ise tazmînin çeşidinin belirlenmesidir. Beyân ilmi kapsamında tazmîn sanatı genellikle hakîkat, mecâz, mecâz-ı mürsel, kinâye vb. farklı başlıklar altında ele alınmıştır.

### 2.1. Tazmîn Üslûbunun Hakîkat ve Mecâzla İlişkisi

Hakîkat, sözün takdim, te’hîr, temsil ve isti’âre olmaksızın vazedildiği yerde kullanılmasıdır. Yani söz ilk defa ne için anlamlandırılırsa onu ifade etmesine denir. Meselâ, “*وَإِحْسَانِهِ أَحْمَدُ اللَّهُ عَلَى نِعْمِهِ*”

<sup>21</sup> ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-keşşâf*, 618.

*Allah'ın nimetlerine ve ihsanına hamt ederim.*" örneğinde bütün kelimeler hakîkî anlamda kullanılmıştır.<sup>22</sup>

Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078) de hakîkati şöyle tanımlamaktadır:

"Kendisiyle herhangi bir vâzı'nın (kelimeye anlamını veren) vaz' esasında (kelimeye anlamını verdiği anda) belirlediği mana veya herhangi bir muvâzaa (anlam verilmesi) esasında belirlenen mana ve bu mana hususunda vaz'dan başka bir şeye dayanmayan kelimeye hakikat denir. Bu tarif, bir kelimenin hem ilk vaz'ını (ilk verilen anlam) hem de sonraki vaz'ını (Sonradan verilen anlam) kapsar. Mesela bir adam oğluna Zeyd (زيد) ismini verdiği zaman, bu durumda sonraki vaz' ile oğluna Zeyd (زيد) adını veren bu adamın hali, daha önce Zeyd (زيد) kelimesini زَادَ-يَزِيدُ fiilinin masdarı olarak vaz' eden dilcinin haliyle aynıdır. Bu açıdan dilcinin Zeyd (زيد) kelimesini bu adamdan önce زَادَ-يَزِيدُ fiilinin masdarı olarak vaz' etmesi bu duruma zarar vermez. Bu şahıs oğluna isim verirken içinde yaşadığı toplum ile istişarede bulunmuştur. Zira bu adam oğluna Zeyd (زيد) ismini verirken sıfırdan vaz' etmekte ve bu hususta önceki lugavî vaz'a herhangi bir şekilde istinad etmemektedir."<sup>23</sup>

Hakîkatin tanımını yapan âlimlerden bir de İbnü'l-Esîr'dir (öl. 607/1210). O, bu konu üzerinde durmuş ve şunları söylemiştir.

"Dilbilimdeki hakikat, bir nesnenin zâtı yani kendisi olan hakikat değil, manalara delaleti bakımından lafızların hakikatidir. Bu durumda lafzî hakikat, lafzın dilin temelinde kendisi için vaz' edilen manaya delalet etmesidir. Müsemmanın karşılığında konulan isim de kendisi için hakikattir. Başka bir isme aktarırsa mecâz olur. Örnek vermek gerekirse, şayet 'güneş' derken ışık veren büyük yıldızı kastetmişsek bu isim o nesne hakkında hakikattir. Çünkü onun karşılığında vaz' edilmiştir. Yine (deniz) dediğimizde,

<sup>22</sup> Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati'l-'arabiyyeti ve mesâilihâ ve Süneni'l-'arab fî kelâmihâ*, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1993), 203.

<sup>23</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 350-351.

tuzlu, devasa su öbeğini kastetmişsek, bu isim hakîkattir. Zira onun karşılığı olarak vaz ' edilmiştir."<sup>24</sup>

Sekkâkî (öl. 626/1229), hakîkati "kelimenin herhangi bir te'vîl olmaksızın delalet ettiği manada kullanılması"<sup>25</sup> şeklinde tarif eder. Sekkâkî'nin tanımını ayrıntılı şekilde izah eden Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338), hakîkatin, tanımda geçen *الْمُسْتَعْمَلَة* (kullanılan) ifadesiyle 'kullanılmayan' kelimededen farklı olduğunu ifade eder. Zira kelime kullanılmadan evvel hakikat diye isimlendirilemez. Yine tanımda geçen *مَا وَضِعَتْ لَهُ* (delalet etme, tahsis edilen) ifadesi ile de hakîkatin kastedilen mananın dışındaki yanlış kullanım ve mecâzdan ayırt edildiğini dile getirir.<sup>26</sup>

Seyyid Şerif Cürçânî (öl. 816/1413), hakîkatin tanımını yaparken şunları ifade etmektedir:

"Hakikat, ismin tayin ve tahsis olunan manada kullanılmasıdır. *مفعولة* vezninde *فعليلة* yani ismi mef'ûl manasındadır. *أثبتت* fiili *حَقَّ* (Kantlamak, göstermek, ortaya çıkarmak, ispatlamak) anlamlarına geldiğine göre hakikat, 'şüphe bulunmayan, ortaya çıkmış, ispatlanmış, kanıtlanmış' vb. manalara gelir. *الحقيقة* kelimesindeki te (ة) harfi *العلامة* kelimesinde olduğu gibi müenneslik için değil, vasfiyetten ismiyyete intikal için gelmiştir. İstilahta ise, kelimenin vazedildiği yani delalet ettiği manada kullanılmasıdır."<sup>27</sup>

Mecâza gelince, belâgat âlimleri bu konuyu kitaplarında geniş bir şekilde ele almışlar, mecâzın mahiyetini, çeşitlerini, belâgat ve sanat açısından değerini açıklamışlardır. Bu açıklamayı yapanların öncülerinden olan İbn Fâris (öl. 395/1004) mecâzı şu şekilde tanımlamıştır:

"Mecâz kelimesi *جَازَ - جَازَ* fiilinden alınmıştır. Örneğin *جَازَ بِنَا فُلَانًا* 'Falanca bize uğradı' ve *جَازَ عَلَيْنَا فَارِسٌ* 'Faris bizi geçti' dediğinde asıl manada kullanmış olursun. Ardından *أَنَّ*

<sup>24</sup> Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî İbn'ül-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nehzeti Mısr, ts.), 1/85-86.

<sup>25</sup> Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 467-468.

<sup>26</sup> Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğâ*, thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lübânî, 1985), 2/392

<sup>27</sup> Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Dâru Edyân li't-turâs, ts.), 121.



كَمَا تَفْعَلُ كَمَا 'şöyle yapman caizdir' yani geçerlidir, reddedilmez ve engellenmez demiş olursun. Yine عِنْدَنَا دَرَاهِمٌ وَضِحٌ وَارِبَةٌ وَ أُخْرَى نُحْمُورٌ حَوَازِ الْوَارِبَةِ 'bizde tartılmış katışksız dirhemler ve tartılmışın yerine geçen başka dirhemler var' dediğinde, bu dirhemler tartılmamış bile olsa tartılmış olanına yakınlığından dolayı onun yerine geçerlidir demiş olursun. İşte bu mecâz ifademizin açıklamasıdır."<sup>28</sup>

Ona göre hakîkî manalı söz inkâr edilemeyen kurallara göre uygulanır. Bazen de ifadenin yakınlığından dolayı asıl manasının yerine başka manada kullanılması mümkün olur. Ancak bu kullanımda teşbih, isti'âre ve birincisinde olmayanın terk edilmesi vardır. Örneğin, عَطَاءُ فُلَانٍ مُزْنٌ 'Falancanın ihsanı sağanak yağmur bulutu gibidir' ifadesi teşbihtir. 'Onun ihsanı çoktur' ifadesinin yerine kullanılmıştır.<sup>29</sup>

İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064), mecâzın belâgat açısından önemini açıklamasına ek olarak dil ve belâgat yönünden tanımını da yapmış ve şunları söylemiştir: "Mecâz sözün yolu, çıkış noktası ve (جَزَتْ) fiilinden mastardır."<sup>30</sup> Ayrıca İbn Kuteybe'den (öl. 276/889) şunları nakletmiştir: "Şayet mecâz yalan bir ifade olsaydı kesinlikle konuşmalarımızın çoğu batıl olurdu. Çünkü biz, نَبَتِ الْبَيْتِ 'bitki filizlendi', طَالَتِ الشَّجَرَةُ 'ağaç uzadı', أَيْبَعَتْ 'meyve olgunlaştı', أَقَامَ الْجَبَلُ 'dağ dikildi', رَخِصَ السَّعْرُ 'fiyatlar düştü' deriz."<sup>31</sup>

Mecâzın belâgati konusunda da şunları söylemiştir.

"Çoğu konuşmada mecâz hakikatten daha belîğ, kalp ve kulaklara etkisi daha güzeldir. Bütün lafızlarda hakîkî manaların dışındaki kullanımlar yine tamamen imkânsız değilse tevîl şekillerinden birine ihtimali olması sebebiyle mecâzdır. Böylelikle teşbih, isti'âre vb. uygulamalar da mecâz başlığı altında dilsel güzelliklerden sayılırlar. Ne var ki âlimler mecâza –yani mecâz ismine- bizâtihî bir başlık açmışlardır. Böylece bir nesneyi ona yakın olan ya da bir sebepten ona dâhil olan bir şeyin ismiyle adlandırmışlardır. Cerir (İbn 'Atiyye) şunları söylemektedir:

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَ إِن كَانُوا غَضَابًا

<sup>28</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğa*, 203-204.

<sup>29</sup> İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luğati'l-'arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-'arab fî kelâmihâ*, 203-204.

<sup>30</sup> İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî 'mehâsini's-ş-i'ri ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1981), 1/266.

<sup>31</sup> el-Kayrevânî, *el-'Umde fî 'mehâsini's-ş-i'ri ve nakdih*, 1/266.

‘Eğer bir kavmin toprağına yağmur düşerse kızsalar bile onu otlatırız.’ Burada semaya yakınlığı sebebiyle yağmur kastedilmiştir. Yine semâ ile bulutların kastedilmesi de caizdir. Zira gölgelendiren her şey semâdır. Şair سَقَطَ ‘düşmek’ ifadesiyle gökyüzündeki yağmurun düşmesini kastedmiştir. Şair yine رَعَيْنَاهُ ‘otlatırız’ ifadesini kullanmıştır. Yağmur otlatılmaz, ancak burada yağmur sebebiyle yetişen bitkiler kastedilmiştir ve bunların tamamı mecâzdır.”<sup>32</sup>

Mecâz kavramına eserlerinde yer veren belâgat âlimlerinden biri de Abdülkâhir Cürcânî’dir. O, mecâz kavramı hakkında şunları ifade etmektedir:

“Mecâz, aralarındaki münasebetten dolayı kendisiyle, vaz’ edildiği ilk mananın dışında ikinci bir mana kastedilen kelimedir. Dilersen şöyle de diyebilirsin: ‘Mecâz, vaz’ edildiği manadan alınıp kendisi için vaz’ edilmediği manaya nakledilen ve bu nakil esnasında asıl mana ile kelimenin nakledildiği ikinci mana arasındaki bir münasebet dolayısıyla baştan yeni bir vaz’ olmayan kelimedir. Bu tanımdaki mülâhaza/münasebet ifadesinin anlamı, mananın cümlede şu anda kastedilenin dışında bir manaya isnat edilmesidir. Ne var ki bu isnat güçlü veya zayıf olabilir.”<sup>33</sup>

**El-Cürcânî, mecâz kavramını aşağıdaki örneklerle açıklamaktadır:**

“Eğer aslana benzeyen bir adamı kastederek ‘bir aslan gördüm’ dersen, burada birincinin ikinciye ihtiyaç duyduğu konusu sana kapalı gelmeyecektir. Çünkü aslan kelimesinin senin mübalağalı bir şekilde teşbih yaparak kastettiğin manada bir adam için kullanılması tasavvur edilemez. Burada aslan manasının bulunması bir vehimdir. Ancak o manayı gözünün önündeki bir yırtıcıya isim olarak kullanırsan bu mümkün olabilir. Bu bilinmesi zorunlu olan bir dayanaktır. Şayet bunu vehminden çıkarmaya çalışırsan imkânsız bir şey için uğraşmış olursun. Ne zaman asıl olmaksızın bir fer’ düşünülmüştür? Yine ne zaman müşebbeh/benzetilen müşebbehün bihten/kendisine benzetilenden başkasına isnat edilmiştir?”<sup>34</sup>

İbnü’l-Esîr de mecâz konusuna değinmiş ve daha önce verilen tanımlara paralel birtakım açıklamalarda bulunmuştur. O, mecâzı tarif ederken şunları ifade etmiştir:

“Mecâz, dilin aslında kendisi için vaz’ edilen mananın dışında bir mana kastedilen şeydir. Mecâz, حَاز ‘aşmak, taşmak’ fiilinden gelmektedir. Mana konumundan

<sup>32</sup> el-Kayrevânî, *el-’Umde fi ’mehâsini’ş-şî’ri ve nakdih*, 1/266.

<sup>33</sup> el-Cürcânî, *Esrâru’l-belâğâ*, 351-352.

<sup>34</sup> el-Cürcânî, *Esrâru’l-belâğâ*, 352.

taştığında bir konumdan diğerine aşmış olmaktadır. زَيْدٌ أَسَدٌ 'Zeyd aslandı' ifademiz buna örnek olarak verilebilir. Aslında Zeyd insandır, aslan ise mahiyeti bilinen hayvandır. Burada insanıyetten alıp aslanlığa vermiş olmaktadır. Yani aralarındaki bağlantı vesilesiyle bundan şuna geçmiş oluyoruz. Bu bağlantı da cesarettir."<sup>35</sup>

İbnü'l-Esîr, her mecâzda hakîkatin var olduğu düşüncesindedir. Bu düşüncesi, belki de Cürcânî'nin yukarıda geçen "asılsız bir fer' düşünülemez." görüşüne benzemektedir. İbnü'l-Esîr sözlerine mecâzın belâgatteki değerinden bahsederek başlamış ve şunları söylemiştir:

"Mecâz, belâgat ve fesâhatte kullanılması bakımından hakîkatten evladır. Çünkü böyle olmasaydı, asıl olan hakîkat onun fer'i olan mecâzdan daha evla olurdu. Ne var ki durum böyle değildir. Zira belîğ konuşmanın faydasının, maksadını canlandırma ve betimleme yoluyla sanki gözüyle görüyormuş gibi dinleyicinin benliğinde ortaya konulmasında olduğu ispatlanmıştır."<sup>36</sup>

Belâgat âlimlerine göre mecâz, aklî ve lugavî olmak üzere iki çeşittir. Onlar, mecâzi aklî ile fiilin ya da fiil manalı kelimenin, kendisine ait olmayıp kendisiyle ilişkili olan şeye te'vîl yoluyla isnat edilmesini kastetmektedirler.<sup>37</sup> Kazvînî, mecâzın bu türünü aklî olarak adlandırılmasının illetinden bahsederek şunları söylemiştir.

"Mecâz kelimesi vaz' ediliş yerine akıl kelimesine dayanmaktadır. Çünkü söz dili vaz' edene göre değil, konuşanın iradesiyle ortaya çıkmaktadır. (ضرب) fiili vaz' eden sebebiyle (ضرب) fiilinin haberi olmaz. Aksine (الضرب) eyleminin Zeyd'e fiil olarak ispat edilmesi sebebiyledir. Burada dili vaz' edene dönen (ضرب)'nin çıkışı değil vurmayı ispat etmesidir. Yine (ضرب)'nin gelecek zaman değil geçmiş zamana ispat edilmesidir. (ضرب) fiilini ispat edenlerin tayini ise onu haber olarak kastedenlerle alakalıdır."<sup>38</sup>

Mecâzın ikinci çeşidi ise mecâz-ı lugavîdir. Âlimler bu nevi mecâz ile lafızların lugavî hakîkatlerinden aralarında bir bağlantı ve benzerlik olan başka manalara nakledilmesini kastetmektedirler. Bu mecâz müfred lafızda ve cümlede gerçekleşmektedir. Bu nevi mecâz da isti'âre ve mecâz-ı mürsel olmak üzere iki kısımdır. İsti'âre, hakîkî mana ile mecâzî mana arasındaki alakanın müşabehet/benzerlik olduğu lugavî mecâz türüdür.

<sup>35</sup> İbn'ül-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-sâ'ir*, 1/84-85.

<sup>36</sup> İbn'ül-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-sâ'ir*, 1/88.

<sup>37</sup> el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, 2/392.

<sup>38</sup> el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, 1/99-100.

Mecâz-ı mürsel ise hakîkî mana ile mecâzî mananın arasındaki alakanın müşabehet dışında bir şey olduğu lugavî mecâz türüdür.<sup>39</sup>

Yukarıda verilen tanımlar ve görüşler çerçevesinde belâgat âlimleri tazmîn üslûbunun hakîkat mi yoksa mecâz mi olup olmadığı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Onlar tazmînin yerini belirlemede zorlanmışlardır. Tazmîn hakîkat mi yoksa mecâz mı ya da ikisi arasında bir konumda mı? Belâgat ulemasından bir grup şu görüşü ifade etmişlerdir: Tazmîn hakîkatin bir türüdür. Çünkü onların geleneğinde asıl olan lafzın hakîkî manasında kullanılmasıdır. Ancak fer'î olarak kullanılmaksızın asıl manaya uygun olan başka bir mana kastedilebilir. Ya da onun için başka bir lafız takdir edilir. Tazmîn, kinâye ya da idmâr babından olmayıp aksine hakîkat kabilindedir. Burada hakîkî manası ile uygun düşen ve kastedilirken kendisine tabi olan başka bir mana hedeflenmektedir.<sup>40</sup>

İkinci grup belâgat uleması tazmînin hakîkat ve mecâzın bileşimi olduğu görüşündedirler. Bu görüş, mezkûr lafzın kendi manasına ve karine ile hafzedilmiş lafzın manasına delalet etmesi dolayısıyla olmaktadır. Bu görüş, karinenin asıl mananın kastedilmesini engellemesini şart koşmayan usûlculere aittir.<sup>41</sup>

Üçüncü grup ise tazmîni hakîkata mukabil mecâzın bir bölümü olarak ya da alakanın müşabehet haricinde bir şey olduğu mecâz-ı mürsel olarak kabul etmektedirler.<sup>42</sup>

Cümlede lafzın delaletini siyâk ya da lafzın varid olduğu makam belirler. Kelime veya lafzın kullanılmadan önceki manası ya mücerred ya da mutlak manadır. Lafız bu mutlak manadan çıkıp siyâka yani bu sözü duyan kimseye uygun olarak yeni bir manaya nakledildiğinde bu yeni bir mana olur. Buna göre belâgatteki tazmînin yerinin belirlenmesi lafzın siyâk ya da belâgat açısından hangi amaçla gelmişse ona göre şekillenir. Başka bir deyişle, lafzın cümledeki delaletine göre belirlenmesi en uygun

<sup>39</sup> Hâmid, *et-Tazmîn fi'l-'Arabiyye*, 11.

<sup>40</sup> el-Ezherî, *Serhu't-tasrîh 'ale't-tavzîh*, 2/5; Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/564

<sup>41</sup> Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/567

<sup>42</sup> Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 2/565

metot olacaktır.<sup>43</sup> Buna göre tazmîn, terkipte asıl mananın murad edilmesiyle hakikat ile asli mananın dışında farklı bir anlamın kastedilmesiyle de mecâzla ilintilidir. Zira tazmînde anlam yönünden bir kelime ile iki kelimenin kastedilmesi esastır.

## 2.2. Tazmîn Üslûbunun Kinâye ile İlişkisi

Tazmînle ilgili beyân ilminin rükünlerinden üçüncüsü kinâyedir. Sülâsî mücerred birinci baktan يَكْنُو - كَنَا filinin ve ikinci baktan يَكْنِي - كَيْ fiilinin mastarı olan kinâye, sözlükte “bir şeyi tasrih etmemek ve gizlemek” gibi anlamlara gelir.<sup>44</sup> Kısaca örtülü anlatım demektir.<sup>45</sup> Terim olarak ise kelamda aslî mananın yanında başka bir mananın anlatıldığı kelime veya terkibe denir.<sup>46</sup>

Şairler, yazarlar ve belâgat âlimleri kinâye konusuna ihtimam göstermişler, şiirlerinde ve eserlerinde bu konuya geniş bir biçimde yer vermişlerdir. Belâgat âlimlerinden kinayenin en belirgin ve en açık tanımını Abdülkâhir el-El-Cürçânî, İbnü'l-Esîr ve el-Kazvînî yapmıştır.<sup>47</sup> El-Cürçânî, kinâyeyi şöyle tanımlamıştır:

“Burada kastedilen, konuşanın bir manayı dilde kendisi için vaz' edilen anlamı zikretmeden talisi ve redifi olan bir anlamı delil getirerek ifade etmek istediği manaya imada bulunmasıdır. Bunun örneği bir kimsenin boyunun uzunluğu kastedilerek هُوَ طَوِيلُ النَّجَادِ ‘onun kılıcının bağı uzundur’ denilmesidir. Bir diğer örnek de كَثِيرُ الرِّمَادِ ‘küllü bol’ demektir ki bununla misafirin çok olduğu kastedilmiştir. Yine kadın için نَزِيمُ الضُّحَى ‘uykusuz çok’ denilerek kadının işlerine yeten bir hizmetçisinin olduğu kastedilmiştir.”<sup>48</sup>

Görüldüğü üzere bütün bu örneklerle bir mana kastedilmiş, ardından lafzı zikredilmemiş ancak başka bir mana yerine getirilip zikredilerek lafza ulaşılmıştır. Boy uzarsa kılıcın da uzayacağı, misafir

<sup>43</sup> Hâmid, *et-Tazmîn fi'l-'arabiyye*, 13.

<sup>44</sup> Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 216.

<sup>45</sup> İsmail Durmuş, “Kinâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34.

<sup>46</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Dürûsu'l-belâğîyye* (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004), 149; Durmuş, “Kinâye”, 26/34.

<sup>47</sup> Hâmid, *et-Tazmîn fi'l-'arabiyye*, 14.

<sup>48</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâneî, ts.), 66.

çoğalırrsa tencerenin küllerinin de çoğalacağı, şayet kadın müreffeh ise ve kendisine yetecek bir hizmetçisi varsa bunu kuşluk vaktine kadar uyumasının izleyeceği görünmez mi?<sup>49</sup>

İbnü'l-Esîr, kinâyeye konusunda şunları ifade etmektedir:

“Kinâyeye, hakikat ve mecâzı birleştiren bir vasıf ile hem hakikat hem mecâza hamledilmesi caiz olan bir manaya delalet eden her lafızdır. Bunun delili şöyle açıklanabilir: Kinâyeyin asıl vaz' edilişi bir şeyi, başkasını kast ederek konuşmamızdır. كَتَبْتُ بِكَذَا عَنْ كَذَا 'bununla şunu ima ettim' denilmiştir. Bu, konuştuğum şeye de kastettiğim başka bir şeye de delalet eder. Buna göre kinâyeye lafzın iki manayı da içermesi nedeniyle ya hakikat- mecâz, ya mecâz - mecâz veyahut da hakikat - hakikat bağlamında gerçekleşecektir.”<sup>50</sup>

İbnü'l-Esîr, kinâyeyi belâgat ilmindeki değeri açısından iki kısma ayırmıştır: Birincisi kullanılması güzel görülen, ikincisi ise güzel görülmeyip konuşmada fahiş ayıp sayılan kinâyeye çeşididir.<sup>51</sup> İbnü'l-Esîr ayrıca belâgat âlimlerinden bir grubun kinâyeyi üçe ayırdığından bahsetmiştir. Bunlar: Temsîl, irdâf ve mücâveredir. Temsîl ile bir manaya işaretin kastedilip başka bir manaya ait lafzın vaz edilmesini kastetmişlerdir. Böylece işaret edilmek istenen manaya misal verilmiş olmaktadır. Örneğin, فُلَانٌ نَقِيٌّ النَّوْبِ 'falancanın elbisesi temizdir' yani ayıptan beridir denilmesi gibi. İrdâf: bir manaya işaretin kastedilip başka bir manaya ait lafzın vaz edilmesi ve bunun işaret edilmesi kast olunan mananın redifi/benzeri ve lazımı olmasıdır. Meselâ, فُلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ 'falancanın kılıcının bağı uzundur' yani boyu uzundur sözünde olduğu gibi. Çünkü kılıcın uzunluğu boy uzunluğunun redifi/benzeri ve mülazımıdır. Bu durum ayıplardan beri olmaktan kinâyeye olarak elbisesi temiz demekten farklıdır. Çünkü elbisesi temiz olmak, kılıç uzunluğunun boy uzunluğunu da gerektirdiği gibi ayıplardan beri olmayı gerektirmez. Mücâveret ise, bir şeyi zikretmeyi isteyip ardından onu bırakıp yakınında olan bir şeyi zikretmektir. Antere b. Şeddad'ın (öl. 614) aşağıdaki şiiri buna örnek olarak verilebilir:

فُرْنَتْ بِأَزْهَرَ فِي السَّمَالِ مُقَدَّمٌ      بُرْجَاجِيَّةٌ صَفْرَاءُ دَاتَا سِرَّةٌ

<sup>49</sup> el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 66.

<sup>50</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, 3/52.

<sup>51</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, 3/58.

'Çizgileri olan sarı bir kadehten (şarabı) içtim. Ağzı tıkalı ibriğin yanına koyulmuş.'

Şair kadeh kelimesi ile şarabı kastetmiş, kadehi şaraptan kinâye olarak zikretmiştir. Çünkü şarap kadehle birlikte bulunmaktadır.<sup>52</sup>

Hatîb el-Kazvînî ise Abdülkâhîr el-Cürcânî ve İbnü'l-Esîr'in kinâye tanımlarına paralel olarak kinâyeyi şu şekilde tarif etmiştir:

"Kinâye, asıl manasının kastedilmesi caiz olmakla beraber lâzîmî anlamı murad edilen lafızdır. Örneğin: فُلَانٌ طَوِيلٌ الْكَلْبِ 'falancanın kılıcının bağı uzundur' yani boyu uzundur ya da فُلَانَةٌ تُوْرِمُ الصُّحِي 'falan kadının uykusu çoktur' yani refah içindedir, bir hizmetçisi vardır ve işlerini yoluna koymak için kendisinin çalışmasına ihtiyacı yoktur, demek bu kabildendir. Bununla beraber tevil yapılmaksızın kılıç bağının uzunluğu ve kuşluk vaktine kadar uyumanın kastedilmesine de bir mani yoktur."<sup>53</sup>

Belâgatteki kinâye kavramına dair bu tanım, belâgat âlimlerinden bazılarının şu görüşü benimsemelerine neden olmuştur: Tazmîn bu kavramın altına girer. Dolayısıyla tazmin kinâye çeşitlerinden biridir. Buna göre tazmîn kendisiyle iki mana kastedilen bir lafızda cereyan etmektedir. Birincisi, makam ya da siyâkta kastedilendir. Yani kelimenin bulunduğu makam ve cümlede geçtiği yer, onun anlamını belirlemektedir. İkincisi ise asıl manadan yani dilin temelinde kendisi için konulmuş manadan anlaşılardır. Kinâyenin durumu budur. Bununla beraber belâgat ulemasından başka bir grup ise tazmîni kinâyeden saymamışlardır. Bunların başında İbn Kemal Paşa gelmektedir. O, kinâye ve tazmîni ayırarak şöyle demektedir:

"Tazmînde 'bir lafızda iki mananın irade edilmesi gerekir' cümlesi, her iki mananın iradenin bir kısmı olması açısından. Bu açıdan tazmin kinâyeden ayrılır. Çünkü kinâyede iki manadan birisi iradenin bütünü diğeri ise vesilesidir ve asaleten kastedilen o değildir."<sup>54</sup>

Verilen bilgiler muvacehesinde tazmîn üslubu, hakîkat ve mecâz ile ilintili olduğu gibi kinâye ile de ilintilidir. Zira kinâyede söylenen söz ile asıl manaya paralel olarak farklı bir anlam ifade etmek mümkündür. Kılıcının bağı uzun olan birisini ifade ettiğimizde hem hakîkî anlamda

<sup>52</sup> İbn'ül-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-sâ'ir*, 3/58.

<sup>53</sup> el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, 2/456.

<sup>54</sup> Hâmid, *et-Tazmîn fî'l-'arabiyye*, 15-16.

kılıcının bağının uzunluğu hem de buna bağlı olarak uzun kılıç bağı taşıyan kişinin boyunun uzun olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Dolayısıyla kinâyede bir cümlede ifade edilen terkipte hem aslî anlam hem de dolaylı olarak farklı anlam ortaya çıkıyorsa, tazmîn de durum bundan farklı değildir. Onda da bir kelime ile iki farklı anlam murad edilmektedir. Bu yönüyle tazmîn kinâyeden farklı düşünülmemelidir. Ancak cümlede terkipten geçtiği makam veya cümlenin akışı, daima lafzın dilsel değerini belirleyen en temel unsurdur.

### 3. Bedî İlmi ve Tazmîn Üslûbu

Tazmîn üslûbu, erken dönem belâgat âlimleri tarafından beyân ilminin yanı sıra bedî ilminin konularından biri olarak da ele alınmıştır. Bedî ilminin kurucusu kabul edilen İbnü'l-Mu'tez (öl 296/908),<sup>55</sup> tazmîn üslubunu ilk defa bedî ilminin konularında arasında saymış fakat bu üsluba ait bir tanım yapmamıştır. Eserinde verdiği misallerden onun tazmîn ile bir şairin diğer bir şairin şiirinden bir beyit veya daha azını almasını ve şiirine ilave etmesini kastettiğini ifade edebiliriz. O, tazmîne şu şiirini misal vermektedir:

و لَقَدْ سَمَا لِلْحُرْمِي فَلَمْ يَقُلْ      بَعْدَ الْوَعْيِ لَكِنْ تَصَائِقَ مُقَدِّمِي

"Hürremî yüceldi ve savaştan sonra 'saldırı alanım daralmıştı' demedi."<sup>56</sup>

Tazmîn yapılan kısmı Antere'nin şiirinden alınmıştır:

إِذْ يَتَّقُونَ بِي الْأَسِنَّةَ لَمْ أَحِمْ      عَنْهَا وَلَوْ أَنِّي تَصَائِقَ مُقَدِّمِي

"(Arkadaşlarım) benimle düşman mızraklarından sakınırken ben korkmadım. Ancak saldırı alanım daralmıştı."<sup>57</sup>

İbnü'l-Mu'tez'den sonra İbn Reşîk tazmînin çerçevesini kısmen genişletmiş ve serikatü'-ş-şi'ir yani şiir hırsızlığı ile karışmasına mani olmak için tazmînin tanımını açık bir şekilde yapmıştır. O, tazmîni şöyle tanımlamaktadır: "Tazmîn, bir şiirin beyit ya da parçasını alıp kendi

<sup>55</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Nasrullah Hacmüftüoğlu, "Bedî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320-322.

<sup>56</sup> Abdullah b. Mu'tez, *Kitâbü'l-bedî*, (Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1982), 64.

<sup>57</sup> 'Antere b. Şeddâd el-'Absî, *Divanu 'Antere b. Şeddâd el-'Absî*, nşr. Muhammed Sa'îd Mevlevî (Beyrut: Mektebu'l-İslamî, 1964), 172.



şiiirinin sonuna ya da ortasına aynı şiiirmiştir gibi getirmektedir.”<sup>58</sup> O, tazmîne aşağıdaki şiiiri misal olarak vermektedir:

يَا خَاطِبَ الشَّيْبِ وَالْأَيَّامِ تُظْهِرُهُ  
هَذَا شَبَابٌ لَعَمْرُ اللَّهِ مَصْنُوعٌ  
أَذَكَّرْتَنِي قَوْلَ ذِي لُبِّ وَتَجْرِبَةٍ  
فِي مِثْلِهِ لَكَ تَأْدِيبٌ وَتَفْرِيعٌ  
إِنَّ الْجَدِيدَ إِذَا مَا زِيدَ فِي خَلْقِي  
تَبَيَّنَ النَّاسُ أَنَّ الثَّوْبَ مَرْفُوعٌ

“Ey saçları ağarmış kişi! Günlerin akışı, bunu ortaya çıkaracaktır. Bu gençlik, Allah’a yemin ederim ki, sahtedir.

Sen bana zeki ve tecrübeli birinin sözünü hatırlatıyorsun / ki bu sözde senin için terbiye ve azarlama vardır.

Yıpranmış bir elbise, yeni ipliklerle dikildiğinde / insanlar, bunun yamalı bir elbise olduğunu anlarlar.”<sup>59</sup>

O, misal olarak verdiği bu şiiirinde tazmîn edilen beytin hangisi olduğunu izah etmemiştir. Ancak tazmîn ettiği beytin meşhur olması tabiidir. Aksi takdirde serikatü’ş-şî’r olurdu ki o bu kavramı tazmînin tanımında vermiş ve tazmînin bundan ayırt edilmesi gerektiğini izah etmiştir.

Bed’ ilminde tazmîn konusuna değinen âlimlerden biri de İbnü’l-Esîr’dir. O, tazmîn ve iktibası tek bir kavram olarak tazmîn altında birleştirmiş ve Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerden bir bölüm almayı da tazmîn olarak adlandırmıştır. Birçok belâgat âlimi Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerden parçalar almayı tazmîn olarak adlandırırken o da bu nevi tazmîni hasen tazmîn olarak nitelemiştir. Hasen tazmîni de küllî ve cüz’î olmak üzere iki bölüme ayırmıştır. Küllî tazmîn, âyet veya hadisin tamamen zikredilmesi, cüz’î tazmîn ise âyet ve hadisin bir kısmının ifadenin içine yerleştirilerek onun bir parçası olması şeklinde tanımlamıştır.<sup>60</sup> O, Kur’ân-ı Kerîm’den tazmîn yapmayla alakalı bir uyarı yapmak zorunda kalmış ve şu yorumu eklemiştir:

“Bu sözü ben söyleyemiyorum. Zira Kur’ân-ı Kerîm açıklanmaya muhtaç olmayacak şekilde açıktır, bu nasıl saklanabilir? Kur’ân, insan ve cinlerin bir araya gelseler bile benzerini getiremeyecekleri mu’ciz bir kelimedir. Kur’ân ve Kur’ân olmayan sözlerin ayırıştırılmasında bir tartışma varsa, şayet Kur’ân’dan bir kısım iki kelimedeki

<sup>58</sup> el-Kayrevânî, *el-’Umde fi ’mehâsini’ş-şî’ri ve nakdih*, 2/84.

<sup>59</sup> el-Kayrevânî, *el-’Umde fi ’mehâsini’ş-şî’ri ve nakdih*, 2/84.

<sup>60</sup> İbn’ül-Esîr, *el-meselu’s-sâir fi edebi’l-kâtibi ve’ş-sâ’ir*, 3/200.

farkı bilmeyen birinin yanında söze dâhil edilmişse ona söylenecek bir şey yoktur.

Eğer konuşma bu farkı bilen biriyle yapılmışsa Kur'ân ve Kur'ân olmayan ifadeler o

kimseye gizli olmayacaktır.<sup>61</sup>

İbnü'l-Esîr'e göre bir diğer tazmîn türü de şair veya yazarın vermek istediği anlamın tekit edilmesine yardımcı olması için şairin şiirine, yazarında yazısına başkasının şiir ve yazısından bir bölümü tazmîn etmeleridir.<sup>62</sup>

Tazmîn konusunu ele alan ve izah eden âlimlerden biri de Muhammed b. Ali el-Cürcânî'dir (öl. 729/1329). O, tazmîni şöyle tanımlamıştır: "Şairin başkasının şiirinden bir bölümü kendi şiirine yerleştirmesidir. Eğer alınan bir beyit ve daha fazlası ise isti'âne, bir mısra ve daha azı ise îdâ' veya refv olarak isimlendirilir."<sup>63</sup> Onun tazmîni değerlendirmesinden beytin tazmîn ettiği manaya delaletini vurgulaması ön plana çıkmaktadır. Bazen de bu mana beytin içerdiği manaya delalet etmez.<sup>64</sup> Bu durum büyük ihtimalle tazmîn edilen beytin meşhur olmasından kaynaklanmaktadır. O, buna şu şiiri misal olarak zikretmiştir:

كَانَتْ بِلَهَيْبَةِ الشَّيْبَةِ سَكْرَةً      فَصَحَّوْثٌ وَاسْتَبَدَّلَتْ سِيرَةَ مُجْمِلِ  
وَقَعْدَتْ أَنْ تَنْظُرَ الْفَنَاءَ كَرَآكِبٍ      عَرَفَ الْمَحَلَّ قَبَاتِ دُونَ الْمَنْزِلِ

"Gençliğin bolluğu sarhoşluktur. Uyandım ki hepsi bir hayata dönmüşmüş. Oturdum ve mekânı bilip de evsiz kalmış yolcu gibi yok olmayı bekledim."

Burada ikinci beyt Müslim b. Velîd el-Ensârî'ye (öl. 208/823) aittir ve alıntı yapılmıştır.<sup>65</sup>

Hatîb el-Kazvînî de tazmîn konusuna temas eden ve mevzuyu oldukça tatmin edici şekilde izah eden âlimlerdendir. O, tazmîni bir şairin diğerinden alması olarak sınırlandıran ulemanın görüşlerine paralel hareket etmiş ve şöyle tanımlamıştır: "Tazmîn, şairin başkasının şiirinden bir kısmını buleğâ nezdinde meşhur değilse uyarıyla beraber kendi şiirine yerleştirmesidir."<sup>66</sup> O, ayrıca bu konuda şunları ifade etmektedir:

<sup>61</sup> İbn'ül-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, 3/200-201.

<sup>62</sup> İbn'ül-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, 3/201.

<sup>63</sup> Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî 'ilmi'l-belâğâ*, thk. Abdulkadir Hüseyin (Mektebetü Âdâb, 1997), 289.

<sup>64</sup> el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî 'ilmi'l-belâğâ*, 289.

<sup>65</sup> el-Cürcânî, *el-İşârât ve't-tenbîhât fî 'ilmi'l-belâğâ*, 289.

<sup>66</sup> el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, 2/580.

“Bir beyit ve daha fazlasının tazmîn edilmesi isti’âne, bir mısra ve daha azının tazmîn edilmesi bazen îdâ’ bazen de refv olarak adlandırılır. Şayet şair, fikir isnat etmek ya da delilini güçlendirmek için bir beyit ve daha fazlasını tazmîn yaparak başkasının şiirinden alırsa bu isti’âne olmaktadır. Zira isti’âne ihtiyaca, özellikle de acze binaen olmaz. Bu bütün tazmîn mahallerinde bu şekildedir. Belki de bu noktada isti’âne ismi, amacı temsil ve istişhad olan tazmîn için uygun düşmemektedir. Bir mısra ve daha azının tazmîn edilmesi îdâ’dır. Çünkü ikinci şair, ilk şairin şiirinden bir bölümü kendi eserine koymak üzere ödünç almıştır. Bu ödünç alınan kısım kendi şiirine oranla az bir kısımdır. Bu aynı zamanda refv şeklinde de adlandırılmaktadır. Zira şair kendi şiirindeki yırtığı başkasının şiiri ile yamamaktadır.”<sup>67</sup>

Yukarıda belâgat âlimlerinin bedî ilmindeki tazmîn kavramına bakış açıları tahlil edildiğinde üç farklı görüşün ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Birinci grup iktibas ve tazmîni tazmîn kavramı altında birleştirerek izah etmişlerdir. İkinci grup tazmîni bir şairin diğerinden almasıyla sınırlandıran görüştür ki bu genelin görüşüdür. Üçüncü grup ise tazmîni başka bir terim olan îdâ’ veya refv diye isimlendirenlerdir.<sup>68</sup> Ama bütün belâgat âlimleri meşhur bir şairin beytinden alıntı yapmayı veya meşhur değilse bile bazı uyarıları dikkate alarak kısmen yapılan alımların şiire zarar vermeyeceği konusunda aynı kanaati paylaşmışlardır. Bu da tazmîn üslûbunun güzelliğini ve inceliğini ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

#### 4. İktibâs ve Tazmîn Üslûbu

İktibâs kelimesi *يُقْبَسُ مِنْ* – *قَبَسَ* sülâsî fiilinden türemiş ve ifti’âl babına nakledilerek *اِقْتِبَاس* şeklinde kullanılmaktadır. Sözlükte “ateşten köz almak, ilim istemek, ...den alıntı yapmak ve birisinin ilminden istifade etmek” gibi manalara gelir.<sup>69</sup> Terim olarak ise ayet ve hadis olduğunu belirtmeksizin ayet ve hadisin bir kısmını alarak sözü tezyin etmek ve

<sup>67</sup> Polat, *Leysu'l 'arîn fi hulâsati't-tazmîn*, 1/142.

<sup>68</sup> Hâmid, *et-Tazmîn fi'l-'arabiyye*, 23.

<sup>69</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 5/3510-3511; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), 16/349-352; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 117; İsmail Durmuş, “İktibas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

manayı teyit etmektedir.<sup>70</sup> Kur'ân-ı Kerim'de geçen " إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِيهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا " *Bir zamanlar Mûsâ, ailesine, '(Şu uzakta) bir ateş bulunduğunu fark ettim. Size oradan bir haber ya da ısınmanız için ondan bir parça kor getireceğim' demişti.*" ayetindeki<sup>71</sup> قَبَسَ ile " يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ " ile " لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ لِلَّعَذَابِ " *O gün münafik erkekler ve münafik kadınlar iman edenlere şöyle diyecekler: 'Bizi bekleyin de yetişip nurunuzdan bir parça alalım.'* Şöyle denecek: 'Geriye dönün de başka bir nur arayın!' ve hemen aralarına kapısı da olan bir duvar çekilir; duvarın iç tarafında rahmet, kendilerine bakan dış tarafında ise azap vardır." ayetindeki<sup>72</sup> نَقْتَبِسْ kelimeleri ateşten veya ışıktan faydalanmak anlamında kullanılmışlardır.<sup>73</sup>

Belâgat âlimlerinden bir kısmı, iktibas ile tazmîn arasında ayırım yapmamışlardır. Her ikisini de aynı kabul etmişler ve aralarında bir fark görmemişlerdir. Bu gayet doğal bir durumdur. Çünkü her ikisi de meşru çerçevede bir şeyi içirme veya bir yerden alıntı yapma şeklinde tanımlanmıştır. İktibas ile tazmîni farklı iki kavram olarak ele alanlar ise her ikisinin de tanımını ayrı ayrı yapmışlar ve aralarındaki farkı ortaya koymuşlardır.

Muhammed b. Ali el-Cürçânî, iktibas konusunda şunları ifade etmektedir: "İktibas, söze Kur'ân veya hadisten bir şey yerleştirmektir. Bu da iki kısımdır. Birincisi, mananın kendi mahallinden kaymamasıdır." O, Ebü'l-Muzaffer Muhammed b. Ahmed el-Ebîverdî'nin (öl. 507/1113) şiirini buna misal vermektedir:

وَقَصَائِدٍ مِثْلُ الرِّيَاضِ أَضْعَفْتُهَا      فِي بَاخِلٍ ضَاعَتْ بِهِ الْأَحْسَابُ  
فَإِذَا تَنَاشَدَهَا الرُّوَاهُ وَ أَبْصُرُوا      الْمَمْدُوحَ قَالُوا "سَاجِرٌ كَذَّابٌ"<sup>74</sup>

'Kasideler asaletin zayıf olduğu cimrinin yanına bıraktığım bahçeler gibidir. Raviler o kasideleri okuduğunda övüleni görürler ve 'yalancı sihribaz' derler.'

<sup>70</sup> el-Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 2/575; el-Cürçânî, *el-İşârât ve't-tenbihât fî 'ilmi'l-belâğa*, 287; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 117; Ahmet Şen, *Lübnanlı Corcî Şâhin 'Atiyye ve Şiirleri* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 244.

<sup>71</sup> en-Neml 27/7.

<sup>72</sup> el-Hadîd 27/13.

<sup>73</sup> İbrahim Kara, "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 8 (1) 2021, 78-79.

<sup>74</sup> el-Mü'min 40/23-24.

İkincisi ise mananın mahallinden kaymasıdır. Bu da iki türdür: Birincisi, lafız değişmeden mananın mahallinden kaymasıdır. İbnü'r-Rûmî'nin (öl. 283/896) aşağıdaki şiiri örnek olarak verilebilir:

لَمَّا أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِكَ      مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنَعِي  
لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي      "بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ"<sup>75</sup>

'Ben seni övmeye hata ettimse de, sen beni mahrum bırakmada hata etmedin, Demek ki, ihtiyaçlarımı 'ekin bitmez bir vadiye' bırakmışım.'

İkincisi de lafız bir miktar değişmesiyle mananın kaymasıdır. Örnek olarak bazı Faslîların şu sözleri verilebilir:

قَدْ كَانَ مَا خِفْتُ أَنْ يَكُونَا      "إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ"<sup>76</sup>

'Biz Allah'a döneneceğiz' olmalarından korktum."<sup>77</sup>

Birinci şiirde geçen "سَاحِرٌ كَذَّابٌ" ifadesi "إلى فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ" : Andolsun biz Mûsâ'yı âyetlerimizle ve apaçık bir kanıtla Firavun, Hâmân ve Kârûn'a gönderdik; ama onlar, 'O bir yalancı, bir sihirbaz!' dediler." âyetinden alınmıştır.<sup>78</sup>

İkinci şiirde geçen "بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ" ifadesi "رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ : عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ" : Ey rabbimiz! Ben zürriyetimden bir kısmını, senin kutsal evinin (Kâbe) yanında tarıma elverişli olmayan bir vadiye yerleştirdim. Bunu yaptım ki rabbim, namazı kılsınlar! İnsanların gönüllerini onlara meylettir ve çeşitli ürünlerden onlara rızık ver ki şükretsinsin!"<sup>79</sup> âyetinden alınmıştır.

Üçüncü örnekte geçen "إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ" ifadesi ise "الَّذِينَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا " : Onlar, başlarına bir musibet geldiğinde, 'Doğrusu biz Allah'a aidiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz' derler."<sup>80</sup> âyetinden alınmıştır.

Hatîb el-Kazvînî, iktibası şu ifadelerle tanımlamıştır: "İktibas, söze Kur'ân veya hadisten bir kısım ifadenin kendisinden olmaksızın yerleştirilmesidir." O, Ebu'l-Kâsım b. Hasen el-Kâtibî'nin aşağıdaki şiirini misal olarak vermiştir:

<sup>75</sup> el-İbrâhîm 14/37.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/156.

<sup>77</sup> el-Cürçânî, el-İşârât ve't-tenbihât fi 'ilmi'l-belâğa, 287-288.

<sup>78</sup> el-Mü'min 40/23-24.

<sup>79</sup> el-İbrâhîm 14/37.

<sup>80</sup> el-Bakara 2/156.

مِنْ عَذْرٍ مَا جُرِمَ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ<sup>81</sup>  
فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ<sup>82</sup>

إِنْ كُنْتَ أَزْمَعْتَ عَلَى هَجْرِهَا  
وَ إِنْ تَبَدَّلْتَ بِنَا غَيْرَنَا

“Suçsuz yere bizden uzaklaşmaya niyet ettiysen, o halde bize düşen güzelce sabretmektir. Bizim yerimize başkasını tercih ediyorsan, bu durumda da, Allah bize yeter ve o ne güzel vekildir.”<sup>83</sup>

Şiirde geçen "فَصَبْرٌ جَمِيلٌ" ifadesi " وَجَاؤُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ : Gömleğinin üstünde uydurma bir kan izi de gösterdiler. Ya'küb, 'Hayır! Nefsiniz sizi kötü bir iş yapmaya sürüklemiş; artık (bana düşen) güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında, (bana) yardım edecek olan ise ancak Allah'tır' dedi."<sup>84</sup> âyetinden, "فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ" ifadesi ise " : أَلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ " : Birtakım insanlar onlara, 'İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun' dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' diye cevap verdiler."<sup>85</sup> âyetinden alınmıştır.

İbn Hicce el-Hamevî (öl. 838/1434), iktibası şöyle tanımlamıştır: "İktibas, konuşmacının sözlerine ayetten bir kelime ya da Allah'ın kitabından bir ayeti yerleştirmesidir. Bu üzerinde icma' olan bir tanımdır."<sup>86</sup> Hamevî, Kur'an'dan yapılan iktibas üçe ayırmıştır: Bunlar makbul, mubah ve merdud iktibaslardır. Makbul iktibas hutbe, vaaz, yemin ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) övgüde kullanılan iktibastır. Mubah iktibas aşk şiiri, makale ve kıssalarda kullanılan iktibastır. Merdud iktibas ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, Allah'ın kendisine nispet ettiği bir şeyi bir kimsenin kendine aktarmasıdır ki bu kimseden Allah'a sığınırız. Benî Mervân'ın işçilerinden şikâyet eden bir kimsenin sözleri bu nevi tazmîne örnektir: " : إِنَّ الْبِنَا إِيَابَهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ " : Şüphesiz dönüşleri bizedir, hesapları bize aittir"<sup>87</sup> İkincisi, bir ayeti kerimenin alay etmek için tazmîn edilmesidir ki

<sup>81</sup> el-Yûsuf 12/18.

<sup>82</sup> Âl-i İmrân 3/173.

<sup>83</sup> el-Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğâ*, 2/575-577.

<sup>84</sup> el-Yûsuf 12/18.

<sup>85</sup> Âl-i İmrân 3/173.

<sup>86</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edebe ve ğâyetü'l-erebe* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004), 2/455.

<sup>87</sup> el-Ğâşiye 88/25-26.

bundan da Allah'a sığınırız. Şairin aşağıdaki ifadesi buna örnek olarak verilebilir:

أَوْحَى إِلَى عَشَافِهِ طَرْفُهُ  
هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ<sup>88</sup>  
وَرَدُّهُ بِنُطْقٍ مِنْ خَلْفِهِ  
لِمِثْلِ ذَا "فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ"<sup>89</sup>

"Bakışı sevenlerine şunu fısıldıyor: 'Size vaat olunan şey pek uzaktır. Takipçisi (kalçası) ise arkasından şöyle diyor: 'İşte çalışanlar böylesi için çalışsın.'"<sup>90</sup>

Şiirde geçen "هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ" ifadesi " Bu size söylenenler gerçek olmaktan çok çok uzak!"<sup>91</sup> âyetinden, "فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ" ifadesi ise " لِمِثْلِ ذَا "فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ" : Amel sahipleri böylesi bir kazanç için çalışmalıdır."<sup>92</sup> âyetinden alınmıştır.

İbn Hicce kullanım açısından iktibasını iki bölüme ayırmış ve şunları söylemiştir: "Bil ki iktibas iki çeşittir: İlki iktibas edilen lafzın manasının dışına çıkmadığı iktibastır. İkincisi ise iktibas edilen lafzın manasının dışına çıktığı iktibastır."<sup>93</sup> O, tanımla sınırlı kalmamış ve ulemadan bir grubun hadis, fıkıh, nahiv, aruz ve benzeri ilimlere de teşmil etmek üzere iktibas manasını genişlettiklerinden bahsetmiştir. Meselâ, hadis alanına dair verdiği örneklerden biri Şihâbuddin Ebu Cafer b. Malik el-Endelüsî'nin (öl. 773/1371) şu şiiridir:

لَا تُعَادِ النَّاسَ فِي أَوْطَانِهِمْ  
فَلَمَّا يُزَعَى غَرِيبٌ فِي الْوَطَنِ  
وَ إِذَا مَا شِئْتَ عَيْشًا بَيْنَهُمْ  
خَالِقِ النَّاسِ بِخُلُقِي ذِي حَسَنِ

'İnsanlara memleketlerinde düşmanlık etme. Yabancıların gözetildiği pek nadirdir. Eğer onların arasında yaşamak istiyorsan 'insanlara güzel ahlakla muamele et.' Şair burada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Ebu Zerr'e (r.a) söylediği: " اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ مَا كُنْتَ وَ اتَّبِعِ السَّبِيَّةَ الْحَسَنَةَ تَمَّحُهَا وَ خَالِقِ النَّاسِ بِخُلُقِي حَسَنٍ" : Nerede olursan ol Allah'tan kork, kötülüğün peşine hemen iyilik yap ki onu silsin ve insanlara güzel ahlakla muamele et." hadisinden iktibas yapmıştır.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> el-Mü'minûn 23/36.

<sup>89</sup> es-Sâffât 37/61.

<sup>90</sup> el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, 2/455.

<sup>91</sup> el-Mü'minûn 23/36.

<sup>92</sup> es-Sâffât 37/61.

<sup>93</sup> el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, 2/456.

<sup>94</sup> el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, 2/471-473.

Şiirde olduğu gibi nesirde de iktibas çokça kullanılmıştır. Özellikle insanların namazdan önce dinledikleri cuma hutbeleri başta olmak üzere birçok alanda vazgeçilmez bir unsur haline gelmiştir. Dolayısıyla hatipler hutbelerinde Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini ve hadisleri tazmin etmektedirler. Bu iktibas hatibin konumunu yüceltmekte, savunulan fikir ya da konuyu güçlendirmekte, ifadeye canlılık ve sıcaklık kazandırdığı, sözü pekiştirip güzelleştirdiği için Kur'ân veya hadisten yapılan iktibaslar edebi bir sanat kabul edilmiştir.<sup>95</sup>

Hülâsa, iktibas ve tazmînden her biri Kur'ân-ı Kerim, hadis-i şerifler, nesir veya şiirden meşru alıntı çerçevesine giren terimlerdir. Bu tür alıntıları iktibas olarak isimlendirme konusunda birçok belâgat âlimi fikir birliği içerisindeymiş gibi görünse de iktibas ve tazmîn konusunda net bir tanım ortaya koymamışlardır. Bunun temel sebebi de Kur'ân-ı Kerim'in şiirden tenzih edilmesidir. Zira Kur'ân-ı Kerim belli olduğu için şiirle karıştırılması mümkün değildir.<sup>96</sup>

### Sonuç

Tazmîn, Arap dilinde özellikle de nahiv, tefsir, belâgat ve Kur'ân ilimlerinde oldukça önemli bir olgudur. Tarih boyunca birçok âlim tarafından farklı şekillerde tanımlanmış, ortak bir tanım ise ortaya konulmamıştır.

Cümlede lafzın delaletini siyâk ya da lafzın varid olduğu makam belirler. Kelime veya lafzın kullanılmadan önceki manası ya mücerred ya da mutlak manadır. Lafız bu mutlak manadan çıkıp siyâka yani bu sözü duyan kimseye uygun olarak yeni bir manaya nakledildiğinde bu yeni bir mana olur. Buna göre belâgatteki tazmîn'in yerinin belirlenmesi lafzın siyâk ya da belâgat açısından hangi amaçla gelmişse ona göre şekillenir. Başka bir deyişle, lafzın cümledeki delaletine göre belirlenmesi en uygun metot olacaktır. Buna göre tazmîn, terkipte asıl mananın murad edilmesiyle hakikat ile asli mananın dışında farklı bir anlamın kastedilmesiyle de mecâzla ilintilidir. Zira tazmînde anlam yönünden bir kelime ile iki kelimenin kastedilmesi esastır.

<sup>95</sup> Durmuş, "İktibas", 52.

<sup>96</sup> Hamid, *et-Tazmîn fi'l-'Arabiyye*, 28.



Tazmîn üslubu, hakîkat ve mecâz ile ilintili olduğu gibi kinâyeye ile de ilintilidir. Zira kinâyede söylenen söz ile asıl manaya paralel olarak farklı bir anlam ifade etmek mümkündür. Kinâyede bir cümlede ifade edilen terkipte hem asli anlam hem de dolaylı olarak farklı anlam ortaya çıkıyorsa, tazmînde de durum bundan farklı değildir. Onda da bir kelime ile iki farklı anlam murad edilmektedir. Bu yönüyle tazmîn kinâyeden farklı düşünülmemelidir.

Bedî' ilmindeki tazminde ise belâgat âlimleri, meşhur bir şairin beytinden alıntı yapmayı veya meşhur değilse bile bazı uyarıları dikkate alarak kısmen yapılan alımların şiire zarar vermeyeceği konusunda aynı kanaati paylaşmışlardır. Bu da tazmîn üslûbunun güzelliğini ve inceliğini ortaya koymasından dolayı önemlidir.

İktibas ve tazmînden her biri Kur'ân-ı Kerim, hadis-i şerifler, nesir veya şiirden meşru alıntı çerçevesine giren terimler olduğundan bu tür alıntıları iktibas olarak isimlendirme konusunda birçok belâgat âlimi fikir birliği içerisindeymiş gibi görünse de iktibas ve tazmîn konusunda net bir tanım ortaya koymamışlardır. Bunun temel sebebi de Kur'ân-ı Kerim'in şiirden tenzih edilmesidir. Zira Kur'ân-ı Kerim belli olduğu için şiirle karıştırılması mümkün değildir.

### Kaynakça

- İbn Mutez, Abdullah. *Kitâbü'l-bedî'*. thk. Ignaty Krachkovsky. Beyrut: Dâru'l-Mesîre, 1982.
- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
- El-Absî, 'Antere b. Şeddâd, *Divanu 'Antere b. Şeddâd el-'Absî*. nşr. Muhammed Sa'îd Mevlevî. Beyrut: Mektebu'l-İslamî, 1964.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru'l-belâğa*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, ts.
- Cürcânî, Muhammed b. Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât fi 'ilmi'l-belâğa*. thk. Abdulkadir Hüseyin. Mısır: Mektebetü'l-Âdâb, 1997.

- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Ta'rîfât*, thk. İbrahim el-Ebyârî. Mısır: Dâru'r-Reyyân li't-turâs, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Be'albekî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Durmuş, İsmail. "Kinâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/34. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. "İktibas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/52. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ensârî, İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullah. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- İbn'ül-Esîr, Ebu'l-Feth Zıyâuddîn Nasrullah b. Muhammed b. Abdulkerim eş-Şeybânî. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nehzeti Mısır, ts.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Şerhu't-tasrîh 'ale't-tavzîh*, Kahire: Matba'atü'l-İstikâme, 1954.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ er-Râzî. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn, Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ er-Râzî. *es-Sâhibî fi fikhî'l-luğati'l-'arabiyyeti ve mesâilihâ ve süneni'l-'arab fi kelâmihâ*. thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Me'ârif, 1993.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fi Mu'esseseti'r-Risâle. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 2005.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hamevî, İbn Hicce. *Hizânetü'l-edeb ve şâyetü'l-ereb*. thk. İsam Şukayr. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004.
- Hâmid, Ahmet Hasan. *et-Tazmîn fi'l-'arabiyye*. Ammân: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-'Ulûm, 2001.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfi*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1984.
- Kara, İbrahim. "Arap Belâgatında İktibas Sanatı", *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 8 (1) 2021, 78-79.
- Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'umde fi mehâsini's-Şi'ri ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1981.

- Kazvînî, Hatîb. *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*. thk. Muhammed Abdu'l-Mun'im Hafâcî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1985.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyât*, thk. Adnan Derviş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1341/1925.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'arab*. thk. 'Abdullah 'Aliyyu'l-Kebîr, Muḥammed Aḥmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzeli. Kahire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- Nekrî, el-Kâdî 'Abdü'n-Nebî b. 'Abdü'r-Resûl el-Ahmed. *Düstûru'l-'ulemâi ev câmi'u'l-'ulûm fî istilâhâti'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Polat, Mahmut. *Leysu'l 'arîn fî hulâsati't-tazmîn*. İstanbul: Artus Basım, 2013.
- Rummânî, Ali b. Îsâ. *Selâsü resâil fî i'câzi'l-kur'ân*. thk. Muhammed Halefullâh Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm. Kâhire: Dâru'l-Me'arif, ts.
- Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih. *Meânî'n-nahv*. Kâhire: Şirketü'l-Âtik, 2003.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Muhammed. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Suyûtî, Celâleddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Abdu'l-'Al Salim Mükerrrem. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1985.
- Şen, Ahmet. *Lübnanlı Corcî Şâhin 'Atiyye ve Şiirleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.
- Taş, Süleyman. *Arap Dilinde Tazmîn ve Kur'ân-ı Kerim'de Kullanılışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Dürûsu'l-belâğiyye*. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 2004.
- Uşmûnî, Nûreddîn. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs*. thk. 'Abdusettâr Aḥmed Ferrâc vd. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Esâsu'l-belâğa*. thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Tefsîru'l-keşşâf*. tlk. Halil Me'mûn Şeyhâ, Beyrut:  
Dâru'l-Ma'rife, 2009.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 359-394

**Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye'nin Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye  
Nispeti Meselesi**

**İhsan TİMÜR**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,

Department of History of Islamic Sects

Trabzon/Turkey

ihstantimur@trabzon.edu.tr

orcid.org/0000-0001-6568-9054

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 9 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 1 Haziran / June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 359-394

**Atıf / Cite as:** Timur, İhsan. “Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye'nin Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye Nispeti Meselesi [The Problem of Belonging Sharh al-Aqidah al-Tahawiyya to Akmal al-Din al-Babarti]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 359-394

<https://doi.org/10.18498/amailad.1101053>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## The Problem of Belonging Sharh al-Aqidah al-Tahawiyya to Akmal al-Din al-Babarti

### Abstract

Akmal al-Din al-Babarti (d. 786/1384) is one of the most important names in the fiqh and kalam tradition of Hanafism. His importance in this tradition is based not only on the strong representation of Hanafism in his time but also on the works he wrote. It is seen that al-Babarti, who wrote many works in different fields, come into prominence, especially in the field of fiqh and theology. For this reason, many studies have been done on his works and ideas in these fields. One of the works of al-Babarti, which is frequently referenced in studies examining his ideas about theology, is his commentary on Abu Dja'far al-Tahawi's (d. 321/933) famous *al-Aqidah al-Tahawiyya*, called *Sharh Aqidah ahl al-sunna wa'l-djama'a* or *Sharh al-Aqidah al-Tahawiyya*. This commentary, published in 1989 as belonging to al-Babarti, is accepted as the most important work of al-Babarti on theology and is among the main sources of his theological views. It has been widely accepted in scientific circles that this commentary belongs to al-Babarti. However, there are important problems regarding the belonging of this commentary to al-Babarti. At the beginning of these problems is that the mentioned commentary is the same as the commentary written by another *al-Aqidah* commentator, Siradj al-Din al-Ghaznawi al-Hindi (d. 773/1372). That is, the commentary belonging to al-Babarti is the same as the commentary belonging to al-Hindi. Moreover, in classical history, biography and bibliography sources, it is not mentioned that al-Babarti had a commentary on *al-Aqidah al-Tahawiyya*. Such problems are not limited to these and make it necessary to seriously consider the commentary's claim of belonging to al-Babarti. In this study, the mentioned commentary's belonging to al-Babarti has been subjected to a comprehensive examination from different perspectives, taking into account possible evidence. In this context, the manuscript copies based on the critical edition of the commentary and the other manuscript copies of the commentary, which is claimed to belong to al-Babarti in various library catalogues, were examined. Thus, the basis of the commentary's claim of belonging to al-Babarti has been tried to be determined. However, as in the classical sources, there is no evidence in the manuscript copies of the commentary is belonging to al-Babarti. This situation is also valid for the other works of al-Babarti and the later theological works, especially the commentaries of *al-Aqidah*. No commentary on *al-Aqidah* is belonging to al-Babarti in any of these sources. The available data show that the commentary attributed to al-Babarti

does not belong to him, but belongs to another Hanafi-Maturidi scholar al-Hindi, who lived in the same era and in the same region. As a matter of fact, there is a lot of evidence proving that the commentary belongs to al-Hindi, unlike al-Babarti. This evidence is found both in the classical history, biography and bibliographic sources containing information about al-Hindi and his works, as well as in the manuscript copies of the commentary. Therefore, based on these evidences, it can be said with certainty that the commentary belongs to al-Hindi. Despite this definite judgment that the commentary belongs to al-Hindi, it is wrong to attribute the same commentary to al-Babarti. Although it cannot be determined exactly when this error occurred, it is certain that it became widespread in the modern period. First of all, Fuat Sezgin, who ascribed the commentary to al-Babarti in the *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, and then Arif Aytekin, who published it as belonging to al-Babarti, had an important role in this error. Especially after the commentary was published attributing it to al-Babarti, the belonging of the commentary to him has been accepted as a valid truth in scientific circles until recently. This study aims to correct the common mismatch in scientific circles in the light of available evidence. Thus, it is aimed to make a modest contribution to the studies of the history and thought of Maturidism, with special reference to al-Babarti and al-Hindi.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Maturidism, al-Babarti, Siraj ad-Din al-Ghaznawi al-Hindi, *Sharh al-Aqidah al-Tahawiyya*, tahqiq (critical edition).

### **Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye'nin Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye Nispeti Meselesi** **Öz**

Ekmelüddîn Bâbertî (öl. 786/1384), Hanefî fıkıh ve kelam geleneğinin önemli isimlerinin başında gelmektedir. Onun bu gelenek içindeki önemi sadece kendi döneminde Hanefîliği güçlü şekilde temsilinden değil kaleme almış olduğu eserlere de dayanmaktadır. Farklı alanlarda pek çok eser kaleme almış olan Bâbertî'nin, özellikle fıkıh ve kelam alanında öne çıktığı görülmektedir. Bu sebeple onun söz konusu alanlardaki eserleri ve fikirleri üzerine pek çok çalışma yapılmıştır. Bâbertî'nin özellikle kelamla ilgili fikirlerini inceleyen çalışmalarda sıklıkla başvurulan eserlerinden biri, onun Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (öl. 321/933) meşhur *el-Akîdetü't-Tahâviyye* eseri üzerine yazdığı belirtilen *Şerhu Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemaa* veya *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* adlarıyla bilinen eserdir. 1989'da Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye nispetle tahkik edilen bu şerh, Bâbertî'nin kelamla ilgili en önemli çalışması kabul edilmekte ve onun kelamî görüşlerinin de başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Bu şerhin Bâbertî'ye ait olduğu ilim

Meselesi

çevrelerinde yaygın şekilde kabul görmüştür. Ancak bu şerhin Bâbertî'ye nispetine ilişkin önemli sorunlar bulunmaktadır. Bu sorunların başında ise söz konusu şerhin, bir başka *el-Akîde* şârihi Sirâcüddîn Ömer b. İshak el-Gaznevî el-Hindî (öl. 773/1372) tarafından yazılan şerhle aynı olması gelmektedir. Yani Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye nispet edilen şerh, Sirâcüddîn el-Hindî'ye nispet edilen şerhle aynıdır. Dahası klasik tarih, tabakât ve bibliyografya (fihrist) türü kaynaklarda Bâbertî'ye böyle bir şerh de nispet edilmemektedir. Bu türden sorunlar, bunlarla sınırlı değildir ve şerhin Bâbertî'ye aidiyet iddiasını ciddi şekilde ele almayı zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu eserin Bâbertî'ye aidiyeti, muhtemel kanıtlar göz önünde bulundurularak farklı açılardan kapsamlı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede şerhin tahkikli neşrinde esas alınan el yazması nüshalar ile çeşitli kütüphane kataloglarında Bâbertî'ye ait olduğu öne sürülen şerhin diğer el yazması nüshaları incelenmiştir. Böylece eserin Bâbertî'ye nispet iddiasının dayanakları tespit edilmeye çalışılmıştır. Ancak klasik kaynaklarda yer almadığı gibi şerhin söz konusu el yazması nüshalarında da eserin Bâbertî'ye nispetine ilişkin güçlü bir kanıt bulunmamaktadır. Bu durum Bâbertî'nin diğer eserleri ile *Akîdetü't-Tahâviyye'* nin şerhleri başta olmak üzere sonraki kelim eserleri için de geçerlidir. Bu kaynakların hiçbirinde Bâbertî'ye bir *Akîdetü't-Tahâviyye* şerhi nispet edilmemektedir. Eldeki veriler, Bâbertî'ye nispet edilen şerhin, aslında onun olmayıp Bâbertî ile aynı çağda ve aynı muhitte yaşamış bir diğer Hanefî Mâtürîdî alim Sirâcüddîn el-Gaznevî el-Hindî'ye ait olduğunu göstermektedir. Nitekim şerhin Bâbertî'nin aksine Sirâcüddîn el-Hindî'ye aidiyetini ispatlayan çokça kanıt da bulunmaktadır. Bu kanıtlar hem Sirâcüddîn el-Hindî ve eserleri hakkında bilgi içeren klasik tarih, tabakat ve bibliyografya türü kaynaklarda hem de şerhin el yazması nüshalarında bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kanıtların delaletiyle şerhin Sirâcüddîn el-Hindî'ye aidiyeti sonucuna kesin olarak varılabilir. Şerhin Sirâcüddîn Hindî'ye aidiyetine ilişkin bu kesin hükme rağmen aynı şerhin bir de Ekmelüddîn Bâbertî'ye nispet edilmesi ise hatalıdır. Bu hatanın ne zaman ortaya çıktığı tam olarak tespit edilemese de modern dönemde yaygınlaştığı kesindir. Bunda ise öncelikle *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (GAS) eserinde şerhi Bâbertî'ye nispet eden Fuat Sezgin'in (öl.2018), sonrasında da şerhi Bâbertî adına tahkik eden Arif Aytakin'in önemli payı bulunmaktadır. Özellikle şerhin Bâbertî'ye nispetle tahkikiyle ilim çevrelerinde şerhin Bâbertî'ye aidiyeti son dönemlere kadar müsellemler bir hakikat olarak kabul görmüştür. Bu çalışma ilim çevrelerindeki yaygın nispet hatasını, mevcut kanıtlar ışığında tashih etmeyi amaçlamaktadır. Böylece Ekmelüddîn el-Bâbertî ve Sirâcüddîn el-Hindî özelinde



Mâtürîdîlik tarihi ve düşüncesi çalışmalarına mütevazı bir katkı sağlanması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Mâtürîdîlik, Bâbertî, Gaznevî/Hindî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, tahkik.

## Giriş

Akademik araştırmalarda özellikle el yazması metinlerin neşir ve tahkik çalışmaları oldukça önemli olup araştırmacılara büyük kolaylıklar sağlamaktadır. Bu kolaylık bir yandan ulaşılmaması güç bir metni hemen elde edebilme imkânı sunarken öte yandan tahrip olmuş ve okunması güçleşen bir metni açık ve anlaşılır bir formata dönüştürmesi cihetiyle gerçekleşmektedir. Araştırmacıya zaman da kazandıran tahkik çalışmaları, metnin içeriğine ilişkin önemli açıklama ve notların yanı sıra özellikle eserle ilgili tanıtıcı bilgilerle metne eklenen dizinler de bir yazma metinde saatler ve hatta günler alabilecek kritik bir bilgiye kolaylıkla ulaşmayı da mümkün kılmaktadır.

Hakkı verilerek yapılan bir tahkik çalışmasından sonra araştırmacılar nadiren metnin el yazması nüshalarına yeniden başvurma ihtiyacı duyarlar. Bu açıdan tahkik ve neşirlerden, ilgili metnin müellifin kaleminden çıkan telifine en yakın, dolayısıyla en sahih halinin ortaya konulması beklenmektedir.<sup>1</sup> Böyle bir metnin ortaya çıkarılması için hiç şüphesiz ilgili metnin diline vakıf olmanın ötesinde tahkik esaslarını da bilmenin, daha da önemlisi bunu titizlikle uygulamanın gerekliliği izahtan varestedir.<sup>2</sup>

Tahkik çalışmalarında ilgili metnin en sahih şeklinin ortaya konulması kadar önemli olan diğer hususların arasında hiç şüphesiz metnin dili, kaynakları, muhatapları, ait olduğu düşünce geleneği, bu gelenek içerisindeki konumu, kendisinden önce yazılmış aynı türdeki eserlerden farkı, sonraki edebiyata etkisi sayılabilir. Bütün bu hususların

<sup>1</sup> Abdüsselam Harun, *Tahkikü'n-nusûs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1314/1998), 42.

<sup>2</sup> Bu konuda temel esas ve ilkeler için bkz. Harun, *Tahkikü'n-nusûs*, 42-99; Abdülhadi el-Fadlî, *Tahkiku't-turâs* (Cidde: Mektebetül-alem, 1402/1982), 29-213; Okan Kadir Yılmaz, *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 27-126; Harun Bekiroğlu, "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 855-889.

ortaya konulması metnin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Muhakkikin esere ilişkin bu hususlar çerçevesinde eksiksiz yapacağı tespit ve değerlendirmeler, kuşkusuz hem metni daha sağlıklı anlamaya imkân sağlayacak hem de söz konusu metne dayalı çalışma yapacak araştırmacıların çalışma güzergahlarına ışık tutacaktır.

Ancak bütün bunları anlamlı kılacak, gerek metnin bağlamını daha sağlıklı bir zemine oturtmayı sağlayacak gerekse de içeriğini anlaşılır kılmaya katkı sağlayacak bir diğer önemli husus metnin yazara nispetidir.<sup>3</sup> Hatta bunun diğer bütün hususların bir ölçüde üzerine inşa edileceği asıl unsur olarak nitelenmesi dahi mümkündür.

Tahkik edilen metnin kime ait olduğunun bilinmesi ya da muhakkik tarafından tespit edilmiş olması en başta metnin boşlukta durmasını engelleyecek ve onu tarihsel bir gerçekliğe yerleştirme imkânı sağlayacaktır. Metnin müellifini tespit edilemediği durumlarda en azından yazıldığı dönemi, ait olduğu düşünce geleneğini tespit edebilmek de hiç şüphesiz metni anlamaya kayda değer katkılar sağlasa da bu, araştırmacıya metnin müellifini bilmek kadar yaslanma zemini sağlamayacaktır. Zira müellifi kesin olarak tespit edilmedikçe metinle ilgili bu türden hususların yeni bir bulguyla yanlışlanması her zaman olasıdır. Bu durumda önceki bilgiye dayanarak yapılmış pek çok tespit ve değerlendirmenin artık geçerliliğini yitireceği muhakkaktır. Bu tespit ve değerlendirmelerin başka çalışmalara da kaynaklık yapabileceği göz önünde bulundurulduğunda bu durumun akademik bir çalışma için zeminini kaybetmekle eşdeğer olduğu aşıkardır. Bu sebeple bir tahkik çalışmasında ilgili metne dair çözülmesi gereken başlıca meselelerden birinin, eserin müellifinin tespit çabası olduğu ve bunun muhakkikin ihmal edilemez vazifesi olduğu belirtilmelidir.

Araştırmacı için bir metnin müellifinin tespit edilememesinden daha kötüsü onun yanlış tespitidir. Üstelik bunun, nispeti kanıtlayacak hiçbir veri sunulmadan, hatta hiçbir şekilde tartışılmadan yapılmış olması, bu çalışmanın tahkik oluşunu şüpheli kılmasının ötesinde daha önemli sorunlara yol açacağı muhakkaktır. Zira söz konusu tahkik çalışmasına itibar eden pek çok araştırmacı doğal olarak ona güvenmekte ve metnin içeriğine ilişkin şüpheli bir durum söz konusu olmadıkça

---

<sup>3</sup> Fadlî, *Tahkîku't-turâs*, 123-128; Bekiroğlu, "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye", 869-870.

metnin, muhakkikin nispet ettiği müellife ait olduğunu kabul ederek çalışmalarında kaynak olarak kullanmaktadır. Böylece metnin içindeki görüşleri, ilgili müellife ait kabul ederek tespit ve değerlendirmeler yapılmakta, buna yaslanılarak yeni çalışmalar hazırlanmakta böylece ilk hatalı tespit etrafında aşılması zor bir hâle oluşmaktadır.

Akademik çalışmayı bir ölçüde boşa çıkaran bu türden bir nispet sorununun sorumluluğu, kanaatimizce metnin tahkikine güvenip ona yaslanandan ziyade tahkik çalışmasının gereği olarak bunu tespitle yükümlü olan muhakkike aittir. Zira muhakkik, çalışmasında temel bir hususu ihmal etmiş ve o metne yaslanacak araştırmacılara yanlış bir adres vermiştir. Oysa gerek metin içi bilgilerden gerekse muhtelif türdeki kaynaklardan istifadeyle eserin müellifini tespit etme çabası muhakkikten beklenen başlıca görevlerdendir. Sadece kütüphane kataloglarına veya çağdaş bibliyografik çalışmalara ya da nüshalara düşülen kaynağı belirsiz notlara yaslanarak nispet tespiti yapmak, bilimsel çalışmalara kaynaklık edecek bir tahkik çalışması için önemli bir eksikliktir. Bu sebeple muhakkikin eserin nispetini kanıtlayacak mümkün her kanıtı ortaya koyup her türlü şüpheyi de izale edecek delilleri sunması ve mutlak bir neticeye varması gerekmektedir.

Bu türden bir nispet sorunu, Tahâvî'nin (öl. 321/933) meşhur *el-Akîdetü't-Tahâviyye* eseri üzerine yazılan bir şerhde de bulunmaktadır. Söz konusu şerhin nispet edildiği isim ise Hanefî-Mâtürîdî geleneğın önemli temsilcilerinden biri olan Ekmelüddîn el-Bâbertî'dir (öl. 786/1384). Bu çalışma Bâbertî'ye nispet edilen ve 1989'da tahkik edilen *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa (Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye)* eserinin ona aidiyetinin izini sürmektedir.

Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğu çağdaş ilim çevrelerinde yaygın bir kabüldür. Bâbertî'yle ilgili pek çok çalışmada onun bir *el-Akîde* şerhi bulunduğu dile getirilmiş ve itikadi görüşleri için bu eser, önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır.<sup>4</sup> Ancak eserin Bâbertî'ye nispetine ilişkin önemli kuşklar bulunmaktadır.

---

<sup>4</sup> 2010 yılında Bâbertî adına düzenlenen sempozyumda (*Ekmelüddin Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddin Bâbertî Sempozyumu*, ed. Selçuk Coşkun (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014) sunulan pekçok tebliğde *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye* eseri Bâbertî'ye nispetle önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır. Bildirilerin yanı sıra Kadir

Bu kuşklar ilk kez, 2016'da *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'nin ilk şerhlerini bir bütün olarak inceleyen *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar* başlıklı doktora çalışmamızda dile getirilmişti.<sup>5</sup> Bu çalışmada Bâbertî'ye ait olduğu öne sürülen şerhin, bir başka Hanefî-Mâtürîdî alim Sirâcüddîn el-Hindî (öl. 773/1372) tarafından yazılan şerhle aynı olduğu belirtilmişti. Buna göre iki farklı isme nispet edilen ve iki ayrı şerh olduğu sanılan eserlerin aynı olduğu tespiti yapılmış ve metne ait bir kısım yazma nüshalarla her iki ismin biyografisini veren bazı kaynakların da delaletiyle eserin Bâbertî'ye değil Hindî'ye ait olduğu dile getirilmişti. Bununla birlikte iki farklı isme nispet edilerek yapılan tahkiklerde esas alınan nüshaların yanı sıra kütüphanelerdeki diğer nüshaların da görülüp değerlendirilmesi, ayrıca her iki ismin diğer eserleriyle alana dair başka eserlerde de buna ilişkin bir taramanın yapılması gerektiği belirtilmişti.<sup>6</sup> Ancak eserin nispetine ilişkin bu tespite rağmen Bâbertî konulu çalışmalarda şerhin ona ait olduğu kabulüne dayalı tespit ve değerlendirmeler yapılarak ilim çevrelerindeki hatalı yaygın kabul sürdürülmüştür.<sup>7</sup>

Neyse ki son dönemde yapılan şerhin Türkçe çevirilerinin birinde eser *Bâbertî Şerhi* olarak isimlendirilse de Bâbertî'ye ait olmadığına ilişkin

---

Recep Muhammed'in *Ekmelüddîn Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) ve Abdullah Ünalın "Bâbertî'nin Haber-i Vâhidi İtikadda Delil Olarak Kullanması -Şerhu Akîdeti't-Tahaviyye Örneği-", *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2016), 15-44 çalışmalarında da Bâbertî'nin görüşleri için söz konusu şerh önemli bir kaynak olarak kullanılmaktadır.

<sup>5</sup> İhsan Timür, *Tahavi'nin Akide Şerhlerinde İtikadi Farklılaşmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016). Bu çalışma *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İtikadi el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme* (İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021) adıyla yayınlanmıştır.

<sup>6</sup> Timür, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İtikadi*, 17-19.

<sup>7</sup> Mustafa Aykaç, "Tahâvî Bağlamında İki Farklı Hanefîlik Okuması (Ekmelüddîn el-Bâbertî ve İbn Ebi'l-İzz Örneği)", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/33 (2018), 127-156; Rıdvan Büyükdeveci, *Ekmeleddin el-Bâbertî'nin İtikadî Görüşleri ve Kitâbü'l-İrşâd Adlı Eserinin Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019); Onur Aksan, *Ekmelüddin el-Bâbertî'nin 'Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid' Adlı Eserinin Metni ve Değerlendirmesi* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

bir kayıt konularak Gaznevî'ye nispet edilmiştir.<sup>8</sup> Bununla birlikte bu şerh, son dönemlerde Bâbertî'ye nispetle farklı isimlerce yeniden neşredilmiş, Türkçe çevirileri yapılmış ve pek çok kesim tarafından da dikkat çekici bir okuma faaliyetinin parçası kılınmıştır.<sup>9</sup>

Bu çalışma, muhtemel kanıtları kapsamlı şekilde ele alarak şerhin müellifinin kim olduğuna dair kesin bir sonuca ulaşmak üzere hazırlanmıştır. Bu çerçevede gerek şerhin doğrudan yazma nüshaları gerekse de şerh ve müellifine ilişkin bilgi içermesi muhtemel kütüphane defterleriyle tarih, tabakat ve bibliyografya türü kaynaklar titizlikle taranmıştır. Bu kaynaklar eşliğinde öncelikle Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhinin olup olmadığının izi sürülmüş, ardından onun böyle bir şerhinin olduğuna dair günümüzdeki yaygın kabulün dayanağı tespit edilmeye çalışılmıştır. Son olarak şerhin, gerçekte müellifi olan Sirâcüddîn el-Hindî'ye aidiyetinin kanıtları sunulmuştur.

### 1. Bâbertî'ye *el-Akîde* Şerhi Nispeti Sorunu

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kataloglar ve çalışmalar yoluyla Bâbertî'ye ait olduğu ileri sürülen beş *el-Akîde* şerhi nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan üçünü tespit eden Aytekin, bunlara dayanarak 1989 yılında eseri tahkik etmiştir.<sup>10</sup> İfade ettiğimiz gibi eserin Bâbertî'ye ait olduğuna ilişkin yaygın kanaat ve kütüphane kataloglarında nüshaların Bâbertî'ye nispetle kaydedilmeleri sebebiyle Aytekin, bu tahkikinde eserin Bâbertî'ye aidiyetini tartışmamış, çalışmanın herhangi bir yerinde de nispetine ilişkin bir değerlendirme yapma gereği dahi duymamıştır.

---

<sup>8</sup> Sirâcüddîn Ebû Ömer b. İshâk el-Gaznevî, *Tahâvi Akîdesi Bâbertî Şerhi İsmiyle Meşhur Olan Gaznevî Şerhi*, çev. Yasin Karataş (İstanbul: İlim ve Hikmet Yayınları, 2018).

<sup>9</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla son dönemde Bâbertî'ye nispetle ve *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* adıyla şu isimlerce neşredilmiştir: Ahmed Mahmud eş-Şahade (İstanbul: Mektebetü'l-Hanîfiye, 2017); İlyas Kaplan (İstanbul: Dâru's-Şifa, 2018); İsmailağa Telif Heyeti (İstanbul: Dâru's-Sirac, 2021); Muhammed Hadi el-Mardinî (Diyarbakır: Mektebetü's-Seyda, t.y.). Şerhin, Karataş dışında yapılan iki çevirisi daha tespit edilmiştir: *Tahavi Akaidi Bâbertî Şerhi*, çev. İzzet Karasakal (Diyarbakır: Seyda Yayınevi, 2016) ve *Tahavi Şerhi Bâbertî Tercümesi*, çev. İsmailağa Fıkıh ve Telif Kurulu (İstanbul: İsmailağa Yayınevi, 2020).

<sup>10</sup> Ekmelüddîn el-Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Arif Aytekin (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1409/1989).

Bâbertî'ye nispet edilen şerh, 2009 yılında ise Şennar tarafından muhtemelen Aytekin'in tahkikine dayanarak bir kısım açıklamalarla birlikte bir kez daha neşredilmiştir.<sup>11</sup>

Aytekin'in bu tahkikinde yaslandığı nüshaları belirtmesine rağmen gerek söz konusu nüshalardan gerekse de farklı kaynaklardan hareketle eserin Bâbertî'ye nispetini tartışmaması, bu nispetteki dayanağını belirsiz kılmaktadır. Ancak onun bu neşirde, yaygın kabulü, kütüphane katalogları ve nüshalara düşülen "Bâbertî" notlarına dayanmış olması muhtemeldir.

Bâbertî'ye *el-Akîde* şerhi nispetinin Aytekin ile sınırlı olmayışı, yani akademik çevrelerde yaygın bir kabul olması başka pek çok nedenin de Bâbertî'ye böyle bir eseri nispet etmesinin gerekçesi olabilir. Bunları açık ve anlaşılır bir tasnifle 1. Kütüphane katalogları ve yazma nüshalardaki nispet, 2. Kaynaklarda böyle bir şerhinin olduğunun zikredilmesi ve bu eserden olası nakiller şeklinde sınırlandırmak mümkündür.

### 1.1. Katalog ve Yazma Nüshalarda Nispet

Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğu bilgisini içeren kataloglar Türkiye'deki kütüphanelere aittir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Bâbertî'ye, Türkiye'deki üç ayrı kütüphanede dördü elektronik kataloglarda doğrudan belirtilmiş biri ise farklı bir şarihe nispetle kaydedilmiş beş *el-Akîde* şerhi nüshası nispet edilmektedir. Bunlar: Süleymaniye-Amcazade Hüseyin 312/1, Süleymaniye-Esad Efendi 1259/2, Süleymaniye-Lala İsmail 689/2, Manisa Halk Kütüphanesi 957/8 ve DİB Kütüphanesi 1320'dir. Bu nüshalardan Süleymaniye'de bulunan üç nüsha Aytekin'in tahkik çalışmasında kullanılmıştır. Manisa'daki nüsha ise elektronik katalogda yer almakla birlikte herhangi bir çalışmada kendisine işarette bulunulmamıştır. DİB Kütüphanesi'ndeki nüshadan bahseden tek isim ise Karabulut'tur.<sup>12</sup> Karabulut'un Bâbertî'ye nispet ettiği bu nüsha, kütüphane katalogunda Hibetullah et-Türkistânî adına kaydedilmiştir.

<sup>11</sup> Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, *Şerhul-Akîdeti't-Tahâviyye*, zabt ve talik: Abdüsselam Şennâr (Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009). Ancak esas alınan metin ve nüshalar hakkında bilgi verilmeyen ve nispete değinilmeyen bu neşir, akademik bir çalışma için kaynak niteliği taşımamaktadır.

<sup>12</sup> Ali Rıza Karabulut - Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslamî* (Kayseri: Daru'l-Akabe, t.y., 4/3222).

Kütüphane kayıtlarına ve nüshalara daha yakından bakmak Bâbertî'ye nispetin kaynağını ve geçerliliğini tespit açısından önemlidir.

Amcazade Hüseyin Kütüphanesi'ne ait katalogun 312 numarasında “Şerhu't-Tahâvî” adıyla kayıtlı eserin müellif hanesinde “li-Şeyh Ekmeliddîn” yazılmaktadır.<sup>13</sup> Muhtemelen kütüphane defteri bu nispetinde, nüshanın iç kapağında eserin Ekmelüddîn'e (Bâbertî) ait olduğunu belirten isimsiz ve tarihsiz notlara dayanmıştır. Bu notların birinde “Bu eş-Şeyhu'l-İmami'l-Allâme Ekmelüddîn'in *Şerhu't-Tahâviyye fi Usûlü'd-dîn*'idir” yazılıken altında da “ve yine Ekmelüddîn'in *Şerhu'l-Umde*'si vardır” denilerek (vr.1a) mecmuadaki her iki eser, Bâbertî'ye nispet edilmektedir.

İç kapakta temlik mühürleri ve ifadeleri olmakla birlikte sadece birinde h.894 tarihi bulunmaktadır. Ancak bu tarihin eserin Bâbertî'ye nispet edildiği notlarla bir ilişkisinin olup olmadığı bilinmemektedir. Bu sebeple şerhin Bâbertî'ye nispetinin tarihini ve kaynağını bu notlardan tespit etmek olanaksızdır.

Esad Efendi Kütüphanesi'ne ait katalogun 1259 numarasında ise *el-Akîde* şerhi dahi yer almazken sadece mecmuanın ilk eseri olan *el-Akîde* kayıtlıdır.<sup>14</sup> Dolayısıyla katalogda Bâbertî'ye nispet orada kalsın bir şerh dahi kaydedilmemiştir. Ancak *el-Akîdetü't-Tahâviyye*'den sonraki boş varakta “el-Bâbârtî” (ikinci be'den sonra da elif koyarak) notu yer almaktadır (vr.9a). Fakat bunun çok önemli olduğu söylenemez. Zira gerek Bâbertî ifadesinin hatalı yazımı gerekse de bu yazının mürekkebinin sayfa kenarında günümüzde kullanılan rakamlarla yapılan numaralandırmayla aynı görünmesi, söz konusu notun son dönemlerde tutulmuş olabileceğini kuvvetle muhtemel kılmaktadır. Bu durumda elektronik katalogun kütüphane defterini değil çağdaş dönemdeki, şerhin Bâbertî'ye ait olduğu kanısına dayandığı anlaşılmaktadır. Zira bu nüshada, eserin Bâbertî'ye ait olduğunu gösteren metin içi bir kanıt da bulunmamaktadır. Buna karşın sayfa kenarında eserin müellifini işaret eder tarzda “yani Ömer b. İshak İbn Ahmed el-Hanefî âmelehullâhu bi lütifihi'l-hafî” notu yer almaktadır (vr.10b).

<sup>13</sup> *Defter-i Kütüphane-i Amuca Hüseyin* (İstanbul: Dersâdet, 1310), 36.

<sup>14</sup> *Defter-i Kütüphane-i Esad Efendi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, t.y.), 75.

Lala İsmail nüshasına gelince, dijital katalogların aksine kütüphanenin eser kayıt defterinde 689 numarada müstakil bir eser değil “Mecmûatu'r-resâil” ifadesiyle risalelerden oluşan bir mecmuanın kaydı yapılmıştır.<sup>15</sup> Dolayısıyla defterin, mecmua içerisindeki *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhinin Bâbertî'ye aidiyetini belirtmediği ortadadır. Yanı sıra iç kapağın ön ve arka yüzüne düşülen notlar arasında da şerhe ve müellifine dair bir kayıt bulunmamaktadır (vr.1a-b). Şerhin dibace sayfasındaki “Bâbertî” notunun ise bir değeri olmayıp muhtemelen sonraki dönemde gerçekleştirilen kataloglama esnasında düşülmüştür (vr.10b).

Aytekin tarafından *Şerhu'l-Akîde'* nin tahkikinde kullanılan üç nüshanın durumu bu olup sadece Amcazade kataloğunda eserin Bâbertî'ye nispet edildiği görülmektedir. Bu nispetin de nüshasının iç kapağına düşülen tarihi belirsiz notlara dayanmış olması muhtemel olmakla birlikte kaynağını kesin şekilde tespit etme imkânı bulunmamaktadır. Bununla birlikte ilgili mecmua içerisindeki *el-Umde* şerhinin de klasik kaynaklarda Bâbertî'nin eserleri arasında zikredilmemesi, kataloğun bu notlara dayandığını düşündürmektedir. Notların tarihi bulunmamakla birlikte en azından kataloğun basım tarihi olan 1310/1892-1893'ten önceye ait olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğu fikrinin, bu tarihten önce mevcut olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Esad Efendi ve Lala İsmail kataloglarında ise eserin nispeti orada kalsın, şerh dahi kayda geçmemiştir. Bununla birlikte şerhin hemen ilk varlığında düşülen notların ise geç döneme ait olduğu değerlendirilmektedir. Dolayısıyla en azından kütüphane defterlerine dair bu bilgilerden hareketle şerhin Bâbertî'ye ait olduğunun söylenemeyeceği ileri sürülebilir.

Manisa Halk Kütüphanesi nüshasına gelince, günümüzde elektronik kataloğun 957/8 numarasında Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğu kayıtlıdır. Ancak bu kaydın dayanağı bilinmemektedir. Zira söz konusu kütüphanenin 1285/1868 tarihli el yazması kitap kayıt defterinde, “Şerhu Akâidi Ebû Ca'fer Tahâvî” şeklinde bir *el-Akîde* şerhinin var olduğu belirtilse de müellifine ilişkin bir kayıt düşülmemiştir.<sup>16</sup> Kayıt

<sup>15</sup> *Hamidiye Kütüphanesinde Mahfuz Kutub-i Mevcudenin Defteridir*, (y.y., t.y.), 137.

<sup>16</sup> *Defter-i kutub* (Manisa: Manisa Halk Kütüphanesi, 8530), 43b.



numarasının verilmediği ve sadece eser tespitinin amaçlandığı anlaşılan defterdeki *el-Akîde* şerhi, elektronik katalogda ise Bâbertî'ye nispetle kaydedilmiştir. Oysa ilgili nüshada bu nispeti kanıtlayacak hiçbir veri bulunmamaktadır.

DİB nüshası ise kütüphanenin elektronik kataloğunda, bir başka *el-Akîde* şarihi olan Hibetullah et-Türkistânî'ye nispetle kaydedilmiştir. Oysa yazma eserin kapak sırtında bulunan ancak sonradan yeniden numaralandığı anlaşılan 667 kaydını Karabulut, *Mu'cem*'inde Bâbertî'nin *el-Akîde* şerhi olarak vermiştir.<sup>17</sup> Ancak kütüphane kataloğunda Türkistânî'ye, Karabulut tarafından ise Bâbertî'ye nispet edilen bu nüshanın, kolayca bu iki isme nispet edilemeyeceği belirtilmelidir. Zira nüshanın iç kapağına kaydedilen notlar, eserin Türkistânî için değil ama Bâbertî ve bir başka *el-Akîde* şarihi olan Konevî arasında önemli bir tartışma mevzusu olduğu hemen anlaşılmaktadır.

Söz konusu bu notlardaki nispet tartışmasını ele almadan, öncelikle kütüphane kataloğunda eserin nispet edildiği Türkistânî'yi devre dışı bırakmak yerinde olacaktır. Zira iç kapaktaki notların birinde her ne kadar Türkistânî'den bahsediliyorsa da burada, bu şerhin ona ait olduğu değil onun da *el-Akîde* üzerine şerh yazdığından bahsedilmektedir (vr.1a). Bu açıdan katalogdaki bilginin hatalı olduğu ve Türkistânî'nin bu tartışmanın dışında tutulması gerektiği belirtilmelidir.

İç kapaktaki ilgili notlar temelde eserin Bâbertî'ye veya Konevî'ye ait olduğu fikri etrafında kaydedilmiş olup herhangi bir tarih içermemektedir. Bu sebeple hangi iddianın daha önce buraya kaydedildiği ya da Bâbertî'ye nispet iddiasının ne zamandan beri savunulmuş olabileceği fikrini bu notlardan tespit etme imkanı bulunmamaktadır.<sup>18</sup> Şerhin Bâbertî'ye ait olduğu iddiası, "Bu, Tahâvî'nin *Akîde*'si ve onun şerhidir. Allâme Ekmelüddîn'in eseridir" ifadesiyle dile getirilmektedir (vr.1a).

Bu notu destekleyen ikinci bir notta da şerhin Bâbertî'ye aidiyetinin İbn Hacer'in *Târîh*'inden doğrulandığı öne sürülmektedir (vr.1a). Ancak aşağıda genişçe ele alınacağı üzere İbn Hacer'in eserleri de dahil olmak

<sup>17</sup> Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslamî*, 4/3222.

<sup>18</sup> Bununla birlikte söz konusu nüshanın istinsah tarihi 1018/1609 olup nüsha içinde de İsmail b. Ali'ye ait 1331/1913 tarihli iki mühür bulunmaktadır (vr.10a).

üzere kaynaklarda böyle bir bilgi tespit edilebilmiş değildir. Bu sebeple nottaki bilgi hatalıdır. Nitekim Bâbertî'ye nispet notunun yanına buna itiraz eden bir not düşülmüştür. Eserin Bâbertî'ye nispetine karşı çıkan bu sayfadaki diğer notlar da muhtemelen bu itirazın neticesinde yeni bir hüküm olarak buraya kaydedilmiştir. Bunların merkezindeki asıl notta ise şerh, “Muhtemelen bu değerli şerh, Molla Ahmed b. Mesud b. Abdirrahman Ebu'l-Abbas el-Konevî'nindir. Onun bir Tahâvî *Akîde*'si şerhinin olduğu, Molla Kasım b. Kutluboğa'nın tabakatında geçer” ifadesiyle Konevî'ye nispet etmektedir (vr.1a).

İbn Kutluboğa'nın tabakatında Konevî'nin bir *el-Akîde* şerhinin bulunduğu bilgisi doğrudur. Ancak Konevî'nin şerhinin bu metinden farklı olduğu da bir gerçektir.<sup>19</sup> Bu sebeple eseri Konevî'ye nispet eden ifadelerle bunu ispat amacıyla bu notun etrafına kaydedilen ve bazı çıkarımlardan ibaret olan diğer notların<sup>20</sup> sadece Konevî'nin de bir şerhi bulunduğu noktasında ehemmiyeti olup bu nüshanın söz konusu şerh olduğunu ortaya koymamaktadır. Bu sebeple şerhin nispeti noktasında bu notların kanıt itibarıyla bir önemi bulunmamaktadır.

Nüshanın gerek yukarıda aktardığımız şekilde iç kapağında gerekse sonunda ferağ kaydının yanına düşülen notta (vr.49b) eserin Bâbertî'ye ait olduğuna yönelik ifadeler, Karabulut'un nüshayı Bâbertî'ye nispetinin de asıl gerekçesi olmalıdır.

Söz konusu kütüphanelerdeki ilgili nüshaların metin içlerinde de eserin Bâbertî'ye ait olduğuna dair hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Nüshaların ne mukaddimelerinde ne de ferağ kayıtlarında bu türden bir bilgi yer almamaktadır.

Bütün bunlardan, ilgili şerhin Bâbertî'ye ait olduğunu gösteren herhangi bir kanıtın olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak buradaki veriden hareketle Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olmadığını söylemek için henüz erkendir. Zira onun bir şerh yazdığı, bunun kaybolduğu ya da bir başkasına nispet edilmiş olması mümkündür. Bu durumda diğer eserlerde Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhinin nispet edilip edilmediğinin de izi sürülmelidir. Bâbertî'nin biyografisinin yer aldığı tabakat ve tarih eserleri

<sup>19</sup> Konevî şerhi için bkz. Timür, *Haneî-Mâtürîdî Geleneğinin Batıya İntikali*, 239-248.

<sup>20</sup> Burada eserin Konevî'ye ait olduğunu ispat mahiyetinde birbirinin devamı olan üç parça not daha bulunmaktadır (vr.1a).

ile başta kelim olmak üzere farklı nitelikteki kitaplar bu izin sürüleceği başlıca kaynaklardır.

## 1.2. Klasik Kaynaklarda Nispet

Hanefî-Mâtürîdî geleneğin önemli isimlerinden biri olan Bâbertî'nin<sup>21</sup> farklı alanlarda pek çok eseri bulunmakta olup kaynaklarda zikredilenler şunlardır:

Merğînânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yazdığı *el-Înâye* adlı şerh.<sup>22</sup>

İmam Muhammed'in *el-Câmiu'l-kebîr*'inin Hilâtî tarafından yapılan *Telhîsu'l-Câmiu'l-kebîr* adlı ihtisarının şerhi olan *Şerhu Telhîsi'l-Hilâtî li'l-Câmiu'l-kebîr*.<sup>23</sup>

Sirâcüddîn es-Secâvendî'nin feraizle ilgili *el-Ferâizu's-sirâciyye* üzerine yazdığı şerh.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Bâbertî'nin hayatı için bkz. İbn Kâdî Şuhbe, *Târîh*, thk. Adnan Derviş (Dımaşk: el-Ma'hedu'l-ilmî, 1997), 3/150-151; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, thk. Hasan Habeşi (Kahire: Lecnetü İhya, 1389/1969), 1/298; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye* (İstanbul: Süleymaniye-Şehid Ali Paşa 1924, 268b-269b; Kefevî, *Ketâbü'l-a'lam*, (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1041), 309b-311b; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3391), 382a-383a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* (Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324), 195-199; Arif Aytekin, "Bâbertî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/377-378.

<sup>22</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir (Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1418/1997), 5/173; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/298; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, t.y), 1/239; Kefevî, *Ketâib*, 310a; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 382b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, nşr. M. Şerafeddin Yalçınkaya-Rifat Bilge (İstanbul: MEB, 1971), 2/2035; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, (nşr. Rifat Bilge-İbnü'l-Emin (İstanbul: MEB, 1951), 2/171; Ziriklî, *el-A'lam* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 7/42; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 11/298; Brockelmann, *Târîhu'l- edebi'l-Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccar (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1983), 6/313.

<sup>23</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Kefevî, *Ketâib*, 310a, 310b; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 383a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/472; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed, 1411/1991), 1/3/65.

<sup>24</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Kefevî, *Ketâib*, 310b; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 383a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1249; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195.

Pezdevî'nin *Kenzu'l-vusûl*'u üzerine yazılan *Şerhu'l-Pezdevî, et-Takrîr* ve *et-Takrîr fi'l-usûl* adlarıyla kaydedilen şerh.<sup>25</sup> Yine *Kenzu'l-vusûl* üzerine Nesefî'nin yazdığı *Menâru'l-envâr* adlı ihtisarının şerhi olan ve *Şerhu'l-Menâr, el-Envâr, el-Envâr fi'l-usûl* ve *el-Envâr fi şerhi'l-menâr* adlarıyla kaydedilen şerh.<sup>26</sup>

İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair *Münteha's-sûl ve'l-emel* adlı eserine yazarı tarafından yapılan *el-Muhtasar* adlı ihtisarı üzerine yazdığı *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib* veya *en-Nukûd ve'r-rudûd* olarak isimlendirilen şerh.<sup>27</sup>

Sekkâkî'nin gramer ve belagata dair *Miftâhu'l-ulûm* adlı eserinin belagatle ilgili bölümüne Hatib el-Kazvîni tarafından yapılan *Telhîsu'l-Miftâh* adlı ihtisarı şerhi.<sup>28</sup>

Nahive dair olduğu belirtilen *Şerhu Elfiyeti İbn Mu'tî* adlı şerh.<sup>29</sup>

---

<sup>25</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/298; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/239; a.mlf., *Husnü'l-muhâdara*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Mısır: Dâru İhya, 1387/1967), 1/471; Kefevî, *Ketâib*, 310a; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 382b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/81; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195, 196; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 6/289.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/298; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/239; a.mlf., *Husnü'l-muhâdara* 1/471; Kefevî, *Ketâib*, 310a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1823; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195, 196; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42.

<sup>27</sup> İbn Kâdî Şuhbe, *Târîh*, 3/150; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, thk. Muhammed Abdulmuid (Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Maârif, 1392/1972), 6/1; a.mlf., *İnbâü'l-ğumr*, 1/298; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/239; a.mlf., *Husnü'l-muhâdara* 1/471; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 382b; Kefevî, *Ketâib*, 310a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1853; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 196; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/10-11/312.

<sup>28</sup> *Makrîzî, es-Sülûk*, 5/173; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/298; İbn Kâdî Şuhbe, *Târîh*, 3/150; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/239; a.mlf., *Husnü'l-muhâdara*, 1/471; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 382b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/473; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171-; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42.

<sup>29</sup> İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/239; a.mlf., *Husnü'l-muhâdara*, 1/471; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; Kefevî, *Ketâib*, 310b; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 383a; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/155; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42.

Sâğânî'nin gramer terimlerine göre düzenlediği hadis derlemesi olan *Meşâriku'l-envâr* üzerine yazdığı şerh.<sup>30</sup>

Burhaneddin en-Nesefî'nin cedel ilmine dair *Menşeü'n-nazar* eseri üzerine yazdığı şerh.<sup>31</sup>

Hanefîliğin üstünlüğü ve diğer mezheplere tercih edilmesine dair *en-Nüketü'z-zarîfe fi tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*.<sup>32</sup>

Bâbertî'nin bir tefsirinin de olduğu belirtilmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca onun Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* üzerine de bir haşiyesi olduğu ifade edilmektedir.<sup>34</sup>

Bir kısım kaynaklarda Bâbertî'ye *Şerhu't-Tesmiyye* diye bir eser de nispet edilmektedir.<sup>35</sup> Onun ayrıca Nevevî'nin *Tehzibu'l-esmâ ve'l-luğat* eserinin tertibini değiştirdiği bir çalışmasının da olduğu aktarılmaktadır.<sup>36</sup>

Bâbertî'nin akaide/kelama dair eserleri arasında ise en fazla bilineni *el-Vasiyye* üzerine yazdığı şerhtir.<sup>37</sup>

Yine onun *el-Fikhu'l-ekber*'i de şerhettiği aktarılmaktadır.<sup>38</sup>

---

<sup>30</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/1; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/239; Kefevî, *Ketâib*, 310a; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 382b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1689; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 196; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 11/298; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171.

<sup>31</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1861.

<sup>32</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/852, 2/1977; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/10-11/312; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 3/35.

<sup>33</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 5/173; İbn Kâdî Şuhbe, *Târîh*, 3/150; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/298; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Kefevî, *Ketâib*, 310a; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 383a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/443; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171.

<sup>34</sup> İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Süyûtî, *Husnü'l-muhâdara*, 1/471; Kefevî, *Ketâib*, 310b; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 383a; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1475; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/10-11/312.

<sup>35</sup> İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a.

<sup>36</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/514.

<sup>37</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/2015; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 197; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Ziriklî, *el-A'lam*, 7/42; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3/243, Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/3/46.

<sup>38</sup> Kefevî, *Ketâib*, 310a; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 11/298. Bu şerhin adı *el-İrşad* olarak kaydedilmektedir (Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1287; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-*

Kelamla ilgili diğer bir eseri *el-Maksad fi'l-kelam'* dır.<sup>39</sup>

Onun Nâsiruddin et-Tûsî'nin meşhur *Tecrîdü'l-i'tikad* eseri üzerine bir şerh yazdığı da belirtilmektedir.<sup>40</sup>

Bâbertî'ye ayrıca *el-Akîde* adlı bir eser<sup>41</sup> nispet edilmişse de bunun daha önce zikredilen akaid içerikli metinlerden biri mi yoksa farklı bir eser mi olduğu bilinmemektedir.

Bâbertî'nin özellikle kapsamlı şekilde vermeye çalıştığımız farklı alanlardaki bu eserleri arasında bir *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhi yer almamaktadır. Kaynakların böyle bir eseri zikretmemiş olmaları, şerhin Babertî'ye nispetine ilişkin daha önce dile getirilen şüpheleri desteklemektedir. Bu açıdan gerek Bâbertî'ye nispet edilen nüshalardan gerekse Bâbertî'nin eserlerini sıralayan kaynaklardan sağlanan verilerin *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhinin ona nispetini fazlasıyla şüpheli hale getirdiği ortadadır.

Bütün bu malzemeden ortaya çıkan neticeyi özetlersek, Bâbertî'ye nispet edilen ve tahkike esas teşkil eden üç nüshanın hiçbirinde şerhin Bâbertî'ye ait olduğunu ortaya koyacak metinçi hiçbir kanıt olmadığı gibi Bâbertî'nin biyografisini aktaran ya da eserlerini veren Makrîzî'nin *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mulûk*, İbn Kâdî Şuhbe'nin *Târîh*, İbn Hacer'in *İnbâu'l-ğumr* ve *ed-Dürerü'l-kâmine*, İbn Kutluboğa'nın *Tâcu't-terâcim*, Süyûtî'nin *Husnü'l-muhâdara* ve *Buğyetü'l-vuât*, İbn Tolun'un *Gurafu'l-aliyye*, Kefevî'nin *Ketâib*, Temîmî'nin *et-Tabakâtu's-seniyye* ve Leknevî'nin *el-Fevâidü'l-behiyye* eserlerinde Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğundan söz edilmemektedir. Aynı şekilde Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*, Bağdatlı İsmail'in *Hediyetü'l-ârifin*, Brockelmann'ın *Geschichte der arabischen Litteratur/Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, Ziriklî'nin *el-A'lâm* ve Kehhâle'nin *Mu'cemu'l-müellifin* eserlerinde de Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet

---

*ârifin*, 2/171; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/42; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3/238; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/3/38).

<sup>39</sup> Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 382b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1806; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/10-11/312.

<sup>40</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 6/1; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 277; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât*, 1/239; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 269a; Kefevî, *Ketâib*, 310b; Temîmî, *et-Tabakâtu's-seniyye*, 382b; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/346, 2/2022; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 195, 197; Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/171.

<sup>41</sup> Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/10-11/312; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/42.

edilmemektedir. Hatta bu isimler arasında Kâtip Çelebî ve Brockelmann, *el-Akîde* şerhlerinin listesini vermiş olmalarına rağmen Bâbertî'yi zikretmemişlerdir.<sup>42</sup>

Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi gerçekten bulunmuş olsaydı bu kaynaklarda muhakkak bir atfın olması gerekirdi. Böyle bir bilginin bulunmaması eserin nispetini büsbütün ortadan kaldırmaktadır.

Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğuna ilişkin suskunluk onun kendi eserleri için de geçerlidir. Onun gerçekten böyle bir eseri olsaydı en azından kelimâ içerikli eserlerinde bu şerhe atıfta bulunması beklenirdi. Ne var ki bu tür eserlerinden *el-Maksad fi'l-kelam*,<sup>43</sup> *el-İrşâd*,<sup>44</sup> *el-Vasiyye* şerhi<sup>45</sup>, *Tecrîdu'l-i'tikâd* şerhi<sup>46</sup> ve *el-Umde* üzerine yazdığı belirtilen şerhte<sup>47</sup> böyle bir atıf bulunmamaktadır.

---

<sup>42</sup> Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-zünûn*, 2/1143; Brockelmann, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, 2/3/264-265.

<sup>43</sup> Galip Türcan, "Bâbertî'nin el-Maksad fi İlmi'l-Kelam Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik", *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2006/2), 141-166.

<sup>44</sup> Bâbertî'nin *el-İrşâd* adlı bir *el-Fıkhü'l-ekber* şerhi olduğu klasik kaynaklarda geçse de kütüphane kataloglarında *el-İrşâd* ya da *el-Hikmetü'n-nebeviyye* adıyla kaydedilen nüshaların Bâbertî'nin *el-Fıkhü'l-ekber* şerhi olduğu ispatlanabilmiş değildir. Mesela *Muhtasarü'l-Hikmeti'n-nebeviyye*, (Mehmed Asım 703/2, 103a-129b) adlı metin daha önce *el-Fıkhü'l-ekber*'in ibarelerini açıklamak üzere kaleme alınmış bir eserin muhtasarı olup Bâbertî'ye nispetine dair bir ifade bulunmamaktadır. *el-İrşâd* adıyla Ayasofya 1384'de kayıtlı (185b-203a) eser ise Bâbertî'ye ait olmakla birlikte bir *el-Fıkhü'l-ekber* şerhi olmayıp başında itikat konularının yer aldığı ve muhtemelen son kısmı eksik ihtimal türü bir eserdir. Bu çalışma için kullandığımız bu nüshada *el-Akîde* şerhine atıf bulunmamaktadır. Eserin nispetine ilişkin ayrıca bkz. Kadir Gömbeyaz, "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?", *Diyanet İlmi Dergi* 56/4 (2020), 1229-1231.

<sup>45</sup> Ekmelüddîn el-Bâbertî, *Şerhu Vasiyye*, thk. Muhammed Subhi (Amman: Dârü'l-Feth, 2009/1430).

<sup>46</sup> Ekmelüddîn el-Bâbertî, *Şerhu Tegrîdi'l-i'tikâd*, (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2160), 1b-165a.

<sup>47</sup> Ekmelüddîn el-Bâbertî, *Şerhu'l-Umde*, (İstanbul: Süleymaniye-Amcazade Hüseyin, 312/2), 79b-143a. Çağdaş çalışmalarda Bâbertî'ye bir *el-Umde* şerhi nispet edilmekle birlikte eserleri arasında bir *el-Umde* şerhinin yer almadığının altı çizilmelidir. Kaynaklarda bu şerhin geçmemesi, çağdaş çalışmalarda söz konusu şerhin tek nüshası olarak verilen Amcazade Hüseyin 312/2'de metiniçi bir nispetin bulunmaması bu hususta şüphe uyandırmaktadır. İlgili nüshanın sadece iç kapak ve fevaidde ismi bilinmeyen biri tarafından düşülen notta, eserin Bâbertî'ye nispet edilmesi ve kütüphane defterinin muhtemelen bunu esas alarak eseri Bâbertî adına kaydetmiş

*el-Akâide* şerhinin Bâbertî'nin son eseri olabileceği bu nedenle de bu eserine atıfta bulunmamış olması mümkündür. Fakat Bâbertî sonrası kelimelerinde yapılan taramalarda da bu türden bir atfa rastlanmamaktadır. En azından *el-Akâide* etrafında kaleme alınmış şerh literatürünün böyle bir esere atıfta bulunması beklenirken İbn Ebî'l-İz ed-Dımeşki<sup>48</sup> (öl. 792/1390), Mahmud b. Muhammed el-Kostantîni<sup>49</sup> (öl.916/1510'dan sonra), Hasan Kâfi el-Akhisârî<sup>50</sup> (öl. 1024/1615), Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali<sup>51</sup> (öl. 1133/1720'den sonra) ve Abdülğani el-Meydânî'nin<sup>52</sup> (öl. 1298/1881) *el-Akâide* şerhlerinde böyle bir atıf bulunmamaktadır. Oysa söz konusu metinlerde önceki şerhlere yer yer atıflar mevcuttur.<sup>53</sup>

Bütün bu veriler, Bâbertî'nin *el-Akâidetü't-Tahâviyye* şerhinin olmadığını ve şerhin ona nispetinin de mümkün olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Peki bütün bunlara rağmen Bâbertî'nin bir *el-Akâide* şerhi olduğu, çağdaş akademik çevrelerde nasıl bu kadar yaygın kabul görmüştür? Ona böyle bir eser, ne zaman ve kim tarafından nispet edilmiştir?

---

olması bu nispetin kaynağı olmalıdır. Şerhin bu yetersiz nispet kanıtlarını içeren nüshası dışında başka bir nüshasının tespit edilememiş olması bu eserin de Bâbertî'ye aidiyeti hususunda şüphelere yol açmaktadır. Kâtip Çelebî'nin *el-Umde* şarihleri arasında Bâbertî'ye zikretmemiş olması da bu şüphede haksız olmadığımızın bir başka kanıtıdır (*Keşfu'z-zünûn*, 2/1168-1169). Şerh üzerine 2021 yılında yapılan ve tahkik de içeren bir yüksek lisans tezinde ise nispet hususu, ne yazık ki ele alınmamıştır (Aksan, *Ekmelüddîn el-Bâbertî'nin Şerhu 'Umdeti'l-'Akâid Adlı Eseri*).

<sup>48</sup> İbn Ebî'l-İz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, thk. Abdullah et-Türkî-Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 1433/2012).

<sup>49</sup> Ebû Abdillâh Mahmud el-Kostantîni, *Şerhu Akâidi İmam Tahâvî* (İstanbul: Süleymaniye-Hacı Mahmud Efendi 1342), 39 vr.

<sup>50</sup> Hasan Kâfi el-Akhisârî, *Nûru'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, thk. Zühdi Adiloviç (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1997).

<sup>51</sup> Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali, *Şerhu'l-Akâidi Ebî Cafer et-Tahâvî*, (Amasya: Beyazıt Halk Kütüphanesi, 1590/5), 61b-115a.

<sup>52</sup> Abdülğani el-Meydânî, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâviyye*, thk. Muhammed Muti-Muhammed Riyad (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997).

<sup>53</sup> İhsan Timür, "Osmanlı Maturidî Kelam Geleneğine Yansımalarıyla el-Akâidetü't-Tahâviyye Şerhleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 329-374.



### 1.3. Bâbertî'ye *el-Akîde Şerhi Nispetinin Kaynağı*

Tespitlerimize göre Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet eden ilk isim Fuat Sezgin'dir (1924-2018). Onun *Geschichte des Arabischen Schrifttums* eserinin 1967 yılında yayınlanan ilk cildinde Tahâvî'nin *el-Akîde* eseri üzerine yazılan şerhleri sıraladığı yerde Bâbertî'yi de zikretmesi, bu eserin ona ilk nispetidir.<sup>54</sup>

Sezgin, bu eserinde Brockelmann'a referansta bulunmuşsa da Brockelmann, eserinin hiçbir yerinde Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet etmemiştir.<sup>55</sup> Sezgin'in Bâbertî'ye *el-Akîde* nispet ettiği yerde verdiği yazma nüshalar ise iki tane olup bunlar Esad Efendi (1259/2) ve Lala İsmail (689/2) kayıtlardır. Sezgin'in iç kapağında şerhi Bâbertî'ye nispet eden notların yer aldığı Amcazade Hüseyin (312/1) nüshası ile muhtemelen bu notları esas alan kütüphane defterini ise görmediği anlaşılmaktadır. Bu durumda Sezgin'in klasik kaynaklarda bulunmayan nispete rağmen neye dayandığı akla gelmektedir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Sezgin'in verdiği her iki nüshada da Bâbertî'ye bu türden bir nispet bulunmadığı gibi ilgili kütüphane defterlerinde de bir *el-Akîde* şerhi kayıtlı değildir. Bu durumda Sezgin'in ya meçhul başka bir kaynağı ya da kayıt bilgilerini verdiği iki nüshada geç dönemde düşülmesi muhtemel olan "Bâbârtî" ve "Bâbertî" notlarını esas almış olabileceği akla gelmektedir. Onun muhtemel meçhul kaynağını tespit etmek mümkün değildir. Kaldı ki böyle bir kaynağın var olabileceği de ihtimal dahilinde görünmemektedir. Bu durumda tek seçenek Sezgin'in kayıt bilgilerini verdiği nüshalardaki notlardır. Oysa bu notların Bâbertî'ye bir *el-Akîde*

<sup>54</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leiden: E.J. Brill, 1967) 1/442. krş. a.mlf., *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/3/97.

<sup>55</sup> Sezgin, Brockelmann'ın *GAL, suppl.* 2/89'a referansta bulunmaktadır. Ancak Brockelmann ne Tahâvî'nin eserlerini sıralarken *el-Akîde* şarihleri arasında Bâbertî'nin ismini vermekte (*Geschichte der Arabischen litteratur*, (Leiden: E.J. Brill, 1937), 1/181) ne de müstakil olarak hem asıl (*GAL*, 2/97) hem de Sezgin'in referansta bulunduğu ek ciltte (*Geschichte der Arabischen litteratur Supplementband*, (Leiden: E.J. Brill, 1937), 2/90) zikrettiği Bâbertî'nin eserleri arasında bir *el-Akîde* şerhinden söz etmektedir. krş. a.mlf., *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 2/3/261-265, 5/10-11/312-313. Anlaşıldığı kadarıyla Sezgin'in *GAL*'e referansta bulunmasındaki kastı, Brockelmann'ın Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet etmiş olması değil sadece ilgili yerde Bâbertî'nin biyografisi ve eserlerinin sıralandığına işaret etmektir.

şerhini nispette büsbütün yetersiz olduğuna ve esas alınamayacağına dikkat çekilmiştir.

Amcazade Hüseyin kütüphane defterine ya da DİB kütüphanesinde bulunan nüshaya daha erken tarihlerde doğrudan ulaşması muhtemel kimseleri istisna kıldığımızda ilmî çevrelerde Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispetinin, Sezgin'in 1967'de basılan GAS eseriyle birlikte başladığı öne sürülebilir.<sup>56</sup>

1989 yılında eserin Arif Aytekin tarafından neşri ise Bâbertî'ye nispetin hiç şüphesiz yaygınlaşmasına ve sonraki çalışmalarda bu neşirle birlikte eserin aidiyetinin de tartışılmaksızın kabul edilmesine zemin

---

<sup>56</sup> Mesela *İslam Ansiklopedi'sinin* MEB çevirisindeki "Tahâvî" maddesinde Tahâvî'nin eserlerinden *el-Akîde* zikredilirken isimleri verilmemekle birlikte şerhleri olduğu belirtilerek Sezgin'in GAS eserine göndermede bulunulmaktadır (F. Krenkow, "Tahavi", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB, 1979), 11/629). Bu ansiklopedinin aslını oluşturan 1934 tarihli neşirdeki "Tahawi" maddesinde ise *el-Akîde*'nin şerhleri olduğu belirtilerek Brockelmann'a göndermede bulunulmaktadır (F. Krenkow, "Tahawi", *The Encyclopaedia of İslam* (Leiden: E.J.Brill, 1934), 4/610). Brockelmann'ın ise Bâbertî'ye bu şerhi nispet etmediği daha önce ifade edilmişti. IA 2.edisyonda ise sadece önemli şerhlerinin olduğu belirtilmekle yetinilmektedir (N. Calder, "al-Tahawi", *The Encyclopaedia of İslam* (Leiden: Brill, 2000), 10/101-102). 1963 yılında Ayyub Ali tarafından yazılan "Tahawism" adlı makalede *el-Akîde*'nin şerhleri olduğu belirtilerek *Keşfu'z-zünûn* eserine gönderme yapılır (Ayyub Ali, "Tahawism", *A History of Muslim Philosophy*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden, 1963), 1/245). 1964 yılında Abdülmecid Mahmud tarafından hazırlanan *Ebü Ca'fer et-Tahavi ve eseruhu fi'l-hadîs* (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kura, 1384/1964, 135) başlıklı çalışmada Tahâvî'nin *el-Akîde* eserinden söz edilirken üzerine çokça şerh yapıldığı ifade edilmekte ve ilgili şerhler için Kâtip Çelebî ve Brockelmann'a göndermede bulunulmaktadır. 1974 yılında neşredilen Tahâvî'nin *Şurûtu's-sağîr* eserinin mukaddimesinde ise Ruhi Özcan, Tahâvî'nin eserlerini sıralarken verdiği *el-Akîde*'nin şerhlerine de değinmekte ve Babertî'ye de bir şerh nispet etmektedir. Ancak garip şekilde Özcan, bu nispetin kaynağı olarak *Keşfu'z-zünûn*'u göstermektedir ("*Mukaddime*", *eş-Şurûtü's-sağîr*, mlf. Tahâvî, thk. Ruhi Özcan (Bağdat: Matbaatu'l-Ani, 1394/1974), 22). Oysa daha önce de dikkat çekildiği gibi bu eserde böyle bir nispet bulunmamaktadır. 1990'da Ahmet Karadut tarafından hazırlanan tezde ise Babertî, *el-Akîde* şarihleri arasında zikredilmiştir. Burada Aytekin'in neşrine işaret edilmişse de bunu görmediği anlaşılan Karadut'un, sadece Lala İsmail ve Esad Efendi nüshalarının kaydını vermesi, onun Sezgin'e dayandığını göstermektedir (*Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990, 38).

hazırlamıştır. Zira Sezgin'in ilgili eserine hususi olarak başvurmak ve taramakla elde edilecek özel bir bilgi, eserin neşriyle daha görünür olmaya ve yaygınlaşmaya başlamıştır.<sup>57</sup> Aytekin'in aynı yıl yazdığı "el-Akîdetü't-Tahâviyye"<sup>58</sup> ve 1991'de yazdığı "Bâbertî"<sup>59</sup> maddelerinde de bu bilgiyi kullanması nispeti iyice pekiştirmiştir.<sup>60</sup>

Bundan sonra akademik çevrelerde üretilen ve *el-Akîde* şerhlerine atıfta bulunulan çalışmalarda Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğu kabul edilmiş ve söz konusu şerh üzerinden Bâbertî'nin itikadi görüşleri ortaya konulmuş ve izah edilmiştir. Son dönemde ortaya çıkıp yaygınlaşan bu nispet, artık ilim dünyasının da müselleme bir kabûlüne dönüşmüştür. Daha önce de işaretle bulunduğumuz gibi günümüzde Bâbertî'ye nispet

---

<sup>57</sup> Mesela şerhin 1989 tarihli neşriden önce yapılan bazı çalışmalarda eserin nispetine yer verilmemektedir. Şu çalışmalar buna örnek verilebilir: Muhammed Mustafa, "Hayatü'l-Bâbertî", *Şerhü't-Telhis*, mlf. Bâbertî, thk. Muhammed Mustafa (Trablus: el-Münşetü'l-Amme, 1392/1983), 30-33; İlhami Kemaloğlu, *Ekmeliüddin el-Bâbertî Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1987), 25-54. Neşirden sonra ise 2000 yılında, Abdülaziz b. İbrahim çalışmasında Bâbertî'ye *el-Akîde* şerhi nispet etmekte ve Aytekin'in tahkikine atıf yapmaktadır (*ed-Delîl ile'l-mutûni'l-ilmîyye* (Riyad: Dâru's-Sumey'i, 1420/2000, 205). 2001 yılında da Karabulut, Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet etmekte ve daha önce zikredilen yazma nüshaların yanı sıra Aytekin'in tahkikine işaret etmektedir (*Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslami*, 4/3222).

<sup>58</sup> Arif Aytekin, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/259-260.

<sup>59</sup> Aytekin, "Bâbertî", 4/378.

<sup>60</sup> Aytekin'in 1981 yılında *Ebu Cafer et-Tahavi'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1981) başlıklı doktora çalışmasına ulaşamamışsak da aynı adla ve muhtemelen çerçevesi aynen korunan 1996 tarihli yayında (*Ebu Cafer et-Tahavi'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, İstanbul: Ebubekir Camii İlim Hizmet Vakfı, 1996), *el-Akîde*'nin şerhlerinden sadece ikisinin kullanıldığı belirtilmiş ve bunlar da İbn Ebî'l-İz ve Meydânî şerhleri olarak verilmiştir (s.14). *el-Akîde* şerhlerini doktora tezinde tanıtmamak ve yeterince istifade etmemekle tenkit edilen Aytekin (Emrullah Yüksel, "Tez Tanıtma ve Tenkitler", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 240), 1996 yılındaki yayınında da 1989'da tahkikini yaptığı "Bâbertî şerhini" kullanmamışsa da *el-Akîde* şerhlerini sıraladığı bir dipnotta zikretmiştir (s. 32, dn.50). Burada topluca verdiği kaynakları incelendiğinde Aytekin'in, Sezgin'e dayandığı anlaşılmaktadır. Zira kaynakları arasında sadece Sezgin, Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet etmektedir.

edilen *el-Akîde* şerhi, Hindî'ye nispet edilen şerhle aynıdır. Her ikisi Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup, çağdaş ve Mısır'da ikamet etmiş bu isimlerin bu ortak paydalarına rağmen aynı eseri yazmış olmaları mümkün değildir. Kaldı ki yukarıda uzun uzadıya ortaya koyduğumuz üzere ne Bâbertî'nin hayatından ve eserlerinden bahseden kaynaklarda ne de şerhe ait nüshalarda böyle bir nispet bulunmamaktadır. Dolayısıyla hiçbir kanıt ve sahih nispetin olmadığı bir eserin Bâbertî'ye aidiyetinde ısrarcı olmanın gereği yoktur. Bu açıdan Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhinin olmadığı kesin bir şekilde söylenebilir.

Buna karşın eserin ait olduğunu defaatla dile getirdiğimiz Hindî için Bâbertî adına bulunmayan kanıtların hemen tamamı bulunmaktadır. Ancak buna ilişkin ikna edici tek bir kanıtın sunulması bu bahsi kapatmak için yeterlidir. Bu hususta ise elimizde bolca delilin bulunduğunu söyleyebiliriz.

## 2. *el-Akîde Şerhi'nin Asıl Müellifi: Sirâcüddîn el-Hindî*

es-Sirâcü'l-Hindî lakabıyla tanınan Sirâcüddîn Ömer b. İshak el-Hindî'nin<sup>61</sup> (öl. 773/1372) kaynaklarda pek çok eseri zikredilmekle birlikte bizim için önemli olan ona bir *el-Akîde* şerhi nispet edilip edilmediğidir. Bu hususta kaynakların, kelamla ilgili tek eseri olduğu anlaşılan *el-Akîdetü't-Tahâviyye* şerhini zikrettikleri görülmektedir.

Bu çerçevede Hindî ile çağdaş kabul edilebilecek Makrîzî'nin *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*<sup>62</sup> ve İbn Hacer'in *Refu'l-ısr*<sup>63</sup> eserlerinde ona bir *el-Akîde* şerhi nispet edilmektedir. Bu nispet sonraki dönemde yazılan

---

<sup>61</sup> es-Sirâcü'l-Hindî'nin hayatı hakkında bkz. Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, thk. Mahmud el-Celili (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2002), 2/436-439; İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, thk. Ali Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1418/1998), 288-289; a.mlf., *İnbâü'l-ğumr*, 1/27-29; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim*, 223-224; İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 175b-177a; Kefevî, *Ketâib*, 300b; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 273a-273b; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, 148-149. Ahmet Akgündüz, "Gaznevî, Ömer b. İshak", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/487.

<sup>62</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/438.

<sup>63</sup> İbn Hacer, *Refu'l-ısr*, 288.

*Gurafu'l-aliyye*,<sup>64</sup> *et-Tabakâtü's-seniyye*,<sup>65</sup> *el-Esmâru'l-ceniyye*,<sup>66</sup> *el-Fevâidü'l-behiyye*,<sup>67</sup> eserlerinde de geçmektedir.

Yanı sıra fihrist niteliğindeki *Keşfü'z-zunûn*,<sup>68</sup> *Hediyetü'l-ârifîn*,<sup>69</sup> *Geschichte der Arabischen Litteratur*,<sup>70</sup> *el-A'lam*,<sup>71</sup> *Geschichte des Arabischen Schrifttums*<sup>72</sup> ve *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslamî*<sup>73</sup> eserlerinde de Hindî'ye bir *el-Akâde* şerhi nispet edilmektedir.

Bu kaynaklar dikkate alındığında eserin ona erken tarihlerden itibaren nispet edildiği, pek çok kaynağın bu hususta mutabık olduğu ve nispetine dair hiçbir şüphenin dile getirilmediği kesin olarak söylenebilir.

Kaynakların Hindî'ye bir *el-Akâde* şerhi nispetini, günümüze ulaşan şerhin el yazması nüshaları da desteklemektedir. Söz konusu kanıtların ise Bâbertî'ye nispet edilen nüshalardaki muhtelif kimselerce düşülmüş notlardan farklı olarak doğrudan müstensih tarafından kaydedildiği belirtilmelidir. Buna ilişkin nüshalardaki kanıtlara geçmeden önce Hindî'ye ait olan bu şerhin nüshalarına ilişkin önemli bir hususun izah edilmesi gerekmektedir.

Sirâcüddin el-Hindî'nin *el-Akâde* şerhinin günümüzde, ziyade ve noksanlık noktasında farklılaşan iki ana metni bulunmaktadır. Bunun esas nedeni, şerhin müsvedde halinin de şöhret bulup yaygınlık kazanmasıdır. Bu sebeple bugün elimizde şerhin hem müsvedde hem de eklemeler yapılarak temize çekilmiş çokça nüshası bulunmaktadır.<sup>74</sup>

<sup>64</sup> İbn Tolun, *Gurafu'l-aliyye*, 176b.

<sup>65</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 273a.

<sup>66</sup> Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l-ceniyye*, thk. Muhammed Zahid (Bağdat: Menşuratu'l-Cemel, 2012), 2/526.

<sup>67</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 149.

<sup>68</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1143.

<sup>69</sup> Bağdatlı İsmail, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/790.

<sup>70</sup> Brockelmann, *GAL Suppl.* 2/89. krş. a.mlf., *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 3/265.

<sup>71</sup> Zirikî, *el-A'lam*, 5/42.

<sup>72</sup> Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 1/442. krş. a.mlf., *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/3/97.

<sup>73</sup> Karabulut, *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslamî*, 2/2264.

<sup>74</sup> Hindî'ye ait şerhlerin Köprülü-Mehmed Asım 243/1, Köprülü-Mehmed Asım 244/4, Süleymaniye-Mihrişah 294/3, Süleymaniye-Laleli 2319 nüshaları müsvedde nüshadan istinsah edilmiştir. Ayrıca Kazan 1311 ve 1320/1902 baskılarında da müsvedde nüshanın esas alındığı belirtilmektedir. Buna karşın Amasya-Beyazıt 565/1, Millet-

Şerhin müsvedde nüshasının yaygınlaşması Hindî'nin eserine, ilk halini yazmasından çok sonra son şeklini vermiş olabileceğini düşündürmektedir. Onun eserinin ilk, yani müsvedde halini ne zaman kaleme aldığı bilinmemektedir. Ancak onun esere son şeklini, bir başka ifadeyle temize çekme işlemini, Cemaluddin et-Türkmânî'nin Mısır kadılığına atandığında, kendisinin de ona naib olduğu<sup>75</sup> 750/1349 ile bu görevden azlediliği<sup>76</sup> 759/1358 yılları arasında yapmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Hindî, bu tarihler arasında müsvedde nüshasını bir yandan temize çekerken bir yandan da eklemelerde bulunmuştur. Bu eklemeler, ya daha önce açıklama yapmadığı bazı ifadelerin şerhi ya da kısaca geçtiği yerlerin genişçe şerhinden ibaret olup ilk müsvedde nüshadan ziyadeler dışında önemli bir farklılık içermemektedir. Ancak Hindî'nin temize çektiği bu yeni nüshaya yaptığı en önemli ekleme, hiç şüphesiz mukaddime kısmında kendisinden övgüyle bahsettiği Emir Seyfuddin Sırgatmış el-Melikî en-Nâsırî'ye (öl.759/1358) şerhini ithaf etmesidir.

Onun bu ithafı dikkate alındığında eserine son şeklini, Emir Sırgatmış'ın *re'sü'n-nevbe* görevine atandığı<sup>77</sup> 752/1351 veya Hindî'nin onun desteğiyle kazaskerliğe getirildiği<sup>78</sup> Cemaziyelâhir 758/1356 ya da Sırgatmış'ın devlette tek başına söz sahibi olduğu Zilkade 758/1357 tarihi ile Sırgatmış'ın tutuklandığı<sup>79</sup> Ramazan 759/1358 arasında vermiş olması mümkündür. Hindî'nin şerhin mukaddimesinde ömrü vefa ederse Emir için bir de fıkıh eseri yazacağına<sup>80</sup> dair sözünden kastı, eğer yine ona ithaf

---

Feyzullah Efendi 1157, Beyazıt Devlet-Beyazıd 2987 ve Bâbertî'ye nispet edilen Süleymaniye-Amcazade Hüseyin 312/2, Süleymaniye-Esad Efendi 1259/2, Süleymaniye-Lala İsmail 689/2, Manisa 957/8, DİB 1320 nüshaları ise sonradan eklemeler yapılan tam nüshadan istinsah edilmiştir. 2009'da yapılan tahkikli neşir de tam metindir.

<sup>75</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/28; a.mlf., *Refu'l-ısr*, 288; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 273a.

<sup>76</sup> Makrîzî, *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*, 2/436; a.mlf., *es-Sülûk*, 4/238; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/28.

<sup>77</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/364.

<sup>78</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/231; İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/28.

<sup>79</sup> Makrîzî, *es-Sülûk*, 4/237; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-safî*, thk. Muhammed Emin (Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1984), 6/343.

<sup>80</sup> Sirâcüddîn el-Hindî, *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*, thk. Hazim el-Keylânî-Muhammed Nessâr (Kahire: Darâtu'l-Karaz, 2009), 25.

ettiği ve ferağ kaydında Şaban 759/1358'de tamamlandığını söylediği *el-Gurretü'l-münîfe*<sup>81</sup> eseri ise *el-Akîde* şerhine bu tarihten önce son şeklini verdiği ve ona sunduğu sonucuna varılabilir.

es-Sirâcü'l-Hindî eserine bu tarihlerde son şeklini verirken eserin müsvedde nüshasının da bir yandan şöhret kazanıp yaygınlaştığı ve bu müsveddeden kopyaların yazılmaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu müsvedde nüsha, eş-Şemsu'l-Hanefî olarak bilindiğini belirten Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Kâbilî el-Kehrâmî el-Hindî<sup>82</sup> tarafından Zilkade 764/1363'te istinsah edilmiştir.<sup>83</sup> Hindî'nin müsvedde metninden istinsah edilen nüshalarla Hindî'nin eklemeler yaparak temize çektiği tam metinden istinsah edilen nüshalar, esere dair dikkat çekilen farklılaşmanın asıl nedenidir.

Ancak nüshalar arasındaki farklılık, temelde ziyade ve noksanlıklardan ibarettir. Bu ziyadeler arasında en önemli husus ise eserin mukaddimesinde Emir Sırgatmış'a ithaf cümleleridir.<sup>84</sup> Bu ithaf cümleleri

---

<sup>81</sup> Sirâcüddîn el-Gaznevî, *el-Gurretü'l-münîfe*, thk. Zahid el-Kevserî (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1370/1950), 13, 203.

<sup>82</sup> Kâbilî hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. İbn Hacer, Hanefî makamında imamlık yaptığını, naiblikte bulunduğunu ve Şevval 772/1371 veya 773/1372'de vefat ettiğini aktarır (*ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/473).

<sup>83</sup> Bu önemli ferağ kaydı şerhin tahkikli neşrinde kullanılan ve Kazan'da 1320/1902'de basıldığı belirtilen nüshada yer almaktadır (Hindî, *Şerhu Akîde*, 165). Aynı şekilde Köprülü-Mehmed Asım 243/1 nüshasında da müstensih Tarikatçı Emir Efendi tarafından bu ferağ kaydı, hâmişe eklenmiştir (vr.49b). Söz konusu ferağ kaydında müsvedde nüshanın, müstensih Kâbilî tarafından o yıl Mekke'de bulunan ve kazasker olarak nitelenen müellifi Hindî'ye Kâbe'nin yanı başında okunduğu ileri sürülmektedir. Ancak müstensihin müsvedde nüshayı müellifine okuduğu iddiası sorunludur ve muhtemelen gerçek değildir. Zira müellif Hindî, bu tarihten evvel ve en geç 759/1358'de eserini, ithafta bulunduğu Emir Sırgatmış'a sunmuş olmalıdır. Onun ithafta bulunarak son şeklini verdiği eserinin müsvedde halini 764/1363'te dinleyip onaylaması kabul edilebilir değildir. Bu açıdan Kâbilî, eserin müsvedde nüshasını ilgili tarihte istinsah etmiş olsa da bu haliyle Hindî'ye okumuş olması inandırıcı gelmemektedir. Nitekim Kâbilî'nin müsvedde nüshasını Cemaziyelahir 1132/1720'de istinsah eden ve ferağ kaydını aktaran Tarikatçı Emir Efendi, nüshada çokça hatanın bulunduğunu belirterek onun müellife okunduğu iddiasından duyduğu şüpheyi dile getirmektedir (vr.49b).

<sup>84</sup> Eserin ithaf edildiği isim Memlüklü emirlerden Seyfuddin Sırgatmış el-Melikî en-Nâsirî olup Memlüklü sultanı el-Meliku'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun'un

tam nüshaların tümünde yer alırken müsvedde nüshalarda ise yer almamaktadır.<sup>85</sup>

hizmetinde bulunduğu en-Nâsırî nişpetini almıştır. Bununla birlikte *el-Akîde* şerhinin ithaf ifadelerinin yer aldığı nüshaların hemen hepsinde Emir'in nispeti es-Sâlihî olarak verilmektedir. Ancak hayatından bahseden kaynaklar Sâlihî şeklindeki nispeti zikretmemektedirler. *el-Akîde* şerhi nüshalarında Emir'in kaynaklarda geçmeyen Sâlihî nispetinin kullanılması, bunun başka biri olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Kaynaklarda Memlûklü dönemi emirleri arasında Seyfuddin lakaplı ve Sırgatmış isimli çokça kişi bulunmaktadır (bkz. *Makrîzî, es-Sülûk*, 4/361, 377, 5/367, 435; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-safi*, 2/329, 6/341, 344, 345). Ancak bunlar arasında Hindî ile ilişkili ve Sâlihî nispetli bir isim tespit edilememiştir. Bu sebeple ithafın yapıldığı ismin, Hanefîliğe bağlılığıyla bilinen ve Mısır bölgesinde mezhebe verdiği destekle meşhur olan Emir Seyfuddin Sırgatmış en-Nâsırî olduğundan şüphe edilmemelidir (Hayatı için bkz. *Makrîzî, el-Mevâiz ve'l-itibâr*, thk. Muhammed Zeynuhum (Kahire: Mektebetü'l-Medbuli, 1998), 3/543-545; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/363-365; Safedî, *A'yânü'l-asr*, thk. Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1998), 2/555-560; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-safi*, 6/342-344; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4/89-91). Bununla birlikte *el-Akîde* şerhinin iki nüshasında ithafın yapıldığı ismin nispeti en-Nâsırî olarak verilmektedir. Ancak bu nüshalarda emirin adı Seyfuddin Şeyhû olarak geçmektedir (bkz. Amcazade, 312/1, 2b; DİB, 1320, 2b). Bu isim ise Sırgatmış en-Nâsırî ile çağdaş olan ve onunla birlikte devletin idaresini üstlenen, Emir Seyfuddin Şeyhû el-Ömerî olmalıdır (Hayatı için bkz. İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 2/350-352; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-safi*, 6/257-262). Ancak Hindî ile ilişkisi dikkate alındığında ithafın yapıldığı kişinin Şeyhû değil Sırgatmış olması daha kabul edilebilir görünmektedir. Zira Hindî, kazaskerlik görevine gelmek için başvurduğu Şeyhû'dan olumlu cevap alamazken Sırgatmış ona talep ettiği desteği vererek bu göreve gelmesini sağlamıştır (İbn Hacer, *İnbâü'l-ğumr*, 1/28). Bu sebeple bu isim şeklinin, müstensihthen kaynaklanan bir hata olduğu tahmin edilmektedir. Hindî'nin Sırgatmış'ın talebi üzerine kaleme aldığı *el-Gurretü'l-münife* eserinin mukaddimesinde de eseri ithaf ettiği ismi, el-Emiru'l-Kebir Sırgatmış el-Meliki en-Nâsırî olarak vermesi de nüshalardaki Seyfuddin Şeyhû en-Nâsırî şeklinin hatalı olduğu düşüncesini desteklemektedir (*el-Gurretü'l-münife*, 13). Ayrıca Şeyhû'nun nisbesinin kaynaklarda genelde el-Ömerî olarak geçmesi de bu husustaki başka bir delil olarak değerlendirilebilir. Tahkik çalışmasına esas aldığı nüshalardaki bu isim farklılığına dikkat etmeyen Aytekin ise bunları birleştirerek söz konusu ismi el-Emiru'l-Celil Seyfuddin Şeyhu'l-Melikî'n-Nâsırî Sırgatmış el-Melikî es-Sâlihî olarak metne taşımıştır (Bâbertî, *Şerhu Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemaa*, 21).

<sup>85</sup> Şerhin Amasya-Beyazıt, 565/1 (vr.2b), Feyzullah Efendi 1157 (vr.29a), Beyazıt Devlet 2987 (vr.10a) ile Bâbertî'ye nispet edilen beş nüsha, tam metin olup mukaddimesinde Sırgatmış en-Nâsırî'ye ithaf ifadesi yer almaktadır. Bu tam nüshalarda eş-Şemsu'l-



Nüshalar arasında bu ziyade ve farklılık, bir başka ifadeyle müsvedde/eksik ve tam/temize çekilen nüsha hususunun, şerhin Hindî'ye nispetine ilişkin herhangi bir şüphe doğurmadığı belirtilmelidir. Zira buradaki nüsha farklılığı kesinlikle farklı bir isme nispet iddiası ve ihtimalini içermemektedir.

Bununla birlikte akla, eserin müsvedde nüshası Hindî'ye aitken bir başkası tarafından bu müsveddeye eklemeler yapıp yeni bir telif gibi Emir Sırgatmış'a ithaf edilmiş olabileceği ihtimali gelebilir. Burada akla gelen ilk kişi ise Bâbertî'dir. Nitekim Bâbertî'ye nispet edilen şerh nüshalarının tümü tam nüshadır.<sup>86</sup> Ancak Bâbertî'ye bu türden bir intihal ithamının haksızlık olacağı gerçeği bir yana daha önce geçtiği üzere kaynakların ona böyle bir eser nispet etmemiş olması böyle bir düşünceyi zaten devredışı bırakmaktadır. Buna karşın aynı kaynaklar, Hindî'nin ise bir *el-Akîde* şerhi olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. eş-Şemsu'l-Hanefî'nin müsvedde nüshaya düştüğü not ise Hindî'nin yazdığı şerhin hangisi olduğunu tartışmasız ortaya koymaktadır.<sup>87</sup>

Söz konusu müsvedde nüshalar ile gerek Hindî'ye ve Bâbertî'ye nispetle tahkiki yapılan gerek kütüphane kataloglarından farklı isimlerle ya da müellifi meçhul olarak kaydedilen gerekse de ilgili nüshalarda

---

Hanefî'nin müsvedde nüshaya düştüğü ferağ kaydı ise doğal olarak yer almamaktadır. Buna karşın müsvedde nüshadan kopya edilen nüshaların tümünde de Sırgatmış en-Nâsırî'ye ithaf cümlesi bulunmazken eş-Şemsu'l-Hanefî'nin ferağ kaydı ise bazı müsvedde nüshalarda yer almaktadır. Daha önce atıf yapılan Kazan 1320/1902 ve Mehmed Asım 243 nüshası buna örnektir.

<sup>86</sup> Bunun tek istisnası Laleli 2319 nüshasıdır. Bu nüsha müsvedde metinden kopya edilmiştir. Ancak fevaid sayfasına eseri Bâbertî'ye nispet eden bir not düşülmüştür. Diğer nüshalardaki gibi geçerliliği olmayan bu notu, kütüphane defteri de desteklememektedir. Zira defterin ilgili numarasında sadece bir *el-Akîde* şerhi olduğu kaydedilmiş, müellif hanesi ise boş bırakılmıştır (*Defter-i Kütüphanesi-i Laleli*, İstanbul: Dersaadet, 1310, 173).

<sup>87</sup> Daha önce dikkat çekilen eş-Şemsu'l-Hanefî'nin ferağ kaydı dışında müsvedde metinden istinsah edilmiş nüshalardan bir kısmında başka nispet kanıtları da vardır. Mesela söz konusu ferağ kaydının bulunduğu Mehmed Asım 243/1 nüshasının iç kapağında da eserin Hindî'ye aidiyetine ilişkin notlar bulunmaktadır (vr.1a, 2a). Yine Mehmed Asım, 244/4 nüshasının dibace sayfasında “Şerhu Sirâci'l-Hindî el-Hanefî” notu yer almaktadır (vr.49b). Mihrişah 294/3 kayıttaki nüshanın serlevhasında da eser Hindî'ye nispet edilmektedir (vr.10b).

Bâbertî, Hindî veya başka isimlere nispet notlarının yer aldığı tüm tam nüshalar arasında ziyade ve noksanlık dışında kayda değer bir farklılık bulunmamaktadır.<sup>88</sup>

İki farklı ismin bu türden ziyade ve noksanlıklar dışında aynı iki eseri yazmasının mümkün olamayacağı, Hindî'ye nispet edilen müsvedde nüsha üzerine onun dışında bir ismin eklemelerde bulunup kendisine nispet ettiğine dair hiçbir kanıtın bulunmadığı, Bâbertî'ye nispet edilen şerhin tetkik edilen tüm nüshalarının söz konusu müsvedde nüshayla dikkat çekildiği şekilde ziyade dışında bir farklılık taşımadığı ve nihayet klasik hiçbir kaynakta Bâbertî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet edilmezken aynı kaynaklarda Hindî'ye erken tarihlerden itibaren bir *el-Akîde* şerhinin nispet edildiği dikkate alındığında bugün Bâbertî'ye ait olduğu ileri sürülen şerhin ona değil Sirâcüddîn el-Hindî'ye ait olduğu sonucuna kesin olarak varılabilir.

### Sonuç

Günümüzde Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye nispet edilen ve akademik çevrelerde yaygın bir kabul olan *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* adlı eser, Sirâcüddîn el-Hindî'ye nispet edilen eserle aynıdır. Bâbertî'nin ve Hindî'nin aynı dönemde yaşamış, Kahire'de ikamet etmiş, önde gelen iki Hanefî-Mâtürîdî alim olsalar da aynı eseri yazmış olabilecekleri ihtimal dışı olduğundan bu şerhin tek bir müellife ait olduğu, onun da Hindî olduğu ortadadır. Bu hükmü her iki ismin biyografilerini ve eserlerini

---

<sup>88</sup> Müsvedde ve tam nüshalar arasında farklılık olmamasının yanı sıra söz konusu nüshalara düşülen bazı notlar da açık şekilde müellif olarak Hindî'ye işarette bulunmaktadır. Kaynaklarda bir *el-Akîde* şerhi nispet edilememiş oluşu sebebiyle Bâbertî'ye dair bu türden metindışı notlar dikkate alınmazken hem kaynaklarda Hindî'ye bir *el-Akîde* şerhi nispet edilmesi hem de nispet edilen şerhi açıkça gösteren kaydın yer aldığı müsvedde nüshanın tam nüshalarla aynı olması, bu türden metindışı notları da önemli kılmaktadır. Bu çerçevede Beyazıt Devlet Kütüphanesi 2987 nüshasının iç kapağında şerhin “el-Fakir Ömer İbn İshak b. Ahmed el-Hanefî” tarafından Emir Sırgatmış adına telif edildiği yazılmaktadır (vr.9a). Yine daha önce dikkat çekildiği gibi Bâbertî'ye nispet edilen Esad Efendi 1259 nüshasında müellifin “fe şerehtu şerhen muhtasaran” ifadesiyle bir şerh yazdığını dile getirdiği satırın tam hizasında, hâmişe, müellife işaret ettiği anlaşılan “yani Ömer b. İshak İbn Ahmed el-Hanefî” notu düşülmüştür (vr.10b). Bu not, Amasya-Beyazıt 565/1 nüshasında da bulunmaktadır (vr..2a).

veren çokça kaynağın yanı sıra şerhin günümüze ulaşmış yazma nüshaları da desteklemektedir.

Akademik çevrelerde Babertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğu müsellem bir hakikat gibi kabul edilip bu nispet üzerinden Bâbertî'nin itikadi görüşlerine ilişkin çalışmalar yapılıyor olsa da bu nispet doğru olmayıp bunu ispat eden sahîh hiçbir kanıt da bulunmamaktadır. Klasik kaynaklarda karşılığı olmayan nispet iddiasının kimi yazma nüshalara düşülen tarihi belirsiz notlar sebebiyle tam olarak ne zaman ortaya çıktığı tespit edilmese de son dönemlerde yaygınlık kazandığı muhakkaktır. Bunda öncelikli rol GAS eseriyle Fuat Sezgin'e ait olsa da asıl rol, eseri 1989'da tahkik eden Arif Aytekin'e aittir. Zira eserin bu tahkikinden sonra Bâbertî'nin bir *el-Akîde* şerhi olduğu fikri pekişmekle kalmamış bu tahkik esas alınarak yeni çalışmalar yapılmış; böylece başlangıçta titizlikle yerine getirilmeyen bir faaliyet, referanslar yoluyla üstesinden gelinmesi bir hayli meşakkatli bir yanlıştın yaygınlık kazanmasına yol açmıştır.

Bu çalışmanın mevcut tüm ihtimalleri göz önünde bulundurarak ulaşmış olduğu neticenin, son dönemde "Bâbertî şerhi" olarak bilinen eserin aslında Hindî'ye/Gaznevî'ye ait olduğuna ilişkin düşük tondaki itirazları sağlam pek çok kanıtla desteklediği ve bundan sonra söz konusu şerhin Bâbertî'ye nispet iddiasının kapısını sıkıca kapatacağı düşünülmektedir. Çalışma, bu kayda değer sonucunun yanı sıra aslında pek çok çalışmaya dayanak teşkil etmesi sebebiyle oldukça önemli olan tahkik faaliyetinin de ne derece titizlikle yapılması gerektiği gerçeğini de ortaya koymaktadır.

### Kaynakça

Abdülaziz b. İbrahim. *ed-Delîl ile'l-mutûni'l-ilmiyye*. Riyad: Dâru's-Sumey'i, 1420/2000.

Abdülmeccid Mahmud. *Ebû Ca'fer et-Tahavi ve eseruhu fi'l-hadîs*. Mekke: Câmîiatu Ümmi'l-Kura, 1384/1964.

Akgündüz, Ahmet. "Gaznevî, Ömer b. İshak", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Akhisârî, Hasan Kâfî. *Nûru'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. thk. Zühdi Adiloviç. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1997.

Aytekin, Arif. "Bâbertî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4/377-378. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Aytekin, Arif. "el-Akîdetü't-Tahâviyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Aytekin, Arif. *Ebu Cafer et-Tahavi'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*. İstanbul: Ebubekir Camii İlim Hizmet Vakfı, 1996.

Ayyub Ali, A.K.M. "Tahawism". *A History of Muslim Philosophy*. ed. M.M.Sharif. 1/244-258. Wiesbaden, 1963.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhu Akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemaa*. thk. Arif Aytekin. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkaf, 1409/1989.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *el-İrşâd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1384, 185b-203a.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhul-Akîdeti't-Tahâviyye*, zabt ve talik: Abdüsselam Şennâr. Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhu Tecrîdi'l-i'tikâd*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 2160, 1b-165a.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhu Vasiyye*. thk. Muhammed Subhi. Amman: Dâru'l-Feth, 2009/1430.

Bâbertî, Ekmelüddîn. *Şerhu'l-Umde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 312/2, 79b-143a.

Bağdatlı İsmail. *Hediyetü'l-ârifîn*. nşr. Rifat Bilge - İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1951.

Bekiroğlu, Harun. "Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 855-889.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen litteratur ve Supplementband*. Leiden: E.J. Brill, 1937.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. çev. Abdülhalim en-Neccar. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1983.

Calder, N. "al-Tahawi". *The Encyclopaedia of İslam*. 10/101-102. Leiden: Brill, 2000.

*Defter-i kutub*. Manisa: Manisa Halk Kütüphanesi, 8530, 1a-97a.

*Defter-i Kütüphane-i Amuca Hüseyin*. İstanbul: Dersaadet, 1310.

*Defter-i Kütüphane-i Esad Efendi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, t.y.

*Defter-i Kütüphane-i Laleli*. İstanbul: Dersaadet, 1310.

*Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*. ed. Selçuk Coşkun. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2014.

Fadlı, Abdülhadi. *Tahkîku't-turâs*. Cidde: Mektebetül-alem, 1402/1982.

Gaznevî, Sirâcüddîn. *el-Gurretü'l-münîfe fi tahkîki ba'di mesâili'l-İmam Ebî Hanîfe*. thk. Zahid el-Kevserî. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1370/1950.

Gaznevî, Sirâcüddîn. *Tahâvi Akîdesi Bâbertî Şerhi İsmiyle Meşhur Olan Gaznevî Şerhi*. çev. Yasin Karataş. İstanbul: İlim ve Hikmet Yayınları, 2018.

Gömbeyaz, Kadir. "İlk Fıkh-ı Ekber Şerhi 9./15. Yüzyılda mı Yazıldı?". *Diyanet İlmî Dergi* 56/4 (2020), 1221-1247.

*Hamidiye Kütüphanesinde Mahfuz Kutub-i Mevcudenin Defteridir*. y.y., t.y.

Harun, Abdüsselam. *Tahkîkü'n-nusûs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1314/1998.

Hindî, Sirâcüddîn. *Şerhu Akîdeti'l-İmâmi't-Tahâvî*. thk. Hazim el-Keylânî - Muhammed Nessâr. Kahire: Darâtu'l-Karaz, 2009.

Hindî, Sirâcüddîn. *Şerhu Akîdeti't-Tahâviyye*. Amasya-Beyazıt Halk Kütüphanesi 565/1, 1b-54b; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt 2987, 9a-62b; DİB Kütüphanesi 1320, 1b-49b; Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım 243/1, 2b-49b; Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım 244/4, 49b-86a; Manisa Halk Kütüphanesi 957/8, 62a-123a; Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi 1157, 28b-51a; Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin 312/2, 1b-78a; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1259/2, 9b-66b; Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmail, 689/2, 10b-89b; Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2319, 1b-48b; Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan 294/3, 10b-59b.

İbn Ebi'l-İz, Ali b. Ali. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. thk. Abdullah et-Türkî - Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 1433/2012.

İbn Hacer. *Refu'l-ısr*. thk. Ali Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1418/1998.

İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine*. thk. Muhammed Abdulmuid. Haydarabad: Meclisu Dâireti'l-Maârif, 1392/1972.

İbn Hacer. *İnbâü'l-ğumr*. thk. Hasan Habeşi. Kahire: Lecnetü İhya, 1389/1969.

İbn Kâdî Şuhbe, Takiyyüddin. *Târîhu İbn Kâdî Şuhbe*. thk. Adnan Derviş. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmi, 1997.

İbn Kutluboğa, Zeynüddin. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.

392 | İ. TİMÜR / *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye'* nin Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye Nispeti Meselesi

İbn Tağrıberdî, Cemaluddin. *el-Menhelü's-safi*. thk. Muhammed Emin. Kahire: Heyetü'l-Mısırîyye, 1984.

İbn Tolun, Şemsuddin Muhammed. *Gurafu'l-aliyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1924, 368 vr.

Karabulut, Ali Rıza – Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemu't-târîhi't-turâsi'l-İslamî*. Kayseri: Daru'l-Akabe, t.y.

Karadut, Ahmet. *Kelam Tarihinde Tahavi ve Akide Risalesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.

Kârî, Ali. *el-Esmâru'l-ceniyye*. thk. Muhammed Zahid. Bağdat: Menşuratu'l-Cemel, 2012.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. nşr. M. Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman. *Ketâbü'l-a'lami'l-ahyâr*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1041, 414 vr.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.

Kemaloğlu, İlhami. *Ekmelüddîn el-Bâbertî Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 1987.

Kostantînî, Ebû Abdillâh Mahmud. *Şerhu Akâidi İmam Tahâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 1342, 39 vr.

Krenkow, F. "Tahavi". *İslam Ansiklopedisi*. 11/628-630. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Krenkow, F. "Tahawi". *The Encyclopaedia of İslam*. 4/608-610. Leiden: E.J.Brill, 1934.

Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye*. Kahire: Matbaatu's-Saâde, 1324.

Makrîzî, Takiyyuddin. *Dürerü'l-ukûdi'l-ferîde*. thk. Mahmud el-Celili. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslamî, 1423/2002.

Makrîzî, Takiyyuddin. *el-Mevâiz ve'l-itibâr*, thk. Muhammed Zeynuhum. Kahire: Mektebetü'l-Medbuli, 1998.

Makrîzî, Takiyyuddin. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mulûk*. thk. Muhammed Abdülkadir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.

Meydâni, Abdülğani. *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye*. thk. Muhammed Muti-Muhammed Riyad. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.

Muhammed Mustafa. "Hayatü'l-Bâbertî". *Şerhü't-Telhis*. mlf. Ekmeleddin Muhammed el-Bâbertî. thk. Muhammed Mustafa. Trablus: el-Münşetü'l-Amme, 1392/1983.

Muhammed, Kadir Recep. *Ekmeliüddîn Bâbertî ve Kelâm İlmindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Özcan, Ruhi. "Mukaddime". *eş-Şurûtü's-sağîr*. mlf. et-Tahâvî. thk. Ruhi Özcan. Bağdat: Matbaatu'l-Ani, 1394/1974.

Safedî, Salahuddin. *A'yânü'l-asr*. thk. Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418/1998.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehmi Hicazî. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed, 1411/1991.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Leiden: E.J. Brill, 1967.

Süyûtî, Celaleddin. *Husnü'l-muhâdara*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Mısır: Dâru İhya, 1387/1967.

Süyûtî, Celaluddin. *Buğyetü'l-vuât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Şeyhzâde Abdürrahim b. Ali. *Şerhu'l-Akâidi Ebî Cafer et-Tahâvî*. Amasya: Beyazıt Halk Kütüphanesi, 1590/5, 61b-115a.

Temîmî, Takiyyüddin. *et-Tabakâtü's-seniyye* İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 3391, 1b-465b.

Temîmî, Takiyyüddin. *et-Tabakâtü's-seniyye*. thk. Abdülfettah Muhammed. Riyad: Dâru'r-Rifai, 1403/1983.

Timür, İhsan. "Osmanlı Maturidî Kelam Geleneğine Yansımalarıyla el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 329-374.

Timür, İhsan. *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Batıya İntikali el-Akîdetü't-Tahâviyye Şerhleri Bağlamında Bir İnceleme*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.

Türcan, Galip. "Bâbertî'nin el-Maksad fi İlmi'l-Kelam Başlıklı Risalesi: Tanıtım ve Tahkik". *SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2006/2), 141-166.

Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

394 | İ. TİMÜR / Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye'nin Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye Nispeti  
Meselesi

Yüksel, Emrullah. "Tez Tanıtma ve Tenkitler". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 235-247.

Zirikî, Hayruddin. *el-A'lam*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 395-428

## **Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri**

**Yunus ERASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Kelam ve İtikadî İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

Assist. Prof., Kilis 7Aralık University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Kalam and Islamic Sects

Kilis/Turkey

yunus.eraslan@kilis.edu.tr

orcid.org/ 0000-0003-2439-1950

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 2 Nisan / April 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 394-428

**Atıf / Cite as:** Eraslan, Yunus. "Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri [Theological Views of Bedreddin Aynî as a Hanafî Muhaddith]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 394-428

<https://doi.org/10.18498/amailad.1097690>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## Theological Views of Bedreddin Aynī as a Hanafī Muhaddith

### Abstract

In the early period of Islamic thought, the conflict between the Ahl al-ḥadīth and the supporters of rey showed itself in many disciplines, especially fiqh and kalām. Accordingly, it is possible to see that the Ḥanafī-Māturīdī school of kalām and the Salafī ḥadīth understanding diverge on many issues in matters of faith. This study aims to examine the theological views of Ḥanafī ḥadīthists by taking as reference Bedreddīn Aynī, who evaluated the works of important names of ḥadīth from a Ḥanafī perspective with his commentaries. Aynī's importance is not only related to the Ḥanafī perspective of the people of ḥadīth, but also the time and geography he lived in. Because he lived in a period when different views were tried to be reconciled within the Ahl as-Sunnah, while the Islamic world was struggling with many threats both internally and externally. In this regard, although he represented the Ḥanafī school, he tried to reconcile different views among the Ahl as-Sunnah in terms of their results. It is possible to see this in the commentary he wrote on Bukharī's work. As a matter of fact, he examined the basic issues of the science of kalām in the axis of Ash'arīsm and Ḥanafī-Māturīdī, and from time to time he favored Ash'arīsm. So, this study in the context of divinity, prophecy, the hereafter and faith; It examines the reinterpretation of Salafī, Ḥanafī-Māturīdī and Ash'arī understanding in the mentioned period.

Aynī, who was close to the Ash'arī idea from time to time on the issues of divinity, made his general preference for the Ash'arīsm, which is more popular in the geography he lived in, instead of the Hanafīsm he was affiliated with. In this context, he has entered into an idea that the power of Almighty Allah is prioritized, especially divine and human actions and destiny. On the subject of adjectives, after revealing the views of the sects, he made the same preference, although he did not take a clear stand on controversial issues. In this respect, he accepted the Ash'arī idea instead of the Hanafī thought about the de facto attributes that are in dispute between the two important branches of the Ahl as-sunnat. When we come to the issues related to prophethood, it is possible to observe the effects of the geography in which he lived. For example, instead of accepting the general view that women were not prophets, he preferred the Ash'arī idea on this issue. It is seen that he thinks in accordance with the general acceptances within the Ahl as-Sunnah on the issues related to death and its aftermath. However, what makes him most important is his attitude towards matters of faith. Because while he was annotating Bukhari's work, which was not in his own opinion, he sometimes opposed him. In this context, while he was subject to Hanafī understanding regarding the definition of faith, he also

advocated Ash'arî thought in other matters related to faith. Therefore, although his general attitude plays a unifying and conciliatory role in Ahl as-sunna, it is seen that he tends to Ash'arî thought from time to time. Essentially, his preference in these matters was to put into practice the Hanafism manifested in the geography where he lived, rather than being neither a full Hanafite nor a full Asharite. In this respect, it can be said that the Tahavî version of Hanafî thought is a more reasonable characterization for Aynî instead of the Mâturidî version. As a result, although Bedreddin Aynî is subject to Hanafî thought in legal matters, he did not follow a path in parallel with Hanafism in matters that fall within the field of kalâm, and some differences emerged in his thinking. The fact that he lived in a geography where Hanafism was relatively weak has a lot to do with this. However, it is also important that the time he lived went through a phase in which the Muslim geography gave important tests. He did not ignore the experience of the past and tried to remove the definite lines between the sects about faith.

**Keywords:** Kalâm, Hadîth, Hanafî-Mâturîdîsm, Ash'arîsm, Aynî.

### Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri

#### Öz

Erken dönem İslâm düşüncesinde hadis ehli ile rey taraftarları arasındaki ihtilaf başta fıkıh ve kelâm olmak üzere birçok disiplinde kendisini göstermiştir. Buna bağlı olarak inanç konularında Hanefî-Mâtürîdî kelâm ekolüyle Selefi hadis anlayışının birçok konuda birbirinden ayrıştığını görmek mümkündür. Bu çalışma hadis ehlinin önemli isimlerinin eserlerine yazdığı şerhlerle, onları Hanefî bir bakış açısıyla değerlendiren Bedreddin Aynî'yi referans alarak, bir Hanefî hadisçinin itikadî görüşlerini incelemeyi hedeflemektedir. Aynî'nin önemi yalnızca hadis ehlinin görüşlerine Hanefî bir açıdan bakmasıyla ilgili olmayıp, yaşadığı zaman ve coğrafyanın dinî, kültürel ve mezhebî arka planının da bunda etkisi vardır. Zira o, İslâm dünyası içte ve dışta birçok tehditle mücadele ederken, Ehl-i sünnet içinde farklı görüşlerin uzlaştırılmaya çalışıldığı bir dönemde yaşamıştır. Bu münasebetle o, her ne kadar Hanefî ekolü temsil etse de Ehl-i sünnet içinde farklı görüşleri uzlaştırmaya çalışmıştır. Bunu onun Buhârî'nin eserine yazmış olduğu şerhte görmek mümkündür. Nitekim o, kelâm ilminin temel konularını Eş'arîlik ve Hanefîliğin Tahavî versiyonu ekseninde ele alarak incelemiş ve tercihlerini zaman zaman Eş'arîlik'ten yana da koymuştur. Şu halde bu çalışma ulûhiyyet, nübüvvet, sem'iyât ve imana dair konular bağlamında; Selefi, Hanefî-Mâtürîdî ve Eş'arî anlayışın söz konusu dönemde yeniden yorumlanmış halini incelemektedir.

Ulûhiyyet konularında zaman zaman Eş'arî fikre yakın duran Aynî, genel tercihini bağılı bulunduğu Hanefîlik yerine yaşadığı coğrafyada daha popüler olan Eş'arîlik'ten yana yapmıştır. Bu bağlamda başta ilahî ve beşerî fiiller ve kader konusu olmak üzere Yüce Allah'ın kudretinin öncelendiği bir düşünce içine girmiştir. Sıfatlar konusunda ise mezheplerin görüşlerini ortaya koyduktan sonra tartışmalı meselelerde net bir tavır belirlememekle birlikte yine aynı tercihte bulunmuştur. Bu itibarla Ehl-i sünnet'in iki önemli kolu arasında ihtilafı olan fiilî sıfatlar konusunda Hanefî düşünce yerine Eş'arî fikri kabul etmiştir. Peygamberlikle ilgili hususlara geldiğimizde ise yaşadığı coğrafyanın etkilerini gözlemlemek mümkündür. Örneğin kadınlardan peygamber olmadığı yönündeki genel görüşü kabul etmek yerine bu konuda da Eş'arî fikri tercih etmiştir. Ölüm ve sonrasıyla ilgili meselelerde onun Ehl-i sünnet içinde genel kabuller doğrultusunda düşündüğü görülmektedir. Bununla beraber onu asıl önemli kılan şey imana dair konulardaki tavrıdır. Zira o kendi düşüncesinde olmayan Buhârî'nin eserini şerh ederken zaman zaman ona muhalefet etmiştir. Bu bağlamda imanın tanımı hususunda Hanefî anlayışa tabi olurken, imanla ilgili diğer konularda Eş'arî düşünceyi savunduğu da olmuştur. Bundan dolayı onun genel tavrı Ehl-i sünnet içinde birleştirici ve uzlaştırıcı bir rol üstlenmekle birlikte zaman zaman Eş'arî düşünceye meylettiği görülmektedir. Esas itibarıyla onun bu konulardaki tercihi ne tam bir Hanefîlik ne de tam bir Eş'arîlik olmaktan daha çok Hanefîliğin yaşadığı coğrafyada tezahür etmiş halini uygulamaya sokmak olmuştur. Bu itibarla Hanefî düşüncenin Mâtürîdî versiyonu yerine Tahavî versiyonunun Aynî için daha makul bir niteleme olduğu söylenebilir. Netice itibarıyla Bedreddin Aynî hukuki konularda Hanefî düşünceye tabi olmakla birlikte kelâm ilminin ilgi alanına giren meselelerde, Hanefîliğin paralelinde bir yol izlemeyip düşüncesinde birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bunda onun Hanefîliğin nispeten zayıf olduğu bir coğrafyada yaşamış olmasının etkisi çoktur. Ancak onun yaşadığı zamanın Müslüman coğrafyanın önemli sınavlar verdiği bir evreden geçmiş olması da ayrıca bir öneme sahiptir. Buna bağılı olarak geçmişin tecrübesini göz ardı etmemiş ve inançla ilgili meselelerde mezhepler arası kesin ve aşılamaz kabul edilen çizgileri kaldırmaya çalışmıştır. Bu durum onu inançla ilgili meselelerde tek bir düşünce ve anlayışla sınırlandırmamış ve düşünce kalıplarını ortadan kaldırmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Hadis, Hanefî-Mâtürîdîlik, Eş'arîlik, Aynî.

## Giriş

Erken dönemden itibaren İslâm dünyasının önemli ilim merkezlerinden olan Kahire ve Dımaşk, Memlûkler zamanında önemli ilim ve kültür merkezleri haline gelmişlerdir. Özellikle Kahire ilim adamlarının özgürce fikirlerini beyan edebilme ve eserlerini yazabilme ortamı bulduğu bir merkez konumunda olmuştur. Bedreddin Aynî (öl. 855/1451) de bu zaman diliminde yaşamış ve dinî ilimler alanında faydalı eserler vermiş bir âlim olarak öne çıkmıştır.<sup>1</sup>

Aynî'nin büyük dedesi Ahmed 14. yüzyılın başlarında Ankara'dan göçerek Halep'e yerleşmiş, babası orada doğmuştur. Aynî ise ailesinin daha sonra yerleştiği Ayıntab'ta 17 (veya 26) Ramazan 762 (21 Temmuz 1361) tarihinde doğmuştur. Bir ulemâ ailesine mensup olan Aynî, ilk tahsilini memleketinde yapmış, Ayıntab kadısı olan babasından fıkıh okumuş ve bir süre onun yerine kadılık yapmıştır. 1382'de babasının vefatından sonra Ayıntab'tan ayrılarak Besni, Kâhta ve Malatya'da tahsiline devam etmiştir. Daha sonra Kahire'ye yerleşen Aynî, ilmî sahada adını duyurmaya başlamış ve yöneticiler nezdinde itibar kazanarak muhtelif resmî görevlere getirilmiştir. Aynî, 4 Zilhicce 855 tarihinde vefat etmiş ve kendi kurduğu Medresetü'l-Ayniyye'ye (Kahire) defnedilmiştir<sup>2</sup>

Aynî bir Hanefî kadısı olsa da kelâmî konulardaki tercihinin tam bir Hanefîlik olduğu söylenemez. Bunda yaşadığı zaman ve coğrafyanın etkisi daha büyüktür. Nitekim onun yaşadığı zamanda Ehl-i sünnet mezhepleri arasında ihtilafın asgari düzeye indiği<sup>3</sup> bir dönem olması hasebiyle ümmetçi bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu münasebetle o, itikadî tercihlerinde belirgin bir mezhep ismi kullanmak yerine, "Ehl-i sünnet" ya da "Ehl-i hak" ifadelerini kullanmayı tercih etmiştir. Zira geçmiş

<sup>1</sup> İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 27-45.

<sup>2</sup> Ali Osman Koçkuzu, "Bedreddin Aynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/271-272; Muhammed Abdulhay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddin Ebu Firas (Kahire: y.y., 1324), 207-208; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/243-244.

<sup>3</sup> Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 1964), 3/377.

dönemlerde karşılaşılan Haçlı saldırıları ve Şî-Bâtınî tehdidine karşı birleştirici ve kucaklayıcı bir isim olarak Ehl-i sünnet ifadesi tercih edilmiştir. Öte yandan Aynî'nin yaşadığı coğrafyanın İslâm'dan önce ve sonra çok kültürlü bir bölge olması hasebiyle tek bir mezhebin anlayış tarzına indirgenmesi mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte Aynî'nin bazen bu genel ifadeleri kullanmak yerine Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Eş'arî kelâmcılarını referans alarak Ehl-i sünnetin görüşü adı altında Eş'arî mezhebinin görüşlerini ortaya koyduğu görülmektedir.<sup>4</sup> Nitekim o kelâmî konularda bazen Eş'arî kelâmcılarının görüşlerine başvurmakta ve Ehl-i sünnetin görüşü adı altında Eş'arî mezhebinin görüşlerini ortaya koymaktadır.<sup>5</sup> Ebû Hanîfe'ye atıflarda bulunsa da Mâtürîdî ve Semerkand kelâmcılarına yaptığı atıfların sayısı çok azdır. Buradan Hanefiliğin yalnızca bir fıkıh mezhebi değil aynı zamanda bir kelâm ekolü olarak da kabul edildiği sonucuna varılabilir. Mâtürîdîlik ise henüz modern dönemde yakaladığı şöhrete sahip değildir. Bu durumda Aynî'nin yaşadığı dönemde Eş'arîliğin Ehl-i sünnet içinde belirgin bir ağırlığından bahsetmek mümkündür. Öte yandan Hanefiliğin bölgede farklı bir versiyonunu temsil eden Tahâvî'nin hadis kitabına şerh yazması da ayrıca değerlendirilmesi gereken bir başka konudur. Bundan yola çıkarak onun fıkhıta Hanefî ancak kelâmî konularda Hanefiliğin farklı bir versiyonu olan Tahavî itikadıyla Eş'arîliği Ehl-i sünnet potasında telif ettiği söylenebilir. Dolayısıyla onu Ehl-i sünnet içinde tek bir mezhebin fikirleriyle sınırlandırmamak gerekmektedir.

Farklı alanlarda birçok eser yazan Aynî, özellikle İslâm düşüncesinde önemli hadis ve fıkıh eserlerine yaptığı şerhlerle bilinen bir alimdir.<sup>6</sup> Bununla beraber onun *Şahîh-i Buḥârî*'ye yazdığı *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî* adlı eser diğerlerine göre daha çok kabul

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 25/254.

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 25/254.

<sup>6</sup> Onun hadis, tarih, fıkıh ve nahiv ilimleriyle ilgili başlıca eserleri şunlardır: *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*, *İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, *Remzü'l-ḥakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, *el-Makâşidü'n-nahviyye fi şerhi şevâhidi şürûhi'l-Elfiyye*, *es-Seyfü'l-mühenned fi sîreti'l-Meliki'l-Mü'eyyed*.

görmüş bir kitaptır. Onu ayrıcalıklı kılan şey, Hanefî kimliğe sahip bir ismin üstü kapalı bir şekilde Ebû Hanîfe'nin eleştirildiği<sup>7</sup> *Şahîh-i Buḥârî*'yi şerh etmek suretiyle, konjoktüre uygun olarak Ehl-i sünnet içinde telifçi ve uzlaştırıcı bir tavır içine girmiş olmasıdır. Bu münasebetle diğer eserlerine de müracaat etmekle birlikte genellikle *'Umdetü'l-kârî* adlı eseri temel alınarak Aynî'nin itikadî görüşleri izah edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Ulûhiyyet

Kelâm ilminde ulûhiyyet bahsi Allah'ın varlığı ve birliği çerçevesinde incelen bir konudur. Aynî'nin kaydettiğine göre bir kişinin yerine getirmesi gereken ilk vâcibin Allah'ı bilmek ve bu hususta nazar etmek olduğu hususunda âlimlerin icmâsı oluşmuştur.<sup>8</sup> O, eserlerinde Allah'ın varlığı hususunda kelâmcıların sıklıkla kullandığı hudûs deliline yer verir. Naslar Allah'tan başka yaratıcı olmadığını beyan ettiği gibi akîlî burhan da buna kâil olmuştur. Bu temel görüşten yola çıkarak, İslâm'dan önce kadîm geleneklerin kalıntılarına ait olan tabiatın âlemi yarattığı, yedi kat feleklerin fâil olduğu, nur ve zulmetin yaratıcıları olduğu, göksel varlıkların ve arşın yaratıcı olduğu vb. görüşler bâtil olmuştur. Allah'ın dışındaki bütün varlıkların hâdis olması ve bir muhdise ihtiyaç duymaları, eğer bu muhdise olmazsa muhdes olmalarının mümkün olmamasından dolayı söz konusu görüş ve düşünceler geçerliliğini yitirmiştir.<sup>9</sup> Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda Yüce Allah'ın varlığını kastetmek anlamında O'nun için "şey" kelimesini kullanmak câizdir.<sup>10</sup> Aynî'ye göre Hanefî itikatta olduğu gibi Zenâdika ve Dehriyye'ye karşı Yüce Allah'ın var olduğunu ispat etmek ve yokluğunu tekzip etmek amacıyla O'nun için "şey" kelimesini kullanmak câizdir. Bu bağlamda şey kelimesi mevcut kelimesiyle aynı anlama gelmektedir.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> H. Hilmi Merttürkmen, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976); 50.

<sup>8</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/250.

<sup>9</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 25/208.

<sup>10</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-Ekber", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992), 71; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, nşr. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 5/28; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 34.

<sup>11</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 25/166.



Allah'ın birliği ise genel olarak tevhîd akidesiyle ifade edilmiştir. Aynî'ye göre tevhîd Yüce Allah'ın zatında ve sıfatlarında tek olup, dengi ve benzerinin olmadığına inanmaktır. Başka bir ifadeyle tevhîd, diğer zatlara benzetmeksizin ve sıfatlarını inkâr etmeksizin Yüce Allah'ın zatını ispat etmek demektir.<sup>12</sup> Dolayısıyla Allah'ın birliği konusu genellikle O'nun zati ve sıfatları bağlamında anlaşılmıştır. Ona göre Yüce Allah'ın isimleri sıfatlarından müştaktır.<sup>13</sup> Bu bağlamda erken dönemde tenzih ve teşbîh ekseninde kutuplaşmalara bağlı olarak anlaşılan zat-sıfat ilişkisi, sonraki dönemlerde Ehl-i sünnet anlayışı doğrultusunda izah edilmiştir. Nitekim Aynî'ye göre de O'nun isim ve sıfatları zatının ne aynı ne de gayrisidir. Ayrıca isim ve sıfatlar, isimle müsemmayı birbirinden ayıran Mu'tezile ve Cehmiyye'nin aksine mahlûk olmayıp ezelîdir.<sup>14</sup>

Aynî'ye göre Yüce Allah'ın sıfatlarını dört kısımda incelemek mümkündür. Bunlar, kadîm olduğu tartışmasız kabul edilen selbî sıfatlar ve vucûdî sıfatlar, mezhepler arasında ihtilaf konusu olan fiilî sıfatlar ve haberî sıfatlardır.<sup>15</sup>

Mütekaddimûn dönemde siyasi ve sosyal saiklerin de tesiriyle üzerinde kutuplaşmaların yaşandığı kelâm sıfatı ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesi, Aynî'nin yaşadığı dönemde teorik planda varlığını sürdürmüştür. O, kelâm sıfatı ve Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hususunda üç farklı görüşten bahseder. Birincisi Ehl-i hakk'ın görüşü olup, Kur'ân mahlûk olmadığı gibi kelâm sıfatı da Yüce Allah'ın zatıyla kâimdir, bölünmez ve parçalanmaz veya yaratılmışların kelâmına benzemez. İkincisi, Mu'tezile Hâricîlik, Mürcie, Cehmiyye ve Neccâriyye'nin görüşüdür ki, onlara göre Yüce Allah mütekellim olup, örneğin levh-i mahfûzda kelâmın yaratıcısıdır. Bundan Kur'ân'ın mahlûk olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Üçüncüsü ise görüş sahiplerinin adı zikredilmeksizin bu konuda tevakkuf ederek Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığının bilinemeyeceğidir.<sup>16</sup> Aynî Ehl-i sünnet'in fikirleri doğrultusunda Kur'ân'ın cisim ve mahlûk olmadığını

<sup>12</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/122.

<sup>13</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/126.

<sup>14</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/142, 153.

<sup>15</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/269.

<sup>16</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/227-228.



403 | Y. ERASLAN / Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri ifade eder.<sup>17</sup> Allah'ın kelâm sıfatı zatiyla kâim olup O, ezeli ve ebedî olarak mütekellimdir.<sup>18</sup>

Kur'ân ve hadislerde geçen zahirde Yüce Allah'a beşerî özellikler atfeden haberî sıfatlar konusu da üzerinde durulması gereken bir husustur. Yüce Allah'a el, yüz, göz ve istiva etmek gibi beşerî eylem ve özellikler atfeden haberler, literal anlamıyla anlaşıldığında antropomorfist tanrı tasavvurlarına kapı aralanmıştır. Buna karşın O'nun beşer idrak seviyesinde anlaşılması bağlamında önemli olan bu sıfatları tamamen reddetmek de Yüce Allah'ın zatiyla ilgili olarak bilinmezliğe sebep olmuştur. Bu itibarla haberî sıfatların anlaşılma şekli kelâm ekollerinin tanrı tasavvurlarını belirleyici bir etken olmuştur. Aynî'ye göre müteşâbihlerle ilgili ilim ehli arasında temelde iki görüş vardır. Birincisi selefin tamamına yakınının görüşü olup, ilgili haberlere manalarını Allah'a havale ederek olduğu gibi iman etmek ve O'nun azametini yaraşır bir şekilde itikat etmekten ibarettir. İkincisi ise bazı kelâm âlimlerinin görüşü olup; ilgili haberleri Arapçayı, usûl ve furû kaidelerini bilen ehil kimseler tarafından Allah'a yaraşır bir şekilde te'vîl etmek gerektiğini ileri sürer.<sup>19</sup> Bu taksime göre müteşâbih içerikli haberler duruma göre tefvîz veya te'vîl edilmek suretiyle anlaşılır.<sup>20</sup> Bu konuda âlimlerin ikiye ayrıldığını ifade eden Aynî'ye göre tefvîz yöntemini benimseyen Mütefavviza, Ali İmrân suresi 7. ayetten hareketle müteşâbih içerikli ayetlerin anlamını yalnızca Yüce Allah'ın bildiğine kâil olmuştur. Bu münasebetle bu ayet ve hadislerin anlamı O'na havale edilmelidir. Müevvile ismini verdiği te'vîl metodunu benimseyen âlimler ise aynı ayetten hareketle bu ifadelerin anlamını bilebileceklerini iddia etmişlerdir. Bu bağlamda ona göre tefvîz yöntemi *Eslem* iken te'vîl yöntemi *Ahkâm*dır. O, ta'tîle götüreceği düşüncesine sahip olduğu için Ebû Hanîfe'nin bu konularda te'vîle sıcak bakmadığını ileri sürerek, tefvîz yöntemini tercih etmektedir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda kelâmın hakikatte ne ifade ettiğini Yüce Allah'a havale edip, olduğu gibi kabul etmek gerekir.<sup>21</sup> Nitekim Ebû Hanîfe de müteşâbihler konusunda te'vîle sıcak bakmayıp Yüce Allah'ın kendisini nasıl tavsif etmişse o

<sup>17</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/234.

<sup>18</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/237.

<sup>19</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/369-370.

<sup>20</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/219; 25/124, 206.

<sup>21</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/235.

şekilde bilinmesi gerektiğinin altını çizmiştir.<sup>22</sup> Ayetlerde geçen el, yüz, nefis, gazab ve rıza gibi nitelendirmeler keyfiyeti bilinmeyen sıfatlar olup, bunlar değişik şekillerde te'vîl edilirse O'nun sıfatları iptal edilmiş olur.<sup>23</sup> Ebû Hanîfe'nin de içinde bulunduğu erken dönem Selef ulemasının geneli müteşâbihler konusunda tefvîz yöntemini tercih etmekle birlikte, önceleri Mu'tezile kelâm okulunda kabul gören te'vîl yönteminin<sup>24</sup> sonraki dönemlerde Eş'arîlik ve Hanefî-Mâtürîdîlik gibi Ehl-i sünnet kelâm okulları arasında da yaygınlaştığı görülmüştür.<sup>25</sup>

Müteşâbihlerle ilgili genel durum bu şekilde olmakla birlikte Aynî'nin bazen te'vîl yolunu tercih ettiği de söylenebilir. O, "Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir."<sup>26</sup> mealindeki ayetten yola çıkarak, Kur'an'da asıl olanın muhkem ayetler olduğunu ifade eder. Bu durumda müteşâbihler muhkemlere hamlolunarak te'vîl edilir.<sup>27</sup> Nitekim ona göre tefvîz, işin Allah'a bırakılması<sup>28</sup> anlamına gelip, şayet söz konusu haberler olduğu gibi bırakıldığında teccîm ve teşbîh anlamına kapı aralanıyorsa, bunun önüne geçmek için te'vîl edilmelidir. Örneğin muhabbet kelimesi Allah için kullanılmayıp bununla kulların sevap kazanması kastedilir.<sup>29</sup> Yine Allah'ın sağından bahseden hadis müteşâbihlerden olup O'nun kudreti olarak te'vîl edilebilir.<sup>30</sup> Benzer şekilde o, ayet ve hadislerde Allah için kullanılan "yed" kelimesinin kudret, "vech" kelimesinin var olmak veya zat, "ayn" kelimesinin görmek ve müşahede etmek,<sup>31</sup> Allah'ın gazabının azabın ulaştırılması,<sup>32</sup>

<sup>22</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-Ebsat", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Fakültesi Yayınları, 1992), 63.

<sup>23</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-Ekber", 71-72, 76.

<sup>24</sup> Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Daru Fıranz Şitayz, 1980), 195;

<sup>25</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/177-181; 14/20-21; Fahreddîn Râzî, *Esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*, thk Ahmed Hicâzî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 2001), 103-221.

<sup>26</sup> Âl-i İmran 3/7.

<sup>27</sup> Bedreddin Aynî, *Nuḥabü'l-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr*, thk Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 2008), 15/237.

<sup>28</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/440.

<sup>29</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/126.

<sup>30</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/207; 25/132.

<sup>31</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/299; 25/152, 156.

<sup>32</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/394.

gülmesinin ise O'nun rızası<sup>33</sup> şeklinde te'vîl edilebileceğini ifade eder. Onun te'vîl etmedeki asıl amacı ise erken dönemde sıfatlar konusunda teşbîh ve ta'tîl anlayışlarıyla aşırıya giden Müşebbihe ve Cehmiyye'ye muhalefet etmektir.<sup>34</sup> Şu halde onun bu meseleyle ilgili olarak eserlerinde tefvîz ve te'vîl yöntemlerinin her ikisine de yer vermesi, ilk bakışta bir çelişki gibi görünse de te'vîl yöntemini benimsemesinin nedeni olarak, ilgili haberlerin te'vîl edilmemesi durumunda teşbihe kapı aralanacağı endişesi gösterilebilir. Dolayısıyla o, teorik planda Selef'in tefvîz yöntemini kabul etse de pratikte sonraki ulemânın te'vîl yöntemini uygulamıştır.

Aynî erken dönemde Hanefî-Mâtürîdîlik ile Eş'arîlik arasında ihtilafa sebep olan fiilî sıfatlar konusuna da değinmiştir. Mu'tezile ve Eş'arî düşünce, hudûs anlamı taşıyan sıfatları fiilî sıfatlar grubunda değerlendirerek, bu sıfatların diğer sıfatlardan farklı olarak hâdis olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>35</sup> Hanefî-Mâtürîdî düşüncede ise fiilî sıfatlar diğer sıfatlar gibi kadîm olarak kabul edilir. Bu sıfatların Allah'ın zatıyla kâim olmadığı iddia edilirse, zatında sonradan yaratılmışların bulunması sonucu ortaya çıkacaktır.<sup>36</sup> Bu itibarla başta mezhebin kurucu ismi Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî-Mâtürîdî gelenekte sıfatlar zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılmış,<sup>37</sup> Mâtürîdî'den itibaren bu mesele "tekvîn" kelimesiyle terimleşmiştir.<sup>38</sup> Bu bağlamda Aynî de fiili sıfatlar hususunda Hanefî-Mâtürîdîlikle Eş'arîlik arasındaki farka işaret eder. Onun kaydettiğine göre Ebû Hanîfe ve Selef ulamasının çoğunluğuna göre fiilî sıfatlar kadîm olarak kabul edilirken; Küllabî gelenek ve onun uzantısı konumundaki Eş'arî gelenekte hâdis olarak kabul edilmiştir. Eş'arî gelenek sonradan yaratılanların da kadîm olacağı anlamına geleceğinden dolayı fiili sıfatların hâdis olduğunu ileri sürerken, Hanefî-Mâtürîdî gelenek ise ezeli olanın yaratma (halk) sıfatı olduğunu yaratılanın ise mahlûk olduğunu ileri sürerek halk ile mahlûk arasında bir ayırımı

<sup>33</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/172-173.

<sup>34</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/156.

<sup>35</sup> Eş'arî, *Makâlatü'l-İslamiyyîn*, 173.

<sup>36</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-keîm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 33.

<sup>37</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-Ekber", 70.

<sup>38</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 99-104.

gider.<sup>39</sup> Ona göre yaratmak ve rızık vermek gibi Yüce Allah'a izafe edilen sıfatlar Allah'ın zatında ve sıfatlarında herhangi bir değişiklik gerektirmeyecek şekilde hâdistirler. Nitekim ilim ve kudret sıfatlarının taalluk ettiği malumat ve makdûrat hâdistir. Allah'ın fiilî sıfatlarını da bu şekilde anlamak gerekmektedir. Buna göre örneğin Allah'ın kudret sıfatı kadîm iken onun taalluk ettiği şey hâdistir. Aynı şekilde inzâl olunan şey hâdis iken münzil kadîmdir. Kur'ân kadîm iken dillerdeki zikri hâdistir.<sup>40</sup> Buradan onun fiilî sıfatlar konusunda Eş'arî düşünceye daha yakın olduğu anlaşılrsa da o, bu konuda Mu'tezile ile Eş'arîliği birbirinden ayırır ve Mu'tezile'nin fiilî sıfatların mahlûk olduğu görüşünde olduğunu belirterek, Mu'tezile'yi eleştirir.<sup>41</sup> Zira fiilî sıfatların hâdis olduğu hususunda iki mezhep aynı görüşte olsa da bu sıfatların kapsamında farklılık vardır. Örneğin irade ve kelâm sıfatları Eş'arîlik'te zâfî sıfatlardan olup kadîm iken, Mu'tezile'ye göre fiilî sıfatlardan kabul edilip hâdistir.<sup>42</sup> Öte yandan Eş'arîler fiilî sıfatları Yüce Allah'ın kudretiyle irtibatlandırırken, Hanefîler tekvîn sıfatıyla ilişkilendirmektedirler. Bu bağlamda Aynî'nin fiilî sıfatları Allah'ın kudretiyle irtibatlandırıldığını, kudrete taalluk eden olayları ise hâdis olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.<sup>43</sup> Buna göre onun Eş'arî geleneğin görüşünü Mu'tezile'den ayırmak suretiyle, netice itibariyle aynı anlamı kastettiklerini düşünerek, Eş'arî görüş ile Hanefî-Mâtürîdî görüş arasını uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

### 1.1. Fiiller Konusu

Ulûhiyyette bir başka önemli konu da Allah ve kulların fiilleri meselesidir. Kulların fiillerinde yaratma eylemini Yüce Allah'ın yanında kullar için kullanılmasında herhangi bir sakınca görmeyen Mu'tezile'ye<sup>44</sup> karşın, Eş'arî anlayış kulların fiillerinin Yüce Allah tarafından yaratıldığını öne sürmüştür.<sup>45</sup> Hanefî-Mâtürîdî anlayış ise bir fiilde iki

<sup>39</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/208.

<sup>40</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/269.

<sup>41</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/217.

<sup>42</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 1/323; 2/225.

<sup>43</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/128, 141.

<sup>44</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 2/135-136, 401.

<sup>45</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne'an uşûli'd-diyâne*, thk. Ebû Abdu'l-İlahî (Riyad: Medâri'l-Müslim li'n-Neşr, 2011), 220-223.

fail olduğunu öne sürerek meseleye farklı bir bakış açısı getirmiştir.<sup>46</sup> Aynî'ye göre tüm fiiller hayır ve şer ayırımı yapmaksızın Allah'a nispet edilir. Bu bağlamda kulların fiillerinin yaratıcısı Allah olup O, fiilleri yaratır kullar ise kesbederler. Bu münasebetle yaratılmış hiçbir şey Allah'ın dışında başka bir varlığa nispet edilemez. Aksi halde fiillerin nispet edilmesi hususunda O'na denk ve ortak koşulmuş sayılır. Aynî bu görüşüyle aynı zamanda fiiller konusunda aşırıya giden cebr ve kader anlayışlarını da eleştirmektedir. Zira bir tarafta Cehmiyye fiiller hususunda kulların hiçbir kudretinin olmadığını savunurken, Mu'tezile de tam bunun karşısında fiillerde Allah'ın kudretini inkâr etmiştir.<sup>47</sup> O ise, fiilleri Allah'ın yarattığı kulların ise kesbettiği görüşünü savunarak, cebr ve kader anlayışlarından uzak birbirine zıt iki kutbun arasında konumlanan hak mezhebin görüşüne tabi olmuştur. Bu görüş genellikle Eş'arî mezhebinin görüşü olup, fiilleri işleme hususunda kulların kudretleri var olmakla birlikte burada cebr söz konusu değildir. Bununla beraber kullara ait bu kudretin fiilin yaratılmasında herhangi bir tesiri olmayıp, fiiller Yüce Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir. Başka bir ifadeyle Allah'ın kudretiyle fiili yaratması, kulun kudreti yani iradesinden sonra devreye girmektedir. Buna göre kulun kudreti fiilin yapılması ya da terk edilmesiyle ilgili bir durumdur.<sup>48</sup> Bu durumda kullar kendi fiillerinin yaratıcısı değildirler.<sup>49</sup> Kulların irade ettiği her şeyden önce Allah'ın iradesi ona sebkât etmiştir. Buna bağlı olarak Yüce Allah kulların iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratıcısıdır.<sup>50</sup> Kullara ait kudret onların iradeleri olarak açıklanmakta olup, kalpte teşekkül eden bu kudret de netice itibarıyla Allah'ın sevk ve idaresi altında şekillenmektedir.<sup>51</sup> Durum böyle olmakla birlikte buradan cebr anlayışını çıkarmamak gerekir. Zira kulların söz ve fiilleri kendilerine nispet edilir.<sup>52</sup> Hanefî kimliğe sahip Aynî'nin fiiller konusunda Eş'arî görüşü öne çıkarıp, Hanefî-Mâtürîdî anlayışa bir atıfta bulunmaması manidardır. Onun bu konudaki görüşleri Eş'arîliğe işaret etmekte

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 229; *Te'vîlât*, 5/164-165.

<sup>47</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 2/45, 65.

<sup>48</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/264-265, 295-296.

<sup>49</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/247.

<sup>50</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/217-218.

<sup>51</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/141.

<sup>52</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/274.

birlikte, yaşamış olduğu coğrafyada Hanefîliğin farklı bir versiyonunu temsil eden Tahâvî akaidine de yakın gözükmetedir. Zira Tahâvî de fiiller konusunu açıklarken Yüce Allah'ın fiilleri yarattığını kulların ise kesbettiğini ifade etmektedir.<sup>53</sup>

## 1.2. Kaza ve Kader

Kaza ezelde genel külli hükümler iken, kader bu hükümlerin cüziyyatı ve tafsilatıyla ilgili bilgileri kapsamaktadır. Buna göre kaza Allah'ın ilminde olan, kader ise bu ilme göre yaratma ve meydana getirme anlamına gelmektedir. Ehl-i hakk'ın mezhebine göre iman-küfür, hayr-şer ve fayda-zarar bütün işler Allah'ın kazası ve kaderiyle gerçekleşir. Allah'ın mülkünde ortaya çıkan her şey bir kader ve ölçüye göre gerçekleşir.<sup>54</sup> Allah kulların hayır ve şer bütün kesbettiklerinin yaratıcısıdır. O, kâfirin küfrüyle iman arasına girmeye kâdir olup, kâfir olan kişi bunun zıddına güç yetiremez. Dalalet üzere olan kişiye karşı Allah'ın fiili adalet olup, Allah ona mâni olmadığı için bu durum o kişiye vâcib olmuştur. O kendi iradesine göre yaratmakta olup onların iradesine göre yaratmaz. Kendisinde hidayet ve tevfiik kuvveti yarattığı durum ise teferruatlı bir meseledir.<sup>55</sup> Hidayet ve dalaleti yaratmada Allah'ın eşi ve benzeri yoktur. Onlar için iman ve küfür bakımından dilediği kazanımı takdir eder. Kaderiyye'nin iddia ettiği gibi kullar kendi fiillerinin yaratıcısı değildirler.<sup>56</sup> Görüldüğü gibi Aynî kulların fiilleri ve kader konusunda insanın özgürlük alanını genişleten Kaderiyye'yi hedef alırken, bunun tam karşısında konumlanan Cebriyye'ye fazla bir eleştiri getirmemektedir. Bundan onun Cebriyeci bir anlayış içine girdiği sonucu çıkmasa da "Cebr-i Mütevassıt" olarak isimlendirilen Eş'arîliğe sempati duyduğu anlaşılmaktadır.

Allah kulların açık ve gizli her şeylerini ezeli ilmiyle bildiği için, aynı zamanda ilmine taalluk eden bu gizli ve açık söz ve fiillerini yaratandır.<sup>57</sup> O'nun ilminde var olan malumun mutlaka gerçekleşmesi gerekir. Aksi halde Allah'a cehl nispet edilmiş olur. Allah'ın ezeldeki ilmi aynı zamanda O'nun zahirdeki hükmüdür.<sup>58</sup> Aynî Cehmiyye'nin meydana gelene kadar Allah'ın kulların fiillerini bilmediği görüşünü

<sup>53</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *el-Akâidetü't-Tahâviyye* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1995), 26-27.

<sup>54</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/223.

<sup>55</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/248.

<sup>56</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/251.

<sup>57</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/272.

<sup>58</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, 2/45-47; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/227.

tenkit eder. Ona göre Allah henüz olmamış şeylerin bile gerçekleşmesi durumunda nasıl olacağını bilir. O, gerçekleşecek şeyleri kazası ve kaderi çerçevesinde bilir. Kader Allah'ın ilminde olup, onu mukarreb melekler ve peygamber dâhil hiç kimse bilmez.<sup>59</sup> Allah dünyada kullarının başına gelecek olan zorluk, sıkıntı, darlık, bolluk ve kıtlıkları bilir, çünkü bütün bunlar Allah'ın fiilidir. Kulları için dilediğini yapar ve onları hayır ve şerle imtihan eder. Bütün bunlar levh-i mahfûzda yazılıdır.<sup>60</sup> Aynî'nin kader konusundaki bu görüşlerinin Eş'arîliğe daha yakın olduğu görülmektedir. Nitekim Eş'arî mezhebine göre kulların kesbleri Yüce Allah'ın hem fiili hem de mefulu, hem halkı hem de mahlûku, hem ihdası hem de muhdesi, hem kesbi hem de müktesebidir. Kesble ilgili söz konusu haller bir taraftan kadîm iken öbür taraftan da muhdes olması itibarıyla O'na nispet edilir ki; buradan fiillerin ve kulların kesblerinin yaratıcısının Allah olduğu sonucu çıkmaktadır.<sup>61</sup>

### 1.3. Rû'yetullah

Aynî Yüce Allah'ın görülmesiyle ilgili olarak dört farklı görüşten bahseder. Bunlardan birincisi olan Ehl-i Hakk'a göre ahirette kâfirler olmaksızın yalnızca müminler Yüce Allah'ı göreceklerdir.<sup>62</sup> Mu'tezile ve Cehmiyye'ye göre ise bu imkânsız olup, ne müminler ne de kâfirler O'nu göremeyeceklerdir.<sup>63</sup> İbn Sâlim el-Basrî'ye (öl. 297/909) göre bütün mümin ve kâfirler O'nu göreceklerdir. *Kitâbü't-Tevhîd ve işbâtü şifâti'r-rab* isimli eserin müellifi Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî'ye (öl. 311/924) göre ise kâfirlerden bazıları uzaklaştırmak ve kovmak amaçlı konuşmak gibi O'nu hiçbir haz almaksızın imtihan amaçlı göreceklerdir ki bu, cehenneme girmeden önce gerçekleşecektir.<sup>64</sup> Aynî de Ehl-i sünnet'in kabul ettiği genel görüşe uyarak ahirette Allah'ın görüleceğine inanmaktadır. Görmeyle ilgili olarak dünya hayatına dair şartların ileri sürülmesini gereksiz bulan

<sup>59</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/229.

<sup>60</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/250.

<sup>61</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şey h Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 2005), 93.

<sup>62</sup> Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 90; "Fıkhu'l-ekber, 74; Tahâvî, *el-Akîdetü't-tahâviyye*, 13; Eş'arî, *el-İbâne*, 276; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 81.

<sup>63</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 1/375-447.

<sup>64</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd ve işbâtü şifâti'r-rab*, thk. Abdülaziz İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 5. Basım, 1414/1994), 2/420.



Aynî'ye göre görme hali hiçbir akli şarta bağlı olmaksızın gerçekleşecektir.<sup>65</sup> Yani ahirette Allah'ın görülmesi dünya hayatındaki şartlar çerçevesinde olmayıp, tamamen farklı bir şekilde gerçekleşecektir. Bu durumda Mu'tezile ve Cehmiyye'nin tenzih akidesinden dolayı rü'yetullahın mümkün olmadığını ileri sürmeleri kabul edilemez.<sup>66</sup> Ahirette Allah ile kullar arasındaki perde kalkacak, bunun neticesinde Allah görülebileceği gibi arada tercüman ve vasıta olmaksızın kullar O'nunla konuşacaktır.<sup>67</sup> Aynî'nin ulûhiyyet hakkındaki görüş ve düşünceleri eserleri içinde kelâm ilminin sistematığına göre yazılmadığından bu mülahazalardan ibarettir. Şimdi nübüvvet dair görüş ve düşüncelerine bakalım.

## 2. Nübüvvet

Ulûhiyyetten sonra kelâm ilminin bir diğer önemli konusu da nübüvvedir. Aynî risaletle ilgili olarak üç kavramdan bahseder. Birincisi vahyi ulaştırmakla görevli melek olan Mürsil, ikincisi vahyi tebliğ etmekle görevli Resûl ve üçüncüsü de kendisine tebliğ edileni kabul edip teslim olmakla görevli olan peygamberin ümmeti Mürsel ileyhtir.<sup>68</sup> Her üç kavram için de ortak nokta olan vahiy; işaret etmek, yazmak, risalet, ilham, gizli söz, başkasına ilkâ edilen şey, yazılmış şey ve kitap manalarına gelir. Bütün bu manalarda ortak nokta bilgi iletme sürecinin gizlice gerçekleşmesidir.<sup>69</sup> Tehânevî bu anlamların yanında iletim sürecinin hızlıca gerçekleştiğini ekler. Bu durumda vahiy kelimesi literal anlamıyla gizli ve hızlı bildirim anlamına gelirken, terim olarak Allah'ın peygamberlere gönderdiği bildirim olarak tarif edilir.<sup>70</sup> Buna bağlı olarak Aynî'ye göre vahiy; işaret, kitabet, risalet, ilham, gizli söz ve başkasına ilkâ olunan her şey anlamlarına gelmektedir. Bütün bu kelimelerin ortak noktası gizli sözle konuşmak anlamıdır. Bu bağlamda vahiy, işaret, ilham veya yazı yoluyla bir manayı kavratmak anlamına da gelmektedir.<sup>71</sup> Terim olarak vahiy Allah'ın peygamberlerine indirdiği kelâmıdır.<sup>72</sup> Başka

<sup>65</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/185.

<sup>66</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/128.

<sup>67</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/247.

<sup>68</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/275.

<sup>69</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâder, 2010), "Vahiy", 15/479-480.

<sup>70</sup> Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem-Ali Dahruc (by.: Mektebetü Lübnan, 1996), "Vahiy", 2/1776.

<sup>71</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/38-39.

<sup>72</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/40, 42.



bir açıdan vahiy peygamberlere gelen ve peygamberlerin dışındakilere gelen olmak üzere temelde ikiye ayrılır. Peygamberlere gelen vahiy de kendi içinde üçe kısımdır. Birincisi Hz. Muhammed ve Hz. Musa örneklerinde olduğu gibi kadîm olan kelâmı arada vahiy meleği olmadan bizzat Yüce Allah'tan işitmek. İkincisi melek aracılığıyla gerçekleşen risalet vahyi. Üçüncüsü ise kalbe ilkâ olunan vahiydir. Kur'ân'da peygamberlerin dışındaki insanlar için kullanılan vahiy kelimesi ilham manasına gelirken, insanların dışında canlı ve cansız varlıklar için kullanılan vahiy kelimesi ise Yüce Allah'ın o varlıklar için takdir etmiş olduğu tabiat olarak anlaşılır.<sup>73</sup> Şu hâlde vahiy risalet vahyi ve ilham vahyi olmak üzere kısımlara ayrılır.<sup>74</sup> Aynî Süheylî'nin Şûra suresi 51. ayetini de temel alarak Hz. Peygamber'e vahyin yedi şekilde geldiği görüşünü kaydeder. Birincisi vahyin uyku esnasında gelmesidir ki, vahyin başlangıcı sadık rüyalarla olmuştur. İkincisi zil sesi şeklinde gelmesi. Üçüncüsü kalbine vahyin üflenmesi. Dördüncüsü meleğin insan kılığında gelmesi. Beşincisi Cebrail'in Hz. Peygamber'e yakut ve mercandan oluşan altı yüz kanadını açmış bir şekilde görünmesi. Altıncısı Allah'ın kendisiyle uyku ya da yakaza halinde perde arkasından konuşması. Yedincisi ise İsrail'in vahiy getirmesidir. Aynî'nin Şa'bî'ye (öl. 104/722) dayandırdığı rivayette nübüvvetin ilk üç yılında Hz. Peygamber'e vahyi İsrail getirmiştir. Ancak onun getirdiği bu vahiy Kur'ân vahyi olmayıp, üç yılın ardından Cebrail Kur'ân vahyi getirmeye başlamıştır. Böylece 23 yıllık risaletin ilk üç yılında İsrail, geriye kalan 20 yılda ise Cebrail vahiy getirmiştir.<sup>75</sup>

Resûl kelimesi tüm peygamberler için veya vahyi kendilerine ulaştırmasından dolayı Cebrail için kullanılır.<sup>76</sup> O, Eş'arî anlayışa uyarak resûl ve nebi kelimeleri arasında ayırma gider. Buna göre risalet nübüvvetten farklı olarak, mükelleflere bazı hükümlerin tebliğini de içermektedir. Nübüvvet ise gaybe dair bazı bilgilere muttali olmayı kapsar.<sup>77</sup> Resûl kendisine kitap indirilen ya da melek gelen kişidir. Nebi ise başka bir resûle tabi olan veya Allah'ın kendisini dinin ahkâmını uygulamaya muvaffak kıldığı kimsedir. Buna göre her resûl nebi iken,

<sup>73</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/78.

<sup>74</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/40, 42.

<sup>75</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/78-79; 24/190-191.

<sup>76</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/129.

<sup>77</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/201.

her nebi resûl değildir.<sup>78</sup> Bu konuda Mu'tezile<sup>79</sup> ve Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda Eş'arîlikten farklı olarak resûl ve nebi kelimeleri arasında herhangi bir ayırma gidilmediği görülmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin önemli şârihlerinden olan Aliyyu'l-Kârî, İmam-ı A'zam'a göre bu kelimelerin eş anlamlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>80</sup> Mâtürîdî de resûl, risaleti tebliğ etmek üzere görevlendirilmiş olduğunu, nebinin ise kendisinden bilgi talebinde bulunulması gibi gerekli konularda haber getirdiğini kaydeder. Buna göre resûl tebliğle sorumlu iken, nebi gerekli durumlarda sınırlı bir sorumluluğa sahiptir.<sup>81</sup>

Peygamberlerin sayılarıyla ilgili farklı rivayetlere yer veren Aynî, bir rivayette bu sayının üç yüz on üç, başka bir rivayette ise sekiz bin olup, bunun yarısının İsrailoğulları'na gönderilen peygamberler olduğunu kaydeder.<sup>82</sup> Peygamberler insanları güzel ahlaka yönlendirmek ve irşad etmek için gönderilmişlerdir. Bu bağlamda her peygamberin getirmiş olduğu mesajlar kendi zamanları açısından kâmil ve tam olmakla birlikte, bu süreç Hz. Muhammed'le tamamlanmış ve son bulmuştur. Dolayısıyla Hz. Muhammed nübüvvet zincirinin son halkası ve tamamlayıcısıdır.<sup>83</sup> Aynî, Tevbe suresi 128. ayetinin tefsirinde Hz. Peygamber'in altı özelliğinden bahseder. Bunlar; risalet, nefâset, izzet, dünya ve ahirette ümmetine iyiliği ulaştırma arzusu, re'fet ve rahmet olup; Hz. Peygamber bu altı özelliği şahsında toplamıştır.<sup>84</sup>

Ehl-i sünnet içinde Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasında tartışma konusu olan kadınlardan peygamber olup olmadığı meselesinde İbn Hazm, başta Hz. Meryem, Hz. İshâk'ın annesi Sare ve Hz. Musa'nın annesinin nebi olduğunu ileri sürmüştür. Aynî Ehl-i sünnet'ten cumhur ulemanın görüşüne göre nübüvvetin erkeklere has bir durum olup, kadınlardan peygamber olmadığını ifade etmiştir.<sup>85</sup> O, kadınlardan Hz. Meryem ve Firavun'un karısı Âsiye'nin kemalat derecesinde olduğunu ifade eden hadisin açıklamasında, bazılarının bu hadisten yola çıkarak

<sup>78</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/40; İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlât*, 180.

<sup>79</sup> Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ḥamse*, 2/429.

<sup>80</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Fıkhü'l-Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 45.

<sup>81</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/ 79.

<sup>82</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/281.

<sup>83</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/136-137.

<sup>84</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 18/380.

<sup>85</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 4/287.

onların peygamber olduğunu ileri sürdüklerini kaydeder. Zira onlara göre insanların en mükemmeli peygamberler sonra veliler, sıddıklar ve şehitlerdir. Eğer o ikisi peygamber olmasalardı kadınlardan veli, sıddık ve şehit de olmazdı. Hâlbuki bu özellikler birçok kadında mevcuttur. Bu bağlamda o, kadınlardan peygamber olmadığına dair cumhur ulemanın icmâ ettiği görüşüne karşı Eş'arî'nin kadınlardan altı kişinin peygamber olduğu görüşünü nakleder. Bunlar; Havva, Sâre, Hz. Musa'nın annesi, Hacer, Âsiye ve Meryem'dir. Kur'ân'da bu isimlerden bazılarına melek gelip onlara vahyettiğinden bahsedilmesi bunun en önemli dayanağıdır.<sup>86</sup> Bu konuda İbn Fûrek bir ayırıma giderek, isim zikretmeksizin kadınlardan dört tane nebi olduğunu ancak risaletle görevlendirilmiş bir resûl olmadığını belirtir.<sup>87</sup> Bundan yola çıkarak onun Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin de içinde bulunduğu cumhurun görüşüne karşın Eş'arî'nin görüşünü tercih ettiği söylenebilir.

Mucize konusuna da değinen Aynî'ye göre her peygambere, kendilerine şahit olanları iman etmeye zorlayacak/zorunlu hale getirecek bir alanda mucizeler verilmiştir. Dolayısıyla peygamberlerin onu görenlere doğruluğunu ispatlayacak ve iman etmelerini sağlayacak, bunun yanında inkârda ısrarcı olanların zarar vermemesini temin edecek bir mucize göstermesi gereklidir. Bu mucizeler her nebinin davetini sabit kılmak üzere kendi zamanında olağanüstü niteliğe sahiptir. Hz. Musa zamanında sihir çok yaygın olduğu için asası yılanı dönmüş, böylece ona sihirden daha üstün bir mucize verilerek iman etmek zorunlu ve kaçınılmaz hale gelmiştir. Hz. İsa zamanında tıp ilmi üstün olduğundan ona tıptan daha üstün bir şey verilerek, ölüleri diriltmesi sağlanmıştır. Hz. Muhammed zamanında ise belağat üstün olduğu için ona da Kur'ân verilmiştir.<sup>88</sup> Ancak Hz. Muhammed'e verilen mucize yalnızca Kur'ân'la sınırlı değildir. Ona verilen bu mucize en büyük ve en faydalı olup hem davet hem de huccet olma özelliklerini şamil olmak suretiyle kıyamete kadar hâzır ve gâib olan herkes bundan faydalanır. Dolayısıyla diğer peygamberlere verilen mucizeler kendi zamanlarında bu duruma şahit olanlarla sınırlı iken, Hz. Muhammed'e verilen mucize kıyamete kadar bu özelliğini sürdürecektir. Öte yandan Hz. Muhammed'e verilen

---

<sup>86</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/425-426.

<sup>87</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 180, 182.

<sup>88</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/19.

mucize diğerlerinden farklı olarak sihir ve benzeri hallerle ilgili bir izlenim yaratmaz. Hâlbuki diğerlerinde Hz. Musa'nın esasî örneğinde olduğu gibi görünüş itibariyle sihir izlenimi vermekte ve onunla benzerlik göstermektedir ki, bu dıştan bakınca ikisini bir kabul etme gibi bir yanılığa sebep olmaktadır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in mucizesi daha çok aklî ve fikrî bir mucize olarak tanımlanabilir.<sup>89</sup> Esas itibariyle o, kelâm literatüründe hissî mucizeler olarak isimlendirilen mucize çeşidini nübüvvetin alametleri olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda hadis literatüründe Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden birçok alametden bahsetmek mümkündür. Bir farkla ki bu hadiseler olağanüstü olmakla birlikte genellikle muhataplarına meydan okuma özelliğine sahip değildir. Mucize olarak adlandırılan hadiseler ise ayın ikiye yarılması örneğinde olduğu gibi hem olağanüstü hem de meydan okuyan ve muhataplarını aciz bırakan özelliğe sahiptir.<sup>90</sup> Bu tarz mucize ve alametler bütün peygamberlere verilmiş olup, bunlar genellikle mucizenin gösterildiği zaman ve muhatap kitlesiyle sınırlandırılmıştır. Bununla beraber Hz. Peygamber'e bunlardan farklı olarak başka hiçbir peygambere verilmeyen bir mucize daha verilmiştir. Bu mucize bütün zamanlar ve toplumlar için geçerli olan, üstünlük bakımından diğerlerinin kendisine yaklaşamayacağı en büyük mucize olan Kur'ân'ın kendisidir.<sup>91</sup>

Mucize kerametten farklı olarak muhataplarına meydan okuyan gizlenmeyip gösterilmesi vâcib olan olağanüstü hadiselerdir.<sup>92</sup> Bu durumda Aynî kerametinin varlığını da kabul etmiş bulunmaktadır. Ancak sahabeden birisinin veya sahabe neslinden sonra herhangi bir kişinin kerameti Hz. Muhammed'in mucizesiyle irtibatlandırılmak suretiyle onun mucizesinin sonucu olup, ona ilhak olunur. Bu durumda Hz. Peygamber'den sonra ümmet içinde bir kimsenin göstereceği harikulade bir hadise, Hz. Peygamber'in o kişide tezahür etmiş mucizesi olarak anlaşılmıştır.<sup>93</sup>

Meleklerle peygamberler ve insanlar arasındaki efdaliyyet tartışmasında Aynî farklı görüşleri serdettikten sonra, ashabımız Hanefî mezhebinin görüşü diyerek bu konuyu şu şekilde izah eder: "Melek

<sup>89</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/19.

<sup>90</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/166-222, 224.

<sup>91</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/39.

<sup>92</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/162, 170, 233.

<sup>93</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/226.

insan karşılaştırmasında her ne kadar melekler insanlardan üstün olsa da insanoğlunun seçkinleri meleklerin seçkinlerinden avamı da avamlarından daha üstündür. Buna karşın meleklerin seçkinleri insanların avamından üstündür." Buna göre peygamberler meleklerden üstündür.<sup>94</sup>

Aynî nübüvvetin önemli konu başlıklarından biri olan ismet konusunda da Ehl-i sünnet doğrultusunda görüşler ortaya koymuştur. O, "Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, onun azabından korunacak (âsım) hiç kimse yoktur."<sup>95</sup> ayetinde geçen "âsım" kelimesini mani olan anlamında kullanıp, ismet kelimesine günahlara karşı kişiyi engelleyerek koruyan anlamı vermektedir. Bu itibarla ismet, Allah'ın kulu helaktan ve kerih olan şeylerden koruması ve muhafaza etmesi anlamına gelmektedir. Allah'ın kulu günah işlemekten koruması anlamına gelen ismet kelimesi, tüm inananları kapsayan genel bir kavram olup, müminlerin ismetiyle peygamberlerin ismeti birbirinden farklıdır. Aralarındaki fark, peygamberlere bu durum vücûb yoluyla diğerleri için ise cevaz yoluyla gerçekleşir.<sup>96</sup> İsmetin keyfiyeti hususunda ise Aynî, kulu günah işlemekten yalnızca Allah'ın koruduğunu, tâat fiilleri işleme gücünün de yalnızca O'nun tevfiğiyle elde edildiğini kaydeder. Yani kul iyilik ve kötülük hususunda yapacağı işleri yalnızca Allah'ın iradesiyle kazanır ve elde eder. Allah'ın kendisini kötülüklere karşı korumadığı ya da engel olmadığı kişi yoldan çıkmış ve sapmıştır.<sup>97</sup> Şu hâlde Aynî'nin ismet kavramını peygamberler ve müminlerin geneli açısından iki farklı anlamda kullandığı görülmektedir. Peygamberler açısından ismet kavramı terim anlamıyla kullanmış ve keyfiyeti hakkında bilgi vermemekle birlikte bunun peygamberler açısından vücûbiyetinin altını çizmiştir. Bu durumda peygamberler Allah tarafından kendilerine verilen görev ve sorumlulukları çerçevesinde nübüvvet davasıyla çelişen hal ve tavırlardan korunmuşlardır. Müminlerin geneli açısından meseleye bakıldığında ise kelimenin literal anlamıyla kullanıldığı ve kader inancıyla irtibatlandırıldığı görülmektedir. Başka bir deyişle müminlerin geneli açısından ismet kavramı, hidayet-delalet ve tevfiği-

<sup>94</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/152.

<sup>95</sup> Hûd 11/43.

<sup>96</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/239.

<sup>97</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/42, 238.

hızlan kavramları çerçevesinde anlaşılmıştır. Nitekim Buharî'nin konuyla ilgili olarak rivayet ettiği hadis de buna işaret etmektedir. Söz konusu hadisin metni şu şekildedir: "Bir kimse halife olarak görevlendirildiğinde onu iki dost çevresi kuşatır. Birisi ona hayrı emreder ve ona teşvik ederken, diğeri de ona kötülüğü emreder ve ona teşvik eder. Masum ise Allah'ın koruduğu kimsedir".<sup>98</sup>

Aynî ismet meselesini tek taraflı bir şekilde yalnızca Allah'ın veya kulun iradesine bağlayan bir yaklaşımla ortaya koymaz. O, itaat ve isyan fiillerinin ortaya çıkmasında çevresel şartlarla birlikte kulun iradesinin de etkili olduğunu düşünmektedir. Nitekim her peygamberin etrafında iyi ve kötü dostları vardır. Masum Allah'ın kendisini bu kötü arkadaş ve dost ortamından koruduğu kimsedir. Her peygamberin nefs-i emmâresi ve nefs-i levvâmesi olup; masum, Allah'ın kendisine nefs-i mutmainne verdiği kimsedir. Hayvanî ve melekî kuvvetler dengesinde Allah masumun melekî yönünü daha baskın kılar. Böylece Allah onu şeytanın vesvese ve kışkırtmalarından korumuş olur. Dolayısıyla bu hal kişinin kendi nefsinden kaynaklı bir durum değildir. Yani kötülüklerden korunma fiilini kişi kendi kendine gerçekleştirmeyip, bu fiil tamamen Allah tarafından gerçekleştirilmektedir.<sup>99</sup> Buradan her ne kadar ismet konusunda kulların iradelerinin ortadan kalktığı gibi bir mana ortaya çıksa da fiiller konusunda Eş'arî görüşü daha fazla önemseyen Aynî'nin meseleyi bu şekilde izah etmesi, Allah'ın kudret ve iradesini vurgulanması olarak anlaşılmalıdır. Buna göre ismet kulların iradelerini ortadan kaldırmamakla birlikte fiillerin yaratıcısı Allah olduğu için mesele bu şekilde izah edilmiştir. Şu halde onun peygamberlerin iradelerini ortadan kaldıracak derecede mutlak manada masum olmadıklarını kabul eden Hanefî-Mâtürîdî anlayışı benimsediği söylenebilir. Zira Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluna göre peygamberler masum olsalar da günah işleme korku ve endişesi taşırlar. Bu münasebetle ismet günah korkusunu ortadan kaldırmaz ve zellelerden korumaz.<sup>100</sup> Mâtürîdî'ye göre ismet, sahibinden günah korkusunu gidermediği gibi peygamberlerin dinleri ve nefisleri hakkında kaygıları

<sup>98</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/240.

<sup>99</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/401.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/25.

417 | Y. ERASLAN / Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri  
diğer insanlara göre daha fazla olduğundan masumiyet arttıkça bu korkunun derecesi de artar.<sup>101</sup>

Peygamber sevgisiyle ilgili olarak Aynî sevgiyi üçe ayırır. Birincisi, ebeveyn sevgisi gibi saygı ve yüceltme anlamına gelen sevgidir. İkincisi, çocuk sevgisi gibi merhamet ve şefkat anlamlarına gelen sevgidir. Üçüncüsü ise insanların birbirlerine karşı olan sevgisi gibi benzerlik ve övgü anlamlarındaki sevgidir. Peygamber sevgisi onun sünnetine destek olmak, şeriatını savunmak ve canını ve malını uğruna feda etmek demek olup, o bütün sevgi türlerini şahsında toplamıştır ve iman ancak onun sevgisiyle kemale erer ve sahih olur. Peygamber'in konumu ebeveyn, çocuk ve başkalarından daha üst bir konumda olmalıdır. İman ancak peygamberin konumu ve yüceliğini her şeyden daha üstün saymakla tamamlanır. Dolayısıyla bu şekilde itikat etmeyip bunun dışında inanan kimse mümin değildir. Çünkü muhabbet imanun bir şartı olan marifetin semeresidir.<sup>102</sup> Bununla beraber şunu da belirtmek gerekir ki, Allah'a iman muhabbetten ibaret de değildir.<sup>103</sup> Sevginin tabii bir şey olup tercihe bağlı olmadığı, dolayısıyla kişinin güç yetiremediği bir şeyden sorumlu olamayacağı itirazına karşı Aynî, şu şekilde cevap vermiştir: "Peygamber sevgisi tabii bir sevgiye dayanmayan, imandan kaynaklanan bir sevgidir."<sup>104</sup> Bu husustaki hadisler kâmil manada imanun gerçekleşmesini ifade etmektedir. Aynî, burada gerek organların amelini gerekse Peygamber sevgisini, imanun bir rüknü ve şartı olarak öne sürmek yerine; bunları sadece imanun bir meyvesi ve sonucu olarak tanımlamaktadır.

### 3. Sem'ıyyât

Kelâm'ın önemli konu başlıklarından biri de *sem'ıyyât*tır. Sem'ıyyât konuları haber kanalıyla elde edilen bilgiler çerçevesinde anlaşılmış ve iman edilmiştir. Dolayısıyla ölüm ve sonrası için haberin yegâne bilgi kaynağı olduğu söylenebilir. Ancak itikadî konularda haberin bilgi değerinin olabilmesi için mütevatir olması gerekmektedir. Hâlbuki kıyamet ve ahiret konuları hakkında hadis literatüründe geçen haberlerin tamamına yakını haber-i vâhiden oluşmaktadır. Bu

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/169-170.

<sup>102</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/222.

<sup>103</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/235.

<sup>104</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/223.



durumda kıyamet alametlerinden başlayarak, sem'iyât konularında Kur'ân'da olmayıp hadislerde geçen bazı konular kelâmcılar arasında ihtilafa sebep olmuştur. İtikadî konularda görüş ve düşüncelerini hadis kitaplarına yazmış olduğu şerhler vasıtasıyla öğrendiğimiz Aynî de sem'iyât konularındaki fikirlerini ilgili hadisler ışığında ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun özellikle hadis kitaplarının fiten bahislerinde kıyametin küçük ve büyük alametlerinden bahsederek Ye'cûc ve Me'cûc, Deccâl ve Hz. İsa'nın nüzulu başta olmak üzere Ehl-i sünnet'in kabul ettiği birçok alametten bahsettiği görülmektedir. Ancak hadislerde geçen kıyametin küçük ve büyük alametlerine dair haberlerin ilk dönemde ortaya çıkan siyasi ve sosyal karışıklılarla irtibatlandırılarak, bu hadiselerin adeta kıyametin habercisi olduğu yönünde bir izlenim yarattığı anlaşılmaktadır.<sup>105</sup> Aynî ahir zamanda Hz. İsa'nın nüzulüne özellikle yer vererek bunun sebeplerini şöyle sıralamaktadır. Hz. İsa'nın nüzulünün birinci sebebi, onun çarmıha gerilip öldüğünü iddia eden Yahudileri yalanlamaktır. İkincisi topraktan yaratılan hiçbir varlığın toprağın dışında başka bir yere dönüşü olmayacağından onu yeryüzüne defnetmek için ecelini yaklaştırmaktır. Üçüncüsü Hz. Muhammed ve ümmetini görmek için yapmış olduğu duaya Allah icabet etmiş ve onu ahir zamana kadar yaşatmış olup, Deccal'in karşına çıkaracaktır. Dördüncüsü Hıristiyanların yalan ve sahtekârlığını ortaya çıkarmaktır. Beşincisi ise Hz. Muhammed'in insanların en üstünü olduğunu ve Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında peygamber olmadığını ispatlamaktır.<sup>106</sup>

Aynî, hakkında Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasında ihtilaf olan kabir hayatıyla ilgili konulara da değinmektedir. O, öncelikle Mu'tezile'nin kabir azabıyla ilgili Kur'ân'da herhangi bir ayet olmadığı, bunun dışındakilerin ise haber-i vâhid olduğu yönündeki iddiasını<sup>107</sup> yanıtlayarak En'âm 6/93, Tevbe 9/101, Mü'min 40/45-46 ayetlerini delil getirmektedir. Daha sonra da kabir azabıyla ilgili hadisleri sıralayarak

<sup>105</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/313-328.

<sup>106</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 16/55.

<sup>107</sup> Aynî tarafından kabir azabıyla ilgili olarak Mu'tezile'nin böyle bir görüşe sahip olduğu iddia edilse de Kâdî Abdülcebbar bu iddiayı yalanlayarak kabir azabının varlığını kabul eder. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*, 2/663-667.



419 | Y. ERASLAN / Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri  
konuyu temellendirmeye çalışır.<sup>108</sup> Kabir hayatının azap yönü bu şekilde olmakla birlikte cennet ehli için de nimetlerin olduğu belirtilir.<sup>109</sup>

Aynî ahiret hayatıyla ilgili kısa surelerde geçen ayetlerin açıklamasında cennet ve cehennem hayatı hakkında bilgi vermektedir. Bu bağlamda ahiret hayatına dair tasvirler genellikle Kur'ân'ın ilk muhataplarının anlam dünyası çerçevesinde anlaşılıp yorumlanmıştır.<sup>110</sup> Cennet ve cehennem hayatının süresiyle ilgili olarak her ikisinin de belli bir süre ve gayesinin olmayıp ebedî olduğunu ifade eden Aynî, kime ait olduğunu belirtmeden cehennemliklerin belli bir süreden sonra çıkmasıyla cehennemden boş kalacağı yönündeki düşüncenin akla ve Ehl-i sünnet'in üzerinde icmâ ettiği görüşe muhalif olduğunu kaydeder. Bununla beraber tevhîd ehlinin günahkârları cehennemden çıkacaklardır.<sup>111</sup> Cennet ve cehennemden hali hazırda mevcut olmayıp kıyamet günü yaratılacağını iddia eden Mu'tezile'nin aksine Aynî, ikisinin de yaratılmış olup hali hazırda mevcut olduğunu kaydeder.<sup>112</sup>

Aynî Ehl-i sünnet anlayışı doğrultusunda şefaatin hak olduğuna inananlardandır.<sup>113</sup> Bu bağlamda her peygamberin müstecab bir duası olup, Hz. Peygamber'in bu hakkını ahirette şefaathane olarak kullanacağı yönündeki rivayetlere yer verir.<sup>114</sup> Buna bağlı olarak cehennemliklerin bir kısmının Hz. Peygamber'in şefaatiyle cehennemden çıkarılacakları ifade edilir.<sup>115</sup> Öte yandan şefaathane kavramı yalnızca peygamberlere münhasır olmayıp hem dünya da hem de ahirette müminlerin birbirlerine şefaathaneleri mümkündür. Ahiretteki şefaathane malumdur, dünyadaki şefaathane ise müminlerin birbirleri için yaptıkları duadır.<sup>116</sup> Buna göre tevhîd ehlinin cehenneme girecek olanların şefaathanele cennete gitmesi söz konusudur. Tevhîd ehli olmayanlar için ise böyle bir durum söz konusu olmayıp onlar için cehennem hayatı sürekli olacaktır. Aynî, müşriklerin çocuklarının ahiretteki durumlarıyla ilgili ise üç görüşten bahsedip

---

<sup>108</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/286-298.

<sup>109</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 8/301-303.

<sup>110</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/410-425.

<sup>111</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/75.

<sup>112</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 15/200-201, 220.

<sup>113</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/228.

<sup>114</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/430-431.

<sup>115</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 18/109.

<sup>116</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 22/181.

tercihini üçüncüden yana olduğu izlenimi verir. Bunlardan birincisi cehennemde olduğunu ileri sürerken ikincisi tevakkuf etmiştir. Üçüncü ve sahih olan görüşe göre ise onlar cennetliklerdir.<sup>117</sup>

#### 4. Esmâ ve Ahkâm

Müslümanların teorik düzlemde ilk ihtilaf konularını teşkil eden imana dair meseleler, kelâm ilminde “Esmâ ve Ahkâm” başlığı altında incelenmiştir. Bu konu Ashâbü'l-hadîs'in üzerinde özel bir gayret sarfettiği bir mesele olarak, Hanefî anlayıştan ayrıldığı bir noktadır. Nitekim Buhârî, *Sahîh*'inin “Kitâbu'l-Îmân” bahsinde Ashâbü'l-hadîs'e mensup bir âlim olarak, genellikle Kerrâmiyye ama daha çok Mürcie'nin görüşlerini hedef almış ve her fırsatta bu fırkaları eleştirmiştir. Zira Ashâbü'l-hadîs ile Mürcie arasında imanın tanımı ve kapsamı, iman-amel ilişkisi ve imanun artıp eksilmesi meseleleri başlıca ihtilaf konularını oluşturur. Buhârî, gerek gezdiği şehirlerde, gerek hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Horasan coğrafyasında Mürcie'nin açık etkisini görmüş ve özellikle İrcâ doktrininin Buhara ve Semerkant'taki yayılışını izlemiş olmalı ki, *Sahîh*'ini yazarken, “Kitâbu'l-Îmân” ile Mürcie'ye cevap verme gereğini hissetmiştir. Bu bağlamda muhalifleri tarafından Mürcie'den gösterilen Ebû Hanîfe ve Hanefîlik de eleştirilerin hedeflerinden olmuştur.<sup>118</sup>

Buhârî'ye göre iman, kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve dinin esası olan rükünleri îfa etmektir. Ameli imandan bir cüz/parça kabul eden Buhârî, inanç değerlerinin mutlaka hayata yansımalarının gerekliliği üzerinde önemle durmuştur. Bu gerekliliği, imanun eksiksiz/tam olması ve kemale erip olgunlaşması için vazgeçilmez bir şart olarak kabul etmiştir. Ancak Buhârî, imanun gerektirdiği davranışları uygulama konusundaki noksanlıkları Haricîler ve Mu'tezile gibi küfür sebebi saymamış, mutedil bir yol izlemiştir. Onun, imanun artıp eksileceğini kabul etmesine karşılık büyük günah işleyeni tekfir etmemesi, ameli imanun aslından değil kemalinden bir cüz saymasına bağlanmalıdır. İman konusunu işlerken amel üzerinde ısrarla durması da ameli iman tanımına dahil etmeyen Mürcie, Cehmiyye ve Kerrâmiyye<sup>119</sup> akımlarını reddetmeye yöneliktir.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 23/229.

<sup>118</sup> Kâmil Çakın, “Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (1991), 185.

<sup>119</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 132-141. (Eş'arî'nin yaptığı tasnifte Ebû Hanîfe ve taraftarları Mürcie içinde değerlendirilmiştir.)

Ashâbu'l-hadîs'in önemli isimlerinden biri olan Buhârî'nin özellikle iman konularında Hanefî itikad anlayışının da içinde bulunduğu çevrelere yönelttiği eleştirilerin Hanefî aidiyeti açık olan Aynî tarafından nasıl izah edildiği merak konusudur. Yaşadığı zaman ve mekân göz önünde bulundurulduğunda Aynî'nin ihtilaf konularının başında gelen esmâ ve ahkâm meselesini kendine has bir tavır içinde yorumladığı söylenebilir.

#### 4.1. İmanın Tanımı

Aynî'ye göre, iman mükellefin üzerine vâcib olan ilk ve en önemli, en şerefli iştir, ilim ve amel açısından bütün hayırların başıdır. İman sözlükte; yalancılık ve muhalefet etmekten emin olmak ya da ikrar ve itiraf etmek anlamlarına gelir.<sup>121</sup> Terim olarak ise iman kalbin tasdiki olup güçlü veya zayıf olmayı kabul etmez ve bölünmez.<sup>122</sup> O imanun tanımıyla ilgili olarak dört farklı tanımdan bahseder. Bunlar; iman yalnızca kalbin bir fiilidir, dil ile ikrardan ibarettir, dil ve kalbin birlikte fiilidir ve diğer organlarla birlikte dilin ve kalbin tasdikidir şeklindedir.

Aynî'ye göre kişinin dini yaşamı kuvvetli olunca, Rabbini bilmesi de kuvvetli olacaktır. Allah'ı tanımak ve O'nu bilmek imanun bir parçasıdır. Dolayısıyla imanun dil ile ikrardan meydana geldiğini ve münafıkların zahirde mümin, batında ise kâfir oldukları sabit olduğundan; dünyada mümin, ahirette ise kâfir hükmünde olduklarını iddia eden Kerrâmiyye'nin görüşü batıldır. Yine ona göre ilim ve marifet kalbin amelidir.<sup>123</sup> Aynî imanun tanımı ve kapsamı ile ilgili olarak bütün fırkaların görüş ve düşüncelerini sıralamakla birlikte, Ebû Hanîfe ve onun çizgisindekilerin iman anlayışına özel bir önem verip açıklamaktadır. Nitekim Aynî'ye göre de imanun yeri kalp olup, iman kalbin fiilidir ki bu da tasdikten ibarettir. Dil ile ikrar ise ilgili kişiye imanun hükümlerinin uygulanması için gereken bir şarttır.<sup>124</sup> Aynı görüşü İmam Mâturîdî de paylaşmaktadır. Nitekim Mâturîdî'ye göre imanun gerçekleştiği yer kalp olup, iman kalbin tasdikinden ibarettir. Dil

---

<sup>120</sup> Mahmut Yeşil, "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen 'Kitabu'l-İman'lar ve Günümüze Yansımaları", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 7-34.

<sup>121</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Sıtkı Cemil Attar (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1998), 1/163.

<sup>122</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 25/248.

<sup>123</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/250.

<sup>124</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/166-167.

ise bu tasdikın ikrar edilmesidir. Dolayısıyla asıl olan öncelikle kalpteki tasdiktir.<sup>125</sup> Aynî, eserinde Ashâbu'l-hadîsten olan Buhârî'yi bu konularda zaman zaman eleştirmektedir.<sup>126</sup>

#### 4.2. İman-Amel İlişkisi

Buhârî'ye göre, amel imandan bir parçadır. O, bu görüşünü desteklemek için, bir takım ayet ve hadisleri delil olarak öne sürmektedir. Aynî, bu ayet ve hadisleri usul açısından inceledikten sonra, kelâmî açıdan birtakım eleştiriler getirmekte ve Buhârî'den farklı düşünmektedir. Buhârî, bu konuda birtakım hadisleri de delil getirmektedir. Söz gelimi: "İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun elçisi olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan'da oruç tutmaktır."<sup>127</sup> Aynî'ye göre, her ne kadar hadisin zâhirinden kişi belirtilen amellerden herhangi birisini terk ederse Müslüman sayılmasa da icmâ'ya göre bunlardan birisini terk eden kişi tekfir edilmez. Şafiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre "namazı terk eden kişinin öldürülmesi fetvası" kişinin küfründen olmayıp haddi uygulamak amaçlıdır. Buna göre Hz. Peygamber'in "Kim kasten namazı terk ederse muhakkak ki kâfir olmuştur" hadisi korkutma ve caydırma anlamında te'vil edilmiştir.<sup>128</sup> Aynî'ye göre "İmanın amelin ta kendisi olduğu"nu ifade eden bâb başlığından asıl hedef, imanın amel olmaksızın sözden ibaret olduğunu iddia eden Mürcie'ye bir reddiyedir. Kişi, imanı dolayısıyla Cennete girecekse bu aynı zamanda amellerin de bir neticesi olacaktır. Fakat ona göre buradaki amel, mutlak anlamda imanı karşılayan bir ifade olmayıp kalbin amelidir ki bu da tasdikten ibarettir.<sup>129</sup>

#### 4.3. İmanın Artıp Eksilmesi

Aynî, imanın artıp eksilmesi konusunda âlimler arasında farklı görüşlerin bulunduğunu kaydeder. İmanın tasdikten ibaret olduğunu iddia edenlere göre, tasdikın hakikatı tek şeydir ve iman artma ve eksilmeyi kabul etmez. Bazıları ise Enfal sûresi 2. ayetine dayanarak imanın eksilmeyeceğini ancak artabileceğini öne sürer. Buhârî'nin de kabul ettiği başka bir görüş ise, imanın söz ve amelden ibaret olduğu şeklindedir. Bunlara göre iman artıp eksilir. Buhârî bu konuda sekiz

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 565-574.

<sup>126</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/162-376.

<sup>127</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/186.

<sup>128</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/189.

<sup>129</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/276-277.

ayeti delil getirmektedir.<sup>130</sup> Aynî, İmanın artıp eksilmesi hususunda Buhârî'nin delil olarak öne sürdüğü ayetlere bazı açıklamalar getirmiştir.<sup>131</sup> O, Buhârî'nin imanın artıp eksilmesi hususunda delil olarak getirdiği ayet ve hadisleri ve bu konudaki görüşleri sıraladıktan sonra, burada artan ve eksilen şeyin imanın zâtı olmayıp, semereleri ve hidayetle ilgili olduğunu belirtir. İmanın semerelerinin artması ve eksilmesi ise bizatihi kendisinin artması veya eksilmesi olmayıp, amellerle ilgili bir konudur. Çünkü imanın aslı tasdik olup, tasdik de artıp eksilmeyi kabul etmez. Ameller ise artıp eksilmeyi kabul eder.<sup>132</sup> Bu ziyade ancak tasdiki tamamlayan bir nitelikte olabilir. Bu bağlamda kişinin Müslümanlığının güzel olması imanın sıfatı olup, zatıyla ilgili bir durum değildir.<sup>133</sup> Böylece o, dolaylı olarak Buhârî'nin görüşünü eleştirmiş ve bu konuda Ebû Hanîfe'nin, "gök ve yer ehlinin imanı artıp eksilmez"<sup>134</sup> şeklindeki görüşünü benimsemiştir.

#### 4.4. Büyük Günah İşleyen Durumu

Aynî'ye göre sevap ve günahın hükmü Allah'a kalmış olup, günahkârı cezalandırmak itaatkârı da ödüllendirmek Allah'a vâcib değildir. Dolayısıyla tövbe etmeden ölen kebire sahibi kişiyi Allah dilerse affeder cennetine koyar, dilerse azap eder cehenneme atar. Bu ifadede günahkârları tekfir eden Hâricîlere karşı bir reddiye söz konusudur. Ona göre dünyada günahlarından dolayı cezalandırılan kişiye, ahirette bu günahından dolayı ayrıca bir azap edilmeyecektir. Büyük günah işleyen kişi tekfir edilemez. Zira Hucurât sûresi 9. ayette "bâğî"ler mümin olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla bir mümin fıskı ve isyanı sebebiyle müminlikten çıkmadığı gibi, bu günahlarından dolayı cehennemde ebedî kalmaz.<sup>135</sup> O, bu konuda Ebû Hanîfe'nin mümin olduğunu söyleyen bir kişinin farzlardan herhangi birisini terk etmekle imandan çıkmayacağına dair görüşüyle paralel düşünmektedir. Buna göre kişi helal kabul

<sup>130</sup> el-Fetih 48/4, el-Kehf 18/13, Meryem: 19/76, Muhammed 47/17, el-Müddessir 74/31, Tevbe 9/124, Âli İmrân: 9/173, Ahzâb 33/22.

<sup>131</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/176-177.

<sup>132</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/381, 384.

<sup>133</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/374.

<sup>134</sup> Ebû Hanîfe, "el-Vasiyye", 87; "Fıkhu'l-Ekber", 74.

<sup>135</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/175, 189, 304-305, 312.

Y. ERASLAN / Theological Views of Bedreddin Aynî as a Hanafî Muhaddith | 424  
etmedikçe herhangi bir günahı işlemesinden dolayı tekfir edilmez. Bu, ancak günahkâr bir mümindir.<sup>136</sup>

#### 4.5. İmanda İstisna

Erken dönem kelâm ilminde istisna konusu imanın hakikati ve şüphe içerip içermemesiyle ilgili bir konu olarak ele alınmıştır. Bu konuda mezheplerin tavrı imanla ilgili diğer meselelerle irtibatlı olarak şekillenmiştir. Ebû Hanîfe'ye göre bir müslüman işlediği günaha bakılmaksızın, Allah'a, kitaplara ve peygamberlere iman konusunda şüpheye düşmez.<sup>137</sup> Müminin imanından şüphe etmediği için gerçekten mümin olduğunu ifade etmesi gereklidir.<sup>138</sup> Mâtürîdî de bu konuda asıl olanın herhangi bir şart ve istisna koymaksızın kişinin mümin olduğunu kesin bir şekilde dile getirmesini ve "inşallah" dememesi gerektiğini kaydeder. Bu itibarla iman bir kulda tamamıyla bulunduğu ve istisna yapmayınca tam bir iman haline gelir.<sup>139</sup> Zira istisna kelimesi genellikle şüphe ve zan ifade eden durumlarda kullanılıp, kesin bilginin olduğu hallerde kullanılmaz. Buna bağlı olarak kişinin imanını beyan ederken istisna ifadesini kullanması (inşallah demesi) şarta bağlı ve şüpheli bir hali gösterir ki bu, Hucurât sûresi 15. ayette yasaklanmıştır.<sup>140</sup> Bu bağlamda istisnayı kabul edenler imanda şüphe edenler (şükkâk) olarak nitelendirilmiştir.<sup>141</sup> İmanda istisna ifadesini kabul eden Eş'arî gelenek ise meseleyi imanın hakikati açısından değil de akibeti bağlamında değerlendirmektedir. Buna göre her ne kadar kişi şimdiki halde iman üzere olsa da bu durum onun iman üzere kalacağı ve bu halde vefat edeceği anlamına gelmemektedir. Yani Eş'arî anlayış meseleye daha ihtiyatlı bir tavır içinde yaklaşmaktadır.<sup>142</sup> Aynî'ye göre imanda istisna konusunda her iki tarafın da kendine göre haklı tarafı vardır. Zira imanda istisna yapmayı uygun bulmayan anlayış, mevcut durumunu göz önünde bulundururken; bunu uygun bulan anlayış ise levh-i

<sup>136</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-Ekber", 73.

<sup>137</sup> Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-müteallim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 20.

<sup>138</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-ebser", 51.

<sup>139</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 585.

<sup>140</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 518.

<sup>141</sup> Dırar b. Amr, *Kitâbu't-Tahrîş*, nşr. Hüseyin Hansu- Mehmet Keskin (İstanbul: Litera yayıncılık, 2014), 59.

<sup>142</sup> İbn Füre, *Mücerredü ma'kâlât*, 164-166.

425 | Y. ERASLAN / Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri  
mahfûzdaki hali konusunda tereddüt etmesinden dolayı böyle bir görüş  
ileri sürmüştür.<sup>143</sup>

#### 4.6. İman ve İslâm

Buhârî'ye göre iman ile İslâm aynı şeydir. Çünkü iman İslâm'ın sıhhatinin şartıdır.<sup>144</sup> Buhârî'nin bazı hadisleri iman, İslâm ve din kavramlarının aynı anlamlara geldiğine delil getirmesine Aynî Cibrîl hadisini referans alarak itiraz eder ve bu kavramların bariz bir şekilde birbirinden farklı olduklarını söyler.<sup>145</sup> İslâm bir dinin adı olup teslimiyet anlamına gelirken, iman da tasdik anlamına gelmektedir. İman kalbin ameli olup gizlidir. İslâm ise organların ameli olup açıktır. Buna göre müminle müslüman kelimeleri arasında umum-husus ilişkisi olup, her mümin müslümandır ancak her müslüman mümin değildir.<sup>146</sup> Aynî'nin burada Hanefî anlayışın dışına çıktığı görülse de esas itibarıyla o, kelimelerin literal anlamlarını göz önünde bulundurarak böyle bir sonuca ulaşmıştır. Nitekim Hanefî-Mâtürîdî anlayış da sözlük düzeyinde bu kelimelerin farklılığını kabul etmektedir.<sup>147</sup> Aynî, meseleye *'Umdetü'l-kârî'* de bu şekilde bakmakla birlikte, *Nuḥabü'l-efkâr fî tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr* adlı eserinde farklı zaviyeden bakarak, İslâm'la imanın tartışmasız bir şekilde aynı şey olduğunu belirtmektedir. O bu konuda Zâriyat sûresi 35. ve 36. ayetleri referans alarak, Hz. Lut'un ailesi için birinci ayette mümin ikinci ayette ise müslüman kelimesinin kullanıldığını kaydeder. Bu münasebetle iman ve İslâm bir ve aynı şeydir.<sup>148</sup> Şu hâlde Aynî'nin diğer eserlerindeki görüşleri de göz önünde bulundurulduğunda onun İman ve İslâm kelimeleri konusunda Hanefî anlayışın dışına çıktığı söylenemez. Onun bu konuda yaptığı şey, meseleyi farklı zaviyelerden bakarak yorumlamak olmuştur. Bu konudaki bir başka ihtimal de onun önceki görüşünden vazgeçmiş olmasıdır. Nitekim Tahâvî'nin hadis kitabına yazmış olduğu şerhte İslâm ve imanın aynı şey olduğunu, Buhârî'nin hadis kitabına yazdığı şerhte ise farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Buhârî'nin şerhini Tahâvî'den sonra yazdığı<sup>149</sup> göz

<sup>143</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/293.

<sup>144</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/285.

<sup>145</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/376.

<sup>146</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/294.

<sup>147</sup> Ebû Hanîfe, "Fıkhü'l-Ekber", 75.

<sup>148</sup> Aynî, *Nuḥabü'l-efkâr*, 3/121.

<sup>149</sup> Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, 1/20.



önünde bulundurulduğunda onun önce Hanefî anlayışa tabi olarak bu iki kelimeyi bir kabul ederken, daha sonra yazdığı Buhârî şerhinde bu ikisini farklı kabul ederek önceki fikrinden vazgeçtiği düşünülebilir.

### **Sonuç**

Bedreddin Aynî'nin yaşadığı yer ve zamanla onun ilmi durumu arasında doğrudan bir ilişki vardır. Zira Mısır ve Dımaşk bölgesi Aynî'nin yaşadığı dönemlerde bir taraftan Hıristiyan Haçlı tehdidi diğer yandan da Moğol istilasıyla mücadele etmiştir. Bu dönemde sünni İslâm dünyasını tehdit eden bir diğer tehlike de Batnî-İsmailî fırkaların fikri ve siyasi faaliyetleridir. Özellikle söz konusu coğrafyada Batnî-İsmailî tehdidine karşı, Ehl-i Sünnet çatısı altında kabul edilen bazı mezhep ve fırkalar arasında birtakım fikrî yakınlaşmalar ve dayanışmalar meydana gelmiştir. Buna göre Ehl-i Sünnet'e mensup farklı itikadî ve fikhî mezheplerden birçok âlim, şerh ve haşiye çalışmalarına başlamıştır. Bunlardan biri de Mısır ve Dımaşk coğrafyasının değişik yerlerinde farklı görevlerde bulunmuş olan Bedreddin Aynî'dir. Aynı zamanda bir Hanefî kadısı olan Aynî, ashâbu'l-hadîs'ten olan ve eserinin birçok yerinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini eleştiren Buhârî'nin hadis kitabına önemli bir şerh yazmıştır.

Hanefîliğin yayıldığı İslâm coğrafyasının doğu bölgelerine nazaran daha merkezi ve kozmopolit özelliğe sahip Mısır ve Şam coğrafyasında yaşamış bir Hanefî olarak Aynî'nin itikadî görüşleri bazı durumlarda Eş'arî anlayışa yönelmiştir. Aynî'nin yaşadığı coğrafyanın hassas yapısı nedeniyle önceki dönemlerde kelâm mezhepleri arasında kıran kırana geçen fikri mücadeleler yerine, mezhepler arasındaki ihtilafların asgari seviyeye indirildiği bir manzarayla karşılaşmak mümkündür. Aynî'de görüldüğü üzere olaylar Ehl-i sünnet içinde belli bir mezhep üzerinden ayrıştırmacı ve dışlayıcı bir bakış açısıyla anlaşılacak yerine, meselelere bütüncül ve çoklu bir yaklaşım sergilenmiştir. Bütün bunlar Ehl-i sünnet veya Ehl-i hak söylemi altında birleştirilmiştir. Bununla beraber Mısır ve Şam bölgelerinde Eş'arîliğin baskın bir konumda olduğunun da altını çizmek gerekir. Bu münasebetle bu bölgede Ehl-i sünnet denilince genellikle Eş'arîlik anlaşılmıştır. Buna bağlı olarak herhangi bir uzlaştırma ve telif faaliyetinde Eş'arî görüşün ağırlığını görmek mümkündür. İtikadî anlamda Ehl-i sünnet dairesinin dışına çıkmayan Aynî'yi önemli kılan şey de budur. O yaşadığı coğrafyanın kabullerine göre Tahavî Hanefîliğinin de etkisiyle Selefi ve Eş'arî anlayışa yakın bir



427 | Y. ERASLAN / Hanefî Bir Hadisçi Olarak Bedreddin Aynî'nin İtikadî Görüşleri  
tavır ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun Hanefî kimliğe sahip bir âlim  
olmakla birlikte, Eş'arî kısmen de Selefi çizgide durduğu söylenebilir.

### **Kaynakça**

- Aliyyu'l-Kârî. *Şerhu Fıkhu'l-Ekber*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Aynî Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, nşr. Sıdkı Cemil el-Attar. 25 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1998.
- Aynî Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Amr. 25 Cilt Beyrut: Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Aynî Bedreddin. *Nuhabü'l-efkâr fi tenkîhi Mebâni'l-aḥbâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 20 Cilt, 2008.
- Çakın Kâmil. "Buhârî'nin Mürcie ile İman Konusunda Tartışması". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları* 32/1 (1992), 183-198.
- Dırar b. Amr. *Kitâbu't-Tahrîş*. nşr. Hüseyin Hansu-Mehmet Keskin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "Fıkhu'l-Ebsat". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Vasiyye". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Âlim ve'l-müteallim". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Eş'arî Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Firanz Şitayz, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne'an uşûli'd-diyâne*. thk. Ebû Abdu'l-İlahi. Riyad: Medârü'l-Müslim li'n-Neşr, 2011.
- Eş'arî Ebü'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. thk. Hamude Garabe. Londra: yy., 1955.
- Fahreddin Râzî. *Esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*. thk Ahmed Hicâzî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 2001.

- İbn Fûrek Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü maḳâlâti's-şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Huzeyme. *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü şifâti'r-rab*. thk. Abdülaziz İbrahim. 2 Cilt. Riyad: Mektebetür Rüsd, 5. Basım, 1414/1994.
- İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed El-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 2010.
- Kādî Abdülcebâr. *Şerhu usuli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu, 2013.
- Koçkuzu Ali Osman. "Bedreddin Aynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.4/271-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Leknevî Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedrüddîn Ebu Firas. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiye, 1324.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. nşr. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Merttürkmen H. Hilmi. *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları ve Aralarındaki İhtilaflar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1976.
- Nesefî Ebu'l-Muîn. *Bahru'l-keîâm*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Pezdevî Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü Li't-Türâs, 2003.
- Subkî Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb. *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî-Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. by.: Dâru İyhâu Kütübî'l-Arabiyye, 1964.
- Tahâvî Ebû Cafer. *el-Akîdetü't-tahâviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Tehânevî Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refîk el-Acem-Ali Dahruc. 2 Cilt. by.: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Yeşil Mahmut. "Tarihî Süreçte Te'lif Edilen 'Kitabu'l-İman'lar ve Günümüze Yansımaları". *Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2011), 7-34.
- Yiğit İsmail, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûkler Dönemi İlmi Hareketine Genel Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 27-45.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 429-461

## **Caynizm’de Manastır Hayatının Tartışmalı Öznesi Kadın ve Kurtuluş/Mokşa**

**Nuh YILMAZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assist. Prof., Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Religious Sciences

Amasya, Turkey

n.yilmaz304@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-6048-0363

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Mart / March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Haziran / June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 429-461

**Atıf / Cite as:** Yılmaz, Nuh. “Caynizm’de Manastır Hayatının Tartışmalı Öznesi Kadın ve Kurtuluş/Mokşa [Woman as the Controversial Subject of Monastic Life in Jainism and Salvation/Moksha]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 429-461

<https://doi.org/10.18498/amailad.1092042>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

## **Woman as the Controversial Subject of Monastic Life in Jainism and Salvation/Moksha**

### **Abstract**

Jainism is a religious tradition that, in accordance with the principle of ahimsa, suggests the equal treatment of all beings in the category of living beings mentally, verbally and in action, although it emerged in a geography dominated by patriarchy. However, it does not seem possible to say that the Jainists fully comply with this in terms of women's access to moksha. Because the Digambaras (Sky-clad), one of the two main Jainist sects, consider it impossible for the woman to be liberated with her own body.

The phenomenon of salvation constitutes one of the basic teachings of all religious traditions. However, this phenomenon can sometimes apply to all people who believe in religion, and sometimes it can be limited to a certain category or even to a certain gender. As a matter of fact, it is possible to see that salvation is partly dedicated to men in terms of gender in Jainism. So much so that while there was no gender discrimination in the understanding of salvation in the Mahavira period, it was argued by the Digambaras in later periods that it was not possible for women to be liberated in their own body unless they were born as men in their later lives. The Svetambaras (White-clad), on the other hand, considered salvation possible for both sexes, but argued that women were inferior to men in terms of degree.

In Jainism, one's attainment of moksha depends on living a life of strict asceticism in a monastery, like tirthankaras. However, this does not involve all Jainists. Because the Jainist social structure consists of monks and nuns living a monastic life, and women and men living a secular life. This means that salvation only applies to monks and nuns who live a monastic life. At this point, however, the Svetambaras consider salvation possible for both monks and nuns, while the Digambaras limit it only to monks.

Both Digambaras and Svetambaras put forward some reasons for whether a woman can achieve moksha or not. As a matter of fact, the Digambaras consider the three jewels/triratna, which are their basic belief, necessary for salvation; but they emphasize that this is not sufficient. In addition, they justify that all tirthankaras are male in terms of gender and reach moksha nakedly. However, it

does not seem possible for nuns to live naked for some reasons. If they wear clothes, they will be dependent on an object according to the principle of aparigraha. Also, due to their special circumstances, nuns are unlikely to practice anxiety-free meditation. Finally, Digambaras justify that women do not fall into the seventh hell is the reason for their fail to reach at the highest heavenly place. The Svetambaras, who see the spiritual salvation of the nuns as possible, justify their opinions with that Marudevi, the mother of the first tirthankara Rishabha, was the first woman to be liberated, the nineteenth tirthankara Malli was a woman, Mahavira was married and had a daughter. In addition, they interpret Mahavira's naked attainment of Nirvana historically. In this sense, the Svetambaras state that wearing simple clothes does not constitute an obstacle to salvation as long as it does not create a sense of ownership. Again, although they interpret women's imperfect nature as a minor flaw, they do not see this situation as an obstacle for them to reach moksha. They also explain that there is no causal relationship between women's not falling into the seventh hell and their inability to reach moksha, and they consider it sufficient for women to believe in the three jewels and fulfill their requirements for their salvation.

This article, after giving an overview of the perception of women in Indian society, examines the issue of women and salvation, which is the controversial subject of monastic life in Jainism, from the perspective of the two main Jainist sects, Digambaras and Svetambaras. The article is important in terms of identifying the reasons for both sects at the point of women's salvation and showing that the principle of ahimsa has been violated by both groups. The purpose of this article is to reveal objectively how the issue of women's salvation/moksha in Jainism is interpreted by Digambaras and Svetambaras.

**Keywords:** History of Religions, Jainism, Woman, Monastery, Salvation.

### **Caynizm'de Manastır Hayatının Tartışmalı Öznesi Kadın ve Kurtuluş/Mokşa Öz**

Caynizm, ataerkil yapının egemen olduğu bir coğrafyada ortaya çıkmakla beraber ahimsa prensibi gereği canlı kategorisindeki bütün varlıklara zihinsel, sözel ve eylemsel olarak eşit bir şekilde muamele etmeyi telkin eden dini bir gelenektir. Ancak kadının mokşaya erişimi noktasında Caynistlerin buna tam anlamıyla riayet ettiklerini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zira iki

ana Caynist mezhebinden biri olan Digambaralar (Çıplaklar) kadının kendi bedeniyle kurtuluşunu imkânsız görmektedir.

Kurtuluş fenomeni bütün dini geleneklerin temel öğretilerinden birini oluşturur. Ancak bu olgu bazen dine inananların tamamını kapsayabileceği gibi bazen belli bir kesimine hatta belli bir cinsiyete de hasredilebilmektedir. Nitekim Caynizm'de de kurtuluşun cinsiyet bakımından kısmen erkeklere tahsis edildiğini görmek mümkündür. Öyle ki Mahavira döneminde kurtuluş anlayışı konusunda cinsiyet ayrımı söz konusu değilken ilerleyen dönemlerde özellikle Digambaralar tarafından sonraki yaşamlarında erkek olarak doğmadıkları müddetçe kadının kendi bedeninde kurtuluşunun mümkün olmadığı tezi ileri sürülmüştür. Svetambaralar (Beyaz Elbise Giyinenler) ise her iki cinsiyet için kurtuluşu mümkün görmekle beraber derece bakımından kadınların erkeklerden daha aşağı olduklarını öne sürmüşlerdir.

Caynizm'de kişinin mokşaya erişmesi, tirthankaralar gibi manastırda sıkı bir riyazet hayatı yaşamasına bağlıdır. Ancak bu durum, bütün Caynistleri kapsamamaktadır. Zira Caynist toplumsal yapısı manastır hayatı yaşayan keşiş ve keşişeler ile laik yaşam süren kadın ve erkeklerden oluşur. Bu durum ise kurtuluşun sadece manastır hayatı yaşayan keşiş ve keşişeler için geçerli olduğu anlamına gelir. Ancak bu noktada Svetambaralar kurtuluşu hem keşişler hem de keşişeler için mümkün görürken, Digambaralar onu sadece keşişlerle sınırlandırır.

Kadının mokşaya erişip erişmemesi konusunda hem Digambaralar hem de Svetambaralar bazı gerekçeler ileri sürmektedirler. Nitekim Digambaralar temel inanç esasları olan üç mücevheri/triratna kurtuluş için gerekli görürler; ancak bunun yeterli olmadığını vurgularlar. Bunun yanı sıra bütün tirthankaraların cinsiyet olarak erkek oluşunu ve çıplak bir şekilde mokşaya erişmesini gerekçe gösterirler. Ancak keşişelerin bazı sebeplerden dolayı çıplak bir şekilde yaşamaları mümkün görünmemektedir. Kıyafet giydikleri takdirde ise aparigraha ilkesi gereği bir nesneye bağımlı kalacaklardır. Ayrıca özel halleri nedeniyle keşişelerin kaygıdan uzak bir meditasyon icra etmeleri pek mümkün değildir. Son olarak Digambaralar kadınların yedinci cehenneme düşmemelerini, en yüksek cennetsel mekâna erişmemelerine gerekçe gösterirler. Keşişelerin ruhsal açıdan kurtuluşunu mümkün gören Svetambaralar ise ilk tirthankara Rışabha'nın annesi Marudevi'nin kurtuluşu eren ilk kadın olmasını, on

dokuzuncu tirthankara Malli'nin kadın oluşunu, Mahavira'nın evlilik yapmasını ve bir kız çocuğu babası olmasını gerekçe gösterirler. Bunun yanı sıra Mahavira'nın çıplak bir şekilde nirvanaya erişmesini tarihsel olarak yorumlarlar. Bu anlamda Svetambaralar basit elbiseler giymenin kişide sahiplenme duygusu oluşturmadığı müddetçe kurtuluş için engel oluşturmadığını dile getirirler. Yine kadınların kusurlu bir tabiata sahip olmalarını küçük kusur olarak yorumlamakla beraber bu durumu onların mokşaya erişmelerine engel görmezler. Ayrıca kadınların yedinci cehenneme düşmemeleri ile mokşaya erişememeleri arasında nedensel bir ilişki olmadığı açıklamasında bulunurlar ve kadınların üç mücevhere iman edip gereklerini yerine getirmelerini kurtuluşları için yeterli görürler.

Bu makale, Hint toplumunda kadın algısına genel hatlarıyla yer verdikten sonra, Caynizm'de manastır hayatının tartışmalı öznesi olan kadın ve kurtuluş meselesini iki ana Caynist mezhebi olan Digambaralar ve Svetambaralar perspektifinden incelemektedir. Makale, kadının kurtuluşu noktasında her iki mezhebin gerekçelerini tespit etmesi ve ahimsa prensibinin her iki grup tarafından ihlal edildiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu makalenin amacı, Caynizm'de kadının kurtuluşu meselesinin Digambaralar ve Svetambaralar tarafından nasıl yorumlandığını objektif bir şekilde ortaya koymaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Dinler Tarihi, Caynizm, Kadın, Manastır, Kurtuluş.

### Giriş

Caynizm, ataerkil yapının egemen olduğu sosyo-kültürel bir coğrafyada- Hint alt kıtasında- ortaya çıkmış bir dini yapıdır. Bu bölgede erkek egemen anlayışın bir göstergesi olarak kadının babasına, kocasına ve oğluna bağımlı bir hayat sürmesi beklenir. Nitekim bu durum bölgede kadim bir din olan Hinduizm'in kutsal metinlerinden *Manu Kanunnamesi*'nde şu şekilde ifadesini bulur: "Kadın küçüklüğünde babasının, evlendiğinde kocasının, kocası öldükten sonra da erkek çocuklarının himayesinde hayatını sürdürmelidir. Zira bir kadını

bağımsız olarak bırakmak asla uygun değildir.”<sup>1</sup> Erkeğe bağımlı bir varlık olması yanında kadının kurtuluşa erişmesi<sup>2</sup> de kocasına itaatine bağlıdır. Bu durum *Manu Kanunnamesi*’nde şu şekilde ifade edilir: “Bir kadın şayet kocasına itaat ederse cennette yüceltilecektir.”<sup>3</sup> Erkeğe bağımlı ve itaatkâr bir varlık olmaları yanında kadınlara yönelik birtakım uygulamalar da söz konusudur. Sati uygulaması,<sup>4</sup> evlenecek genç kızın çeyiz masraflarını (*drahoma*) ödeyemediği için ölüme mahkûm edilmesi,<sup>5</sup> çocuk yaşta evlilikler,<sup>6</sup> doğacak çocuklarının cinsiyetinden dolayı (dişi oldukları için)

<sup>1</sup> The Laws of Manu (London: Penguin Books, 1991), 5.148; Emine Erdoğan, *Hinduizm’in Kutsal Metinlerinden Manu Kanunnamesi (Manusmriti)* (Konya: Palet Yayınları, 2015), 48; ayrıca bk. M. Hadi Tezokur, “Manu Yasalarında Kadın”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2006), 100. Yine Manu Kanunnamesi’nin başka bir yerinde kadının erkeğe bağımlı olması gerektiği şu şekilde ifade edilir: “Kadın, çocukluğunda babasının, evlendiğinde eşinin, yaşlandığında ise oğullarının himayesinde hayat sürer. Bir kadın bağımsızlığa uygun değildir”. The Laws of Manu, 9.3.

<sup>2</sup> Hinduizm’de bireyin kurtuluşa erişmesi, hakiki bilgiyi yani Tanrı’yı bütün yönleriyle idrak etmesiyle gerçekleşir. Farklı kurtuluş yolları olmakla beraber ön plana çıkanları amel, bilgi ve adanmışlık sayesinde nihai aydınlanmaya kavuşmaktır. Geniş bilgi için bk. Cemil Kutlutürk, “Hint Dinleri Cina Dharma/Caynizm”, *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz (İstanbul: MilelNihal Yayınları, 2019), 191.

<sup>3</sup> The Laws of Manu, 5.155.

<sup>4</sup> Hindistan’da sati geleneğine dair geniş bilgi için bk. Ayşen Seymen Çakar, “Kadının İnsan Haklarından Bir Sapma Örneği: Hindistan’da Sati Geleneği”, *TBB Dergisi* 120 (2015), 74-86.

<sup>5</sup> Hindistan’da çeyiz yükümlülüğü kadına aittir. Erkeğin kadından talep ettiği çeyiz kadın tarafından karşılanmadığında erkek, eşi olacak kadını yakarak öldürür. Çakar, “Kadının İnsan Haklarından Bir Sapma Örneği”, 74.

<sup>6</sup> Çocuk evlilikleri ile ilgili geniş bilgi için bk. Şeyma Nur Deniz, “Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (Mayıs 2021), 27-45.



kadınların kürtaja zorlanması<sup>7</sup> kadın cinsiyetinin karşılaştıkları sorunlardan sadece birkaçıdır.<sup>8</sup>

Hinduizm gibi Budizm’de de başlangıçta kadınlar erkeklere göre ikincil bir konumda değerlendirilmiş, bu anlamda kutsal metinleri okuma, tanrılara sunu takdim etme, nirvanaya/mokşaya ulaşma gibi hak ve yetkilerden mahrum bırakılmıştır.<sup>9</sup> Ancak Buda, sütanesi ve aynı zamanda teyzesi Mahapajapati ile müridi Ananda’nın ısrarı neticesinde keşşilere nazaran sekiz kurala uymak şartıyla kadınların manastır hayatına girebileceklerini, kendilerini riyazet hayatına adayabileceklerini kabul etmiştir.<sup>10</sup> Ancak, Buda’nın ölümünden sonra geleneksel ataerkil yapıya geri dönmüştür. Günümüzde Budizm’in iki ana mezhebenden manastır hayatını önemseyen Theravada/Hinayana ekolünde kadınların nirvanaya ulaşmak için uygun olmadıkları inancı devam etmektedir. Söz konusu grup, kadınların manastır hayatına uyum sağlayamayacaklarını gerekçe göstererek onları erkeklere kıyasla daha alt statüde konumlandırır.<sup>11</sup> Manastır hayatı konusunda araştırmacılar arasında görüş birliği bulunmayan Mahayana ekolünde<sup>12</sup> ise, her canlının Buda

<sup>7</sup> Kız çocukları için kürtaja başvurulmasının nedeni kızların evlenirken erkek tarafına vermesi gereken yüklü miktardaki çeyiz parasıdır. Erdoğan, *Hinduizm’in Kutsal Metinlerinden Manu Kanunnamesi*, 43.

<sup>8</sup> M. Hadi Tezokur, *Hinduizm ve Kadın* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021), 5-6.

<sup>9</sup> Hammet Arslan, “Budizm’de Kadının Konumu”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/39 (2014), 148.

<sup>10</sup> Arslan, “Budizm’de Kadının Konumu”, 152-153; Nalini Balbir, “Women and Jainism in India”, *Women in Indian Religions*, ed. Arvind Sharma (New Delhi: Oxford University Press, 2002), 84-85. Mahapajapati sekiz kuralı kabulünün ardından ilk biksuni (Palice Bhikhuni) olarak ilan edilmiştir. Sekiz kuralla ilgili olarak bk. Hüsametdin Karataş, “Budizm’in Erken Döneminde Kadın”, *The Journal of Academic Social Science* 8/102 (Mart 2020), 238-239; Arslan, “Budizm’de Kadının Konumu”, 153-154.

<sup>11</sup> Arslan, “Budizm’de Kadının Konumu”, 159.

<sup>12</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Merve Susuz Aygül, *Orta Çağ Sötō Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 20-21, 208.

doğasına sahip olduğu öğretisinden hareketle kadınlar erkeklerle eşit statüde kabul edilirler.<sup>13</sup>

Caynizm ahimsa prensibi gereği hiçbir canlıya zarar vermemeyi telkin eden dini bir gelenektir.<sup>14</sup> Bütün canlı ruhlarının eşitliği anlayışından hareketle<sup>15</sup> Caynizm’de biyolojik cinsiyet anlamında kadın ve erkeğin eşit varlıklar olduğu görülür.<sup>16</sup> Ancak toplum yapısı dolayısıyla kadının erkeğe kıyasla ikincil konumda olduğu söylenebilir. Nitekim bizzat Mahavira tarafından yapılandırılan toplum, dört sınıftan oluşur. Bunlar; aşramalarda toplu halde yaşayıp zahitlik geleneğini sürdüren keşişler (*sadhus*) ve keşişeler (*sadhvis*) ile normal gündelik hayatını devam ettiren erkekler (*shravak*) ve kadınlar (*shravika*) şeklindedir. Öyle ki bu tasnif, Digambaralar ve Svetambaralar tarafından kabul görür.<sup>17</sup>

Caynistler farklı mezhep ve alt kollara ayrılmalarına rağmen temel öğretileri noktasında büyük farklıklar göstermezler. Bu yönüyle onların dini anlamda bütüncül bir topluluk oluşturduğu söylenebilir.<sup>18</sup> Nitekim Digambaralar, Svetambaralara ait kanonik literatürü reddetmelerine

<sup>13</sup> Arslan, “Budizm’de Kadının Konumu”, 162; Susuz Aygül, *Orta Çağ Sötö Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık*, 209.

<sup>14</sup> Günümüzde de Caynist kadınların statüsünün, genel olarak tüm dini ve seküler faaliyetlerde erkeklerle eşit düzeyde olduğu ifade edilir. Prathibha Parshwanath - K. Ramachandra, “Socio-economic Status of Women in Jainism: Then and Now”, *International Journal of Humanities and Social Science Research* 3/9 (Eylül 2017), 13.

<sup>15</sup> Parshwanath - Ramachandra, “Socio-economic Status of Women in Jainism”, 11.

<sup>16</sup> Ursula King, “World Religions, Women and Education”, *Comparative Education* 23/1 (1987), 55-56.

<sup>17</sup> Nalini Balbir, “Gender and Religion: Gender and Jainism”, *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (United States of America: Thomson Gale, 2005), 5/3327; ayrıca bk. Josephine Reynell, “Women and the Reproduction of the Jain Community”, *The Assembly of Listeners Jains in Society*, ed. Michael Carrithers - Caroline Humphrey (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 41; Manisha Sethi, *Escaping the World Women Renouncers among Jains* (New Delhi: Routledge, 2012), 3; Nuh Yılmaz, “Caynizm’de Ahlâk”, *Ahlâk ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, ed. Hasan Yerkazan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 345-346.

<sup>18</sup> Reynell, “Women and the Reproduction of the Jain Community”, 43-44.

rağmen, iki ekol arasındaki doktrinel farklılıklar çok azdır.<sup>19</sup> Uygulamadaki farklılıklar ise çalışmamız için de önem arz eden kadının manastır hayatı ve kurtuluşu, nirvanaya ulaşabilme hakkı ve yeterliliği, mokşaya ulaşmak için kıyafet giyip giymeyeceği konusu vb. çeşitli pratiksel ayrımlardan oluşmaktadır.<sup>20</sup>

Caynizm'in toplumsal yapısı göz önünde bulundurulduğunda kadının iki farklı kategoride ele alındığı görülmektedir. Bunlardan ilki, gündelik hayatına devam eden laik kadın; ikincisi ise manastırda riyazet hayatı yaşayan keşişedir. Bu çalışmada konumuzun kapsamı dolayısıyla yer yer keşişlerle ilgili bilgilere de yer vermekle beraber ekseriyetle kutsal metinleri ışığında keşişe kadının manastır hayatı ve kurtuluşu meselesi iki ana Caynist mezhebi olan Digambaralar ve Svetambaralar perspektifinden ele alınacaktır.

### 1. Caynizm'de Kadının Kurtuluşu ve Manastır Hayatı

Tenasüh anlayışına sahip dinlerde sürekli doğum, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden kurtularak nihai aydınlanmaya ulaşmanın yolu sıkı bir riyazet hayatı yaşamaktan geçer.<sup>21</sup> Caynizm'de de bireyin karmaları nedeniyle samsara çarkından sıyrılarak nihai kurtuluşa ulaşması yirmi dört tirthankaranın yaşadığı sıkı bir riyazet hayatını uygulamakla gerçekleşir. Nitekim diğer insanlar gibi onlar da ruh göçü silsilesini tamamlamış ve tanrılar, hayvanlar, insanlar vb. varlıklar olarak

<sup>19</sup> Reynell, "Women and the Reproduction of the Jain Community", 49.

<sup>20</sup> Sethi, *Escaping the World*, 4-5. Mahavira döneminde ciddi doktrinel farklılıklar olmamakla beraber Caynistler M.Ö. 300 civarında iki ana kola (Digambaralar ve Svetambaralar) ayrılmışlardır. Her iki grup da Mahavira'nın çıplak bir şekilde hayat sürdürdüğünü ve o şekilde nihai aydınlanmaya kavuştuğunu kabul etmekle beraber, keşiş ve keşişelerin elbise giyip giymemesi noktasında birbirinden ayrılmaktadırlar. Vijaya Ramaswamy, *Walking Naked Women, Society, Spirituality in South India* (New Delhi: Indian Institute of Advanced Study Rashrapati Nivas, Shimla, 2007), 80. Digambara ve Svetambaraların diğer farklı uygulamaları ile ilgili olarak kadınların manastıra kabul edilip edilmeyeceği, hangi metinlerin kutsal addedileceği gibi meseleler zikredilebilir. Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2004), 142.

<sup>21</sup> Sethi, *Escaping the World*, 2-3.

doğmuşlardır. Son reenkarnasyonlarında münzevi bir hayat sürerek mükemmel bilgiye (*kevala-jnana*) ve nihai aydınlanmaya/kurtuluşa ulaşmışlardır.<sup>22</sup> Bu anlamda dinler tarihçileri tarafından tarihsel birer şahsiyet olarak kabul edilen 22, 23 ve 24. Tirthankaralar Hinduizm’in kurban ritüelleri yerine sıkı bir riyazet hayatı yaşamışlardır.<sup>23</sup> Bu yüzden Caynizm’de bireyin mokşaya erişmesi noktasında tirthankaraların rol modeli yadsınamaz. Zira ister mitolojik ister tarihsel birer şahsiyet olsun tirthankaraların nihai aydınlanmaya kavuştuğu Caynistler tarafından kabul görmektedir. Ancak yirmi üç tirthankaranın erkek olduğu noktasında hem fikirken on dokuzuncu tirthankara Malli/Mallinatha’nın cinsiyeti konusunda farklı düşünmektedirler. Nitekim Digambaralar onun erkek; Svetambaralar ise kadın olduğunu iddia ederler.<sup>24</sup>

Caynizm bireysel kurtuluşa imkân sağlayan bir dini gelenektir. Bu yüzden birey, nihai kurtuluşunu gerçekleştirmek için ruhunu maddi unsurlardan arındırarak asli yapısına kavuşturma gayreti içerisinde olur. Bu ise öncelikle Caynizm’in temel inanç esasları olan üç mücevhere - doğru iman, doğru bilgi ve doğru davranış- iman etmeyi ve bu doğrultuda hayat sürmeyi gerektirir.<sup>25</sup> Bu bağlamda doğru iman, ruhsal kurtuluşun imkanını ve herkese eşit bir şekilde davranmanın gerekliliğini içerir.<sup>26</sup> Doğru bilgi, kişinin kendi özünü ve diğer varlıkların gerçek mahiyetini kavramak suretiyle kurtuluşa ulaşmasını telkin eder. Doğru davranış ise beş temel ahlak ilkesine uymak suretiyle kişinin kurtuluşunu gerekli görür.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Balbir, “Gender and Religion”, 5/3326.

<sup>23</sup> Yitik, *Doğu Dinleri*, 142.

<sup>24</sup> Balbir, “Gender and Religion”, 5/3326; R. Williams, “Before Mahavira”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (April 1966), 4-5.

<sup>25</sup> Yitik, *Doğu Dinleri*, 153; Vijay K. Jain (ed.), *Acharya Umasvami’s Tattvarthasutra with Hindi and English Translation* (Dehradun: Vikalp Printer, 2011), 2.

<sup>26</sup> Yitik, *Doğu Dinleri*, 149.

<sup>27</sup> Yitik, *Doğu Dinleri*, 150. Beş temel ahlak ilkesine dair geniş bilgi için bk. Yılmaz, “Caynizm’de Ahlâk”, 345-346.

Üç mücevher, nihai kurtuluş için gerekli olmakla beraber yeterli değildir. Bunun dışında kurtuluşa ulaşmak için tövbe ve kefarete gibi uygulamalara başvurulmalı ayrıca katı bir riyazet hayatı yaşanmalıdır. Zira mokşaya sadece dünyevi bağlardan tamamen kurtulmuş keşişler (*nirgrantha*) erişebilmektedir.<sup>28</sup> Dolayısıyla Caynizm’de kişinin mokşaya ulaşması hem üç mücevhere göre hayatını tanzim etmesine hem de Mahavira gibi sıkı bir riyazet hayatı yaşamasına bağlıdır.

Sıkı bir züht hayatı yaşamanın yolu ise manastır hayatından geçmektedir. Bu noktada hem Digambaralar hem de Svetambaralar erkeklerin manastır hayatı yaşamaları ve bunun neticesinde mokşaya erişmeleri noktasında hemfikirdirler. Ancak kadınların manastır hayatına kabul edilmeleri ve kendi bedenlerinde kurtuluşu gerçekleştirebilme yeterlilikleri noktasında farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>29</sup> Nitekim Digambaralar kadınları tabiatları gereği kusurlu varlıklar addederler. Bu yüzden onları ruhsal olarak erkeklerden daha aşağı görürler ve kadınların erkek bedeninde doğmadıkları sürece mokşaya erişemeyeceklerini iddia ederler.<sup>30</sup> Svetambaralar da Digambaralar gibi kadınların tabiatları gereği kusurlu varlıklar olduğunu kabul ederler. Ancak kadınların ruhsal olarak erkeklerle eşit seviyede olduğunu savunurlar.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Kutlutürk, “Hint Dinleri Cina Dharma”, 219; Anne Marie Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism* (Toronto: University of Toronto, Department of Anthropology, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 1999), 12.

<sup>29</sup> Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 12; Robert P. Goldman, “Foreword”, *Gender and Salvation Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*, ed. Padmanabh S. Jaini (Oxford: University of California Press, 1991), 15; Sethi, *Escaping the World*, 71.

<sup>30</sup> Bu noktada Balbir ve King’in verdiği bilgilere göre Kundakunda kadın ve erkeğin ruhsal açıdan eşit olmadığını ifade eder. Bunun yanı sıra mokşaya erişmenin yolunun çıplaklıktan (*nagna*) geçtiğini, çıplaklık dışındaki bütün yolların yanlış olduğunu, tirthankara bile olsa elbise giyen birinin kurtuluşa erişmesinin imkânsız olduğunu, bu yüzden kadınların çıplak kalamayacaklarını ve dolayısıyla mokşaya da erişemeyeceklerini belirtir. Balbir, “Women and Jainism in India”, 73; King, “World Religions, Women and Education”, 55.

<sup>31</sup> Reynell, “Women and the Reproduction of the Jain Community”, 41; Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 230-231.

Caynizm’de kadınların tabiatları açısından kusurlu görülmesi ile ilgili olarak kutsal metinlerinde ve Caynist anlatılarında özellikle onların cinsel cazibesine dikkat çekilmektedir. Nitekim kadınlar hakkında bir bölümün tahsis edildiği *Sutrakritanga*’da kadınların keşişleri ayartmasına yer verilmesi ve Digambara anlatısında onların “keşişleri bile öldürebilen zehirli kobralar” şeklinde tasvir edilmesi bu anlatılara örnek gösterilebilir.<sup>32</sup> Mahavira’nın bizzat kendisi de kadınları “dünyanın en büyük cazibeleri” ve “mutluluk kapıları” olarak tanımlamaktadır.<sup>33</sup> Ancak sözde bu mutluluk kapıları hem kendilerini hem de cezbettikleri erkekleri acıya, kuruntuya, ölüme, cehenneme ve vahşi varlıklar olarak doğmaya götürür.<sup>34</sup> Öyle ki kadınlar erkekleri baştan çıkarıcı özelliklerinin bir sonucu olarak sonraki hayatlarında kadın olarak doğarlar.<sup>35</sup>

Kadınlar, erkekleri ayartıcı özelliklerinin yanında Caynist kutsal metinlerinde sürekli fikir değiştiren ve erkekleri köle gibi tutsak eden varlıklar olarak tasvir edilmekte;<sup>36</sup> bu yüzden bütün günahın saiki olarak görülmektedirler.<sup>37</sup> Aynı doğrultuda yaklaşık olarak miladi ikinci yüzyılda yaşayan Digambara ekolüne mensup keşiş aynı zamanda filozof Kundakunda da “Kadınların saflığının olmadığını; tabiatları gereği kararsız varlıklar olduklarını, özellikle aylık adet akıntıları nedeniyle onlar için kaygıdan uzak bir meditasyon olmadığını” belirtir.<sup>38</sup> Ayrıca kadınlar fiziksel, zihinsel ve ahlaki açıdan erkeklerden daha zayıf ve aşağı

---

<sup>32</sup> Manisha Sethi, “Chastity and Desire: Representing Women in Jainism”, *South Asian History and Culture* 1/1 (December 2009), 51; Sherry E. Fohr, *Jainism A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury, 2015), 70-71.

<sup>33</sup> Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 93.

<sup>34</sup> *Gaina Sutras Part I*, (Oxford: Clarendon Press, 1884), Akaranga Sutra 1.2.4.3.

<sup>35</sup> Balbir, “Women and Jainism in India”, 71.

<sup>36</sup> *Gaina Sutras Part II*, (Oxford: Clarendon Press, 1895), Uttaradhyayana Sutra 9.18.

<sup>37</sup> Akaranga Sutra, 1.3.3.3; 1.5.4.4; 1.8.1.16.

<sup>38</sup> Ramaswamy, *Walking Naked*, 79.

görürlürler.<sup>39</sup> Dolayısıyla zikredilen kusurları nedeniyle kadınlar manastır hayatı için tehdit unsuru olarak görürlürler.<sup>40</sup>

Öte yandan, cinsellik açısından kusurlu varlıklar olarak nitelenmekle beraber kadınlar iffetli bir duruş sergilemeleri ve bağlılıklarıyla övürlürler/yüceltilirler.<sup>41</sup> Bu anlamda onlar duygusal ve uysal tabiatları nedeniyle erkeklere kıyasla daha iyi adananlar olarak görürlürler. Yine çok soru sormamaları, kabullenici olmaları, şefkatli, merhametli ve nezaket sahibi olmaları aynı zamanda başkalarını daha çok önemseme gibi özelliklere de sahiptirler.<sup>42</sup> Yine kadınlar düzenli olarak tapınaklara gitme, dini içerikli sohbetlere katılma, yemek kısıtlamalarına riayet etme ve düzenli olarak oruç tutma gibi özellikleri yönüyle erkeklerden daha çalışkan ve düzenlidirler.<sup>43</sup> Tüm bu olumlu yönleri itibariyle kadınlar iffetli bir hayat sürdürdükleri takdirde sonraki yaşamlarında erkek olarak doğabilmektedirler.<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Ramaswamy, *Walking Naked*, 79.

<sup>40</sup> Sethi, *Escaping the World*, 86. Bu noktada kadınların keşişlerin brahmacarya ilkesine sadık kalmalarını tehlikeye sokmaları da zikredilebilir. Öyle ki keşişlerin bu ilkeyi gözetmeleri kadınlarınkinden daha zordur. Kaldı ki keşiş ve keşişelerin intihar etmesine izin verilen hususlardan biri cinsel ilişkiyle tehdit edilme durumudur. Padmanabh S. Jaini, *Gender and Salvation Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women* (Oxford: University of California Press, 1991), 1; Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 234; Fohr, *Jainism*, 70; Balbir, "Women and Jainism in India", 71-72. Nitekim erdemli kral Nala'nın, iffetli kraliçe Damayanti'ye olan cinsel arzusunun kontrol edemediği için ölüm orucuna (*sallekhana*) karar vermesi bu durumu doğrulamaktadır. Sallekhana; hastalık veya yaşlılık gibi nedenlerden dolayı Caynist kurallarını veya uygulamalarını takip edemeyenler için bugün bile hala tercih edilen bir yoldur. Anlatılarda yaygın olarak görülmekle beraber günümüzde Caynistler tarafından nadiren başvurduğu ifade edilir. Fohr, *Jainism*, 70-71. Kral Nala ve kraliçe Damayanti anlatısıyla ilgili olarak bk. Fohr, *Jainism*, 59-61.

<sup>41</sup> Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 230.

<sup>42</sup> Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 222.

<sup>43</sup> Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 233.

<sup>44</sup> Balbir, "Women and Jainism in India", 71.

Kadınların mokşaya erişmesi, özellikle Svetambaralar için, manastır hayatı yaşamalarıyla mümkündür. Mahavira mutlak bilgiyi elde ettikten sonra cinsiyet ayrımı yapmaksızın insanlara vaaz vermiş ve birçok takipçi kazanmıştır.<sup>45</sup> Onun takipçileri arasında ilk keşişe Chandanbala da bulunmaktadır. Kendisini riyazet ve züht hayatına adayan kadın figürler arasında en çok övüleni olan Chandanbala, yaşantısıyla hem keşişeler hem de sıradan kadınlar tarafından rol model olarak görülmektedir.<sup>46</sup> Nitekim Chandanbala'nın, Mahavira'nın ölümü esnasında otuz altı bin keşişeden oluşan bir topluluğun başında bulunduğu ifade edilir.<sup>47</sup>

Mahavira tarafından oluşturulan şekliyle manastır yaşamı belirli kurallara uymayı gerektirir.<sup>48</sup> Bu noktada hem keşişlerin hem de keşişelerin onun yolunu izlemeye çalıştığı ve onun gibi nihai aydınlanmaya ulaşmayı arzuladıkları söylenebilir. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, Mahavira on üç yıllık riyazet döneminde yalnız bir hayatı yeğlemiş,<sup>49</sup> geri kalan yaklaşık otuz yıllık ömrünü de keşfettiği hakikatleri Hindistan'ın farklı bölgelerinde vaaz etmekle geçirmiştir.<sup>50</sup> Onun takipçileri ise toplu bir hayatı, yani manastır yaşamını tercih etmişlerdir. Manastırlarda gana veya gaccha adı verilen keşişler topluluğu, cemaatin maddi ve manevi refahından sorumlu olan yaşlılar, kutsal metinler konusunda uzman olan ve onları öğreten öğretmenler

---

<sup>45</sup> Fohr, *Jainism*, 52.

<sup>46</sup> Sethi, *Escaping the World*, 53.

<sup>47</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 106.

<sup>48</sup> Digambaralara göre Mahavira, asil bir ailenin genç ve yakışıklı bir oğludur. Dünyalık aşk ve zevklere düşar olmamış, otuz yaşında iffetli bir duruş sergileyerek dünyadan el etek çekmiş ve sıkı bir riyazet hayatı yaşamıştır. Svetambaralara göre ise Mahavira evlidir. Ancak bu evliliği ailesinin ısrarı üzerine isteksizce gerçekleştirmiştir. Svetambaralar tıpkı Mahavira gibi, ilk tirthankara Rişabha'nın da evli olduğuna inanırlar. Balbir, "Women and Jainism in India", 77- 78.

<sup>49</sup> Yitik, *Doğu Dinleri*, 154.

<sup>50</sup> Kutlutürk, "Hint Dinleri Cina Dharma", 216.



(*upādhyâyalar*), yeni katılan müritlere ruhsal destek sağlayan manevi rehberler (*acaryalar*) ve müritlerden oluşur.<sup>51</sup>

Manastır hayatı yaşamak isteyen biri için dört aylık bir deneme süreci söz konusudur.<sup>52</sup> Bu süreç sona erince keşiş ve keşişeler için manastır hayatı başlar. Manastıra kabul edilme yaşı ise dokuz ile yirmi dokuz yaş aralığında değişmektedir. Nitekim bu konuda Sethi, yaptığı araştırma esnasında görüştüğü altmış beş keşişenin altmış birinin bekar olarak keşişe olduğunu; hiç evlenmemiş keşişeler için manastıra giriş yaşının dokuz ile yirmi dokuz aralığında değiştiğini; keşişelerin çoğunluğunun on üç ile on altı yaş aralığındayken manastıra kabul edildiklerini belirtir.<sup>53</sup> Aynı doğrultuda Fohr da günümüzde hemen hemen Caynist kızların tamamının, onlu yaşlarının sonlarında ve yirmili yaşlarında evlilik yapma veya manastır hayatını seçme konusunda tercih yapmak zorunda olduklarını ifade eder.<sup>54</sup>

Manastıra kabul edildikten sonra keşiş/keşişe adayından beş temel ahlak ilkesine sadık kalması<sup>55</sup> ve manastır kurallarını gözetmesi beklenir. Bu noktada belirtmek gerekir ki başlangıçta keşişeler için eşitlikçi bir tutum söz konusu iken sonraları ilave kurallar konulmuştur. Hem keşişler hem de keşişelerle ilgili manastır kuralları *Akaranga Sutra*,<sup>56</sup> *Uttaradhyayana Sutra* ve *Sutrakritanga Sutra* gibi Caynist kutsal metinlerinde yer almakta ve “bir keşiş/keşişe yapmalı/yapmamalı” şeklinde ifadesini bulmaktadır.<sup>57</sup> Burada kadınların hem kendi

<sup>51</sup> Manastırlarda yaşayan erkek keşiş adaylarına her şeyi terk edenler (*nirgranthalar*), dilenciler (*bhiksular*) dine bağlılar (*sâdhular*), kadın keşişe adaylarına ise *nirgranthiler*, *bhiksuniler* ve *sadhviler* gibi isimler verilir. Yitik, *Doğu Dinleri*, 155.

<sup>52</sup> Yitik, *Doğu Dinleri*, 154.

<sup>53</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bk. Sethi, *Escaping the World*, 40.

<sup>54</sup> Fohr, *Jainism*, 55-56

<sup>55</sup> Sethi, *Escaping the World*, 59; Sethi, “Chastity and Desire”, 48-49.

<sup>56</sup> Sethi'nin de belirttiği gibi, *Akaranga Sutra*'nın ikinci kitabında keşiş ve keşişeleri bir ev sahibinin varlığını tanımlayan ayartmalardan korumayı amaçlayan çok sayıda kısıtlama yer almaktadır. Sethi, *Escaping the World*, 58-59.

<sup>57</sup> Sethi, “Chastity and Desire”, 48.

kurtuluşlarını hem de erkeklerin/keşişlerin mokşaya erişimini engellemesinden dolayı bu kurallardan sadece kadınların erkekleri/keşişleri ayartması/kandırmalarıyla ilgili olanlarına yer verilecektir.

Kadınlar hakkında bilgiler veren *Sutrakritanga Sutra*'da keşişler, kadınların davranışları, baştan çıkarıcı oyunları, kararsız tabiatları ve onların ayartmalarına maruz kalanların başına gelen korkunç sonuçlar hakkında bilgilendirilir ve uyarılırlar. Bu anlamda birinci bölümünde “kadınların keşişleri nasıl baştan çıkardıkları” konu edilir. Burada keşiş, benzetme yapılmak suretiyle bir fare konumundan cesur bir bekar aslan statüsüne yükseltilir. Bununla birlikte kadın, keşişi/aslanı bir ‘et’ parçasıyla tuzağa düşüren tuzakçı olarak tasvir edilir.<sup>58</sup> Kadınların baştan çıkaramadığı keşişler ise mokşaya en çok değer verenler olarak bilinirler.<sup>59</sup>

Yine kadınlar keşişlerin kendileriyle nasıl yakınlık kuracaklarını ve bunu nasıl başaracaklarını çok iyi bilirler. Bu anlamda onlar dindar kisvesine bürünürler ve kendilerinden kaftan, sadaka kasesi ve yiyecek-içecek kabul etmeleri vb. için keşişlere yalvarırlar. Böyle davranarak onları cezbetmeye çalışırlar. Nasıl ki aslanı bir et parçasıyla tuzağa çekmek mümkünse aynı şekilde kadın da farklı yollar denemek suretiyle bir keşişi kolaylıkla ayartabilir ve ona istediğini yaptırabilir. Bu noktada kadınların çeşitli sanatlarıyla keşişlere uysal ve kibar bir şekilde yaklaşması ve onlarla tatlı tatlı muhabbet ettikten sonra onlara istediklerini yaptırması;<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Burada zikredilen ‘et’, kadının fiziksel bedenidir. Nitekim keşişi de ayartan kadının fiziksel bedenidir. *Sutrakritanga Sutra*'nın sonraki pasajlarında keşiş, ceylan, zehirli süt içen bir adam, içi reçineli sıvı dolu bir kap; kadın ise avcı, zehir, diken ve ateşle ilişkilendirilmiştir. Sethi, *Escaping the World*, 63. Bu anlamda bir keşiş, tıpkı içi reçineli sıvı dolu bir kabın ateşin yanında erimesi gibi, kadınlarla cinsel ilişkiye girmek suretiyle günah işleyecektir. *Gaina Sutras Part II*, (Oxford: Clarendon Press, 1895), *Sutrakritanga Sutra* 1.4.1.27.

<sup>59</sup> *Sutrakritanga Sutra*, 1.15.9.

<sup>60</sup> *Sutrakritanga Sutra*, 1.4.1.3-4. Erkeklerin, hamile olduklarında eşlerinin ihtiyaçlarını görmeleri, geceleri bebekleri/çocukları uyutmaları, çamaşır yıkamaları vb. örnek

aynı şekilde mevcut yaşam tarzlarından vazgeçmek istiyorlarmış gibi manastır kurallarını öğretmeleri için keşişlere yalvarmaları zikredilebilir. Ancak ne olursa olsun bir keşiş asla bir kadına güvenmemelidir; zira kadınların kalbinde, sözlerinde ve eylemlerinde bir başkası vardır.<sup>61</sup>

---

verilebilir. bk. Sutrakritanga Sutra, 1.4.2; Sethi, *Escaping the World*, 9; Balbir, “Women and Jainism in India”, 72.

<sup>61</sup> Sutrakritanga Sutra, 1.4.1.24; Sethi, *Escaping the World*, 63. Kadınların zikredilen bu özelliklerinden dolayı bir keşiş şu hususlara dikkat etmelidir: Sıradan bir kadınla aynı ortamda bulunmamalı, kadınların olmadığı müstakil bir mekânda konaklamalıdır. Uttaradhyayana Sutra, 16.1; 35.7. Zihninde ve sözlerinde kadına yer vermemeli; onlara bakmamalı, onlar hakkında düşünmemeli, onları kendisine ait olarak görmemeli ve onların işlerini yapmamalıdır. Akaranga Sutra, 1.5.4.5; Uttaradhyayana Sutra, 16.10.2; 32.14-15. Kadınlar hakkında konuşmamalı, düşünmemeli, onlarla yaşadığı zevk ve eğlenceleri hatırlamamalı, aynı koltukta oturmamalı, onların daha önce kullandıkları yatak, kanepeler vb. eşyaları kullanmamalıdır. Uttaradhyayana Sutra, 16.2-3; Akaranga Sutra, 2.15.4. 1-5. Sıradan bir kadınla muhatap olduğunda kötü sözler sarf etmemeli; ona “ey uzun ömürlü, ey kız kardeş, hanımefendi, hanımın, ey abla, ey öğrenci, ey sadık kimse, ey iman aşığı” gibi cümlelerle karşılık vermelidir. Akaranga Sutra, 2.4.1.11. İfaşesini dilenmek için dışarı çıktığında ev sahibinin kullandığı ve içinde kadınların, çocukların, sığırların, yiyecek ve içeceklerin bulunduğu bir ortamda kalmamalıdır. Şayet bu şekilde bir ortamda kalırsa iffetli de olsa, onun iffeti, şehveti ya da pişmanlık duygusuyla ilgili bir şüphe ortaya çıkabileceği gibi aynı zamanda onun kuralları çiğneyebileceği ya da arzularının kölesi olabileceği ihtimali de söz konusu olacaktır. Akaranga Sutra, 2.2.1.8; 2.7.1.6; Uttaradhyayana Sutra, 30.28. Perdenin veya duvarın arkasında, kadınların çığlıklarını, şarkı sözleri mırıldanmalarını, gülmelerini, kıkırdamalarını ve ağlamalarını dinlememelidir. Uttaradhyayana Sutra, 16.5. Kadın-erkek, genç-yaşlı ve orta yaşlıların güzel giyinip süslendiği, şarkı söylediği, müzik yaptığı, dans ettiği, güldüğü ve oynadığı eğlencelere iştirak etmemelidir. Akaranga Sutra, 2.11.14; Uttaradhyayana Sutra, 16.5. Ayrıca keşişler kendi kızları ve gelinleriyle, ayrıca kadın köleler, hemşireler ve yetişkin kızlarla ilişki kurmaktan kaçınmalıdır. Sutrakritanga Sutra, 1.4.1.13. Son olarak kadınlara bağlılık, üstesinden gelinmesi en zor bağlardan biri olduğu için keşişler kadınlardan uzak bir yaşamı tercih etmelidirler. Zira nasıl ki farenin kediye yakın bir ortamda yaşaması çok güvenli değilse aynı şekilde keşişlerin de kadınların olduğu bir mekânda hayat sürmeleri pek uygun görünmemektedir. Uttaradhyayana Sutra, 32.13; Sethi, *Escaping the World*, 62; Sethi, “Chastity and Desire”, 50.

Kadınların/keşişelerin erkekleri/keşişleri ayartmaları yanında kendileri için de bir takım özel kurallar söz konusudur. Örneğin bir keşişe yalnız başına kalmamalı; sıradan birinin evine yiyecek ve içecek için tek başına gitmemeli veya oradan tek başına çıkmamalıdır. Aynı şekilde yalnız başına doğada dolaşmamalı, kalacağı yere tek başına gitmemeli, oradan tek başına çıkmamalı ve kıyafetsiz dolaşmamalıdır.<sup>62</sup> Bu noktada tıpkı bir kadının babasına, kocasına ve oğluna bağımlı olması gibi keşişelerin de keşişlerin yetkisine tabi olmaları gerektiği ifade edilebilir. Bu yüzden onlar keşişlerden izin almaksızın hareket etmemelidirler.<sup>63</sup> Yine keşişeler sadaka, yiyecek veya tuvalet ihtiyacı için tek başına dışarı çıkmamalı; kulplu ve düğmeli nesnelere<sup>64</sup> kullanmamalıdır. Bu şekilde davranarak kendilerini hem potansiyel tacizlerden ve tecavüzlerden hem de kendi benliklerinden korumalıdır.<sup>65</sup>

Caynizm’de keşişelerin statülerinin genel olarak keşişlerden daha aşağı bir seviyede olduğu söylenebilir.<sup>66</sup> Zira onların bağımsızlık ve özgürlükleri keşişlerin yetkisine bağlıdır. Nitekim bu anlamda tecrübeli bir keşişenin, keşişliğe yeni başlayan bir keşişin yetkisi altında olması, dini hiyerarşide yüksek pozisyonlara ulaşmak için erkek meslektaşlarından daha fazla yıla ihtiyaçları olması, ayrıca keşişlere nazaran daha düşük rütbelere sahip olmaları buna örnek verilebilir.<sup>67</sup> Dolayısıyla keşişeler

<sup>62</sup> *Gaina Sutras Part I*, (Oxford: Clarendon Press, 1884), Kalpa Sutra 5.15-21; Balbir, “Women and Jainism in India”, 85.

<sup>63</sup> Balbir, “Women and Jainism in India”, 86.

<sup>64</sup> Nitekim kulplu ve düğmeli nesnelere erkeklerin cinsel organıyla benzerlikleri nedeniyle tabu kabul edildiği söylenir. Sethi, “Chastity and Desire”, 52.

<sup>65</sup> Sethi, “Chastity and Desire”, 52.

<sup>66</sup> Svetambara mezhebine bağlı keşiş ve keşişeler arasındaki statü açısından eşit olmama durumu, Digambaraların kadınların doğuştan erkeklerden daha aşağı olduğu ve bu nedenle moksaya ulaşamayacakları yönündeki iddialarını tekrar öne sürmelerine imkân tanımıştır. Bu durum ise, kadınların moksaya ulaşma noktasında doğuştan yetersiz oldukları anlamına gelmektedir. Jaini, *Gender and Salvation*, 19-20.

<sup>67</sup> Balbir, “Gender and Religion”, 5/3327-3328; Balbir, “Women and Jainism in India”, 86. Bu noktada ifade etmek gerekir ki Budizm’de de keşişeler, yaşları ve dini deneyimleri ne olursa olsun keşişlerden daha düşük statüde değer görürler. Uzun yıllar görev

keşişlere saygı göstermeli; hatta kıdemli keşişler bile en genç keşişin otoritesine boyun eğmelidirler.<sup>68</sup>

Son olarak keşişelerin hem manastırdaki sayıları itibariyle hem de mokşaya ulaşma potansiyelleri bakımından özellikle Digambara dışındaki gruplarda keşişlere oranla sayıca çok fazla oldukları söylenebilir.<sup>69</sup> Nitekim Caynist kutsal metni *Kalpa Sutra*'da keşişlerin sayısının on dört bin; keşişelerinkinin ise otuz altı bin olduğu ifade edilir.<sup>70</sup> Yani verilen sayıdan da anlaşılacağı üzere keşişelerin sayısı keşişlerin sayısının iki katından daha fazladır.<sup>71</sup> Aynı zamanda çağdaş veriler de keşişelerin keşişlere oranının yüksek olduğunu göstermektedir.<sup>72</sup> Üstelik mokşaya erişen keşişe sayısı da keşişlerden fazladır.<sup>73</sup> Öyle ki, Mahavira'nın ömrü boyunca yüz elli dokuz bin keşişten yedi yüzünün; üç yüz on sekiz bin keşişeden de bin dört yüzünün kurtuluşa eriştiği belirtilir.<sup>74</sup> Dolayısıyla bu durum, Caynizm'de keşişelerin keşişlere oranla hem rakamsal hem de kurtuluşa erişme anlamında ciddi bir üstünlük oluşturduğunun işaretidir.

---

yapmış bir keşişe bile, sanghaya yeni katılan genç bir erkek keşişe saygı göstermek zorundadır. Dolayısıyla keşişeler, manastırda uzun yıllar görev yapmış olsa bile keşişler tarafından sürekli olarak acemi muamelesi görürler. King, "World Religions, Women and Education", 40. Kaldı ki keşişeler en yüksek merteye olan manevi rehber (*acarya*) statüsüne asla ulaşamazlar. Sethi, *Escaping the World*, 10-11, 76-77; Jaini, *Gender and Salvation*, 20.

<sup>68</sup> Sethi, *Escaping the World*, 10-11, 76-77.

<sup>69</sup> Balbir, "Women and Jainism in India", 85.

<sup>70</sup> Kalpa Sutra, 5. 134-135.

<sup>71</sup> Sethi, *Escaping the World*, 4-5; Paul Dundas, *The Jains* (London: Routledge, 2002), 55-56.

<sup>72</sup> 1990'ların sonlarında Caynist keşiş ve keşişelerle ilgili olarak verilen rakamlar için bk. Sethi, *Escaping the World*, 3-4. Bu kadar sayıda kadının manastır hayatını tercih etmesine gerekçe olarak dul kalmaları, büyük meblağda çeyiz masrafı ödemekten kurtulmak istemeleri ve kızlarını evlendirme noktasında başarısız olan ailelerin onları keşişe olmaya zorlamaları zikredilir. Sethi, *Escaping the World*, 10.

<sup>73</sup> Sethi, *Escaping the World*, 4-5; Dundas, *The Jains*, 56.

<sup>74</sup> Kalpa Sutra, 5. 136-137, 144; Dundas, *The Jains*, 55-56.

### 1.1. Digambaralara Göre Kadının Kurtuluşu

Svetambaralarla mukayese edildiğinde Digambaraların kadının mokşaya erişimi konusunda genel olarak olumsuz/dışlamacı bir bakış açısı sergilediği görülür. Nitekim onlar kadın bedeniyle mokşaya erişilemeyeceğini iddia ederler ve bunun için bazı gerekçeler ileri sürerler. Bu gerekçelerden ilki, yirmi dört tirthankara içerisinde cinsiyet olarak kadın bir tirthankaranın olmamasıdır. Bu noktada onlar, on dokuzuncu tirthankara Malli'nin kadın cinsiyete sahip olduğunu savunan Svetambaralara karşı çıkmakta; aynı zamanda Malli ile ilgili anlatıyı, Svetambaraların bir keşişinin mokşaya ulaşabileceğine dair uydurması olarak görmektedirler. Nitekim Digambaralara göre Malli kraliyet ailesinin bir üyesidir ve erkektir.<sup>75</sup> Bu yüzden Digambaralar kadın tirthankara olasılığını tamamen reddetmekte ve Malli'ye erkek olarak tapılmaktadırlar.<sup>76</sup>

İkincisi, yirmi dördüncü tirthankara Mahavira'nın hiçbir surette kadınlara tabi olmamasıdır. Nitekim onlara göre Mahavira, soylu bir ailenin genç ve yakışıklı bir oğlu olmasına rağmen dünyayı tamamen iffetli bir şekilde reddetmiş ve asla aşkın zevklerine teslim olmamıştır. Böylece, o ideal bir münzevi hayatı sürmüş ve inananlara rol model olmuştur.<sup>77</sup>

Üçüncüsü, Mahavira'nın çıplak bir şekilde hayat sürmek suretiyle kurtuluşa erişmiş olmasıdır. Dolayısıyla mokşaya erişmek isteyen Caynistler de tıpkı Mahavira gibi çıplak bir şekilde hayat sürmelidirler.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 15-16.

<sup>76</sup> Dundas, *The Jains*, 56.

<sup>77</sup> Balbir, "Gender and Religion", 5/3327.

<sup>78</sup> Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 12. Nitekim geleneğe göre Mahavira'nın M.Ö. 599'dan 527'ye kadar çıplak olarak sıkı bir riyazet hayatı sürdürdüğü kabul edilir. Bu kabulün bir yansıması olarak Digambaralar, giysileri de dahil olmak üzere tüm mal ve mülklerinden (*parigraha*) feragat ederek Mahavira gibi çıplak bir yaşamı yeğlerler. Bu noktada onlar sadece iki nesnenin kullanılmasına müsaade ederler. Bunlar; böceklerle şiddet uygulamamak için kullandıkları küçük bir süpürge (*rajoharana*) ve tuvalet amaçlı kullandıkları bir su kabağı (*kamandalu*)dır. Bu yüzden kendilerini Mahavira'nın

Bu yüzden Digambaralar kurtuluş için çıplaklığı gerekli görürler.<sup>79</sup> Onlara göre kişi bu şekilde davranarak sahip olduklarından, utanç ve cinsellik duygularından vaz geçmelidir. Bunun için çıplaklık riyazet hayatı için gerekli bir uygulamadır.<sup>80</sup> Ancak çıplaklık kadınlar için mümkün değildir. Dolayısıyla kadınlar manastır hayatı için de uygun değildirler. Zira onların çıplak bir şekilde manastır hayatını yaşamaları imkansızdır.<sup>81</sup> Nitekim bu anlamda Caynist keşiş Bhadrabhahu (M.Ö. 299?) ve onun gibi düşünenler manastır hayatı yaşamak için tamamen çıplaklığı savunmakta, kadınların ise çıplak kalamayacaklarına; elbise giydikleri takdirde de aparigraha ilkesini çiğneyeceklerine ve bu yüzden kurtuluşa ulaşamayacaklarına vurgu yapmaktadır. Zira çıplaklık uygulaması keşiş ve keşişelerin bağlanmama ve sahip olmama ilkesi olan *aparigrahay*ı yerine getirmeleri için gereklidir. Kadınlar doğuştan necis bir bedene sahip oldukları için vücutlarını kapatmalıdırlar. Bu yüzden kadın her durumda

---

gerçek dilenci takipçileri olarak görürler ve manastıra yalnızca çıplak keşişleri kabul ederler. Keşişliğe kabul edildikten sonra beyaz elbiseler giyenleri de keşiş olarak görmezler. Jaini, *Gender and Salvation*, 2.

<sup>79</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 3. Bu noktada yaklaşık olarak miladi ikinci yüzyılda yaşayan Kundakunda'nın, kişinin sadece içsel bağlılıklarından değil aynı zamanda kıyafetleri de dahil her türlü dışsal bağlılıktan feragat ederek çıplak bir şekilde hayat sürdürdüğü takdirde gerçek bir münzevi olabileceğini belirttiği söylenir. Jaini, *Gender and Salvation*, 3; Ramaswamy, *Walking Naked*, 81; Sethi, *Escaping the World*, 75. Kaldı ki Digambara keşişleri dilenmek için sadaka kasesi de kullanmazlar. Yiyeceklerini avuç içleriyle dilenerek yerler. Dundas, *The Jains*, 45-46. Miladi ikinci yüzyılda Digambara mezhebinden kovulan/ayrılan ancak günümüzde müntesibi olmayan Yapaniyalar, çıplaklığın kadınlar için imkânsız olduğu görüşünü kabul etmekle beraber çıplaklığın kadınların mokşaya erişmelerine engel olmadığını iddia etmişlerdir. Dolayısıyla onlar üç mücevheri kabul eden kadınların da erkekler gibi mokşaya ulaşabileceğini ifade etmişlerdir. Ramaswamy, *Walking Naked*, 81-82; Jaini, *Gender and Salvation*, 4; Sethi, *Escaping the World*, 76.

<sup>80</sup> Sethi, *Escaping the World*, 5.

<sup>81</sup> Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 12; Sethi, "Chastity and Desire", 45; Jaini, *Gender and Salvation*, 1, 4; Goldman, "Foreword", 18-20; Sethi, *Escaping the World*, 75; Balbir, "Women and Jainism in India", 74.

giysiye ihtiyaç duymak zorundadır. Bu durum ise onların kurtuluş için ön koşul olan çıplaklığı yerine getirememesi anlamına gelir. Çıplaklık kadınlar için kabul edilemez olduğu için de onların kurtuluşa eremeyeceği sonucuna varırlar.<sup>82</sup> Dolayısıyla Digambaralara göre kadınlar erkek bedeninde tekrar dünyaya gelmedikleri takdirde onların mokşaya erişmeleri mümkün değildir.<sup>83</sup>

Dördüncüsü, kurtuluş reçetesi olarak bilinen üç mücevheri Svetambaralardan farklı yorumlamalarıdır. Onlara göre üç mücevher kurtuluş için gerekli olmakla beraber kadınlar tarafından yeterince anlaşılammıştır. Bu yüzden üç mücevhere sahip olmak mokşaya erişmek için yeterli değildir. Kaldı ki şayet üç mücevhere sahip olmakla kurtuluşa erişilseydi bu takdirde manastır hayatı yaşamaksızın mokşaya erişilebilirdi. Dolayısıyla bir kişinin mokşaya ulaşması üç mücevheri- özellikle de doğru davranışı- mükemmel bir şekilde hayatında uygulamasıyla mümkündür. Ancak bunu kusursuz bir şekilde uygulamak kusurlu bir tabiata sahip olan kadın için imkansızdır.<sup>84</sup>

Beşincisi, kadınların kusurlu bir bedene sahip olmalarıdır. Bu anlamda Digambaralar kadınlardaki mükemmellik eksikliğini, kadın bedeninin doğrudan bir sonucu olarak yorumlarlar. Bu noktada Kundakunda kadınların genital organları ve göğüsleri arasındaki bölgelerinin küçük canlıların üreme ve yaşam alanı olduğunu savunur.<sup>85</sup> Bu durum ise söz konusu bölgelerin kaşınmasına ve küçük yaşam formlarının şiddete (*himsa*) maruz kalmaları anlamına gelir. Aynı

<sup>82</sup> Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 12-13, 231; Yitik, *Doğu Dinleri*, 143; Jaini, *Gender and Salvation*, 1, 4; Goldman, "Foreword", 18-20; Sethi, *Escaping the World*, 65-66, 75; Balbir, "Women and Jainism in India", 74.

<sup>83</sup> Ramaswamy, *Walking Naked*, 80-81. Bu noktada belirtmek gerekir ki kadın olarak doğmak geçmişte işlenen büyük bir günahın veya yanlış bir inanca bağlanmanın bir emaresidir. Sethi, *Escaping the World*, 29; Dundas, *The Jains*, 57; Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 230; Balbir, "Women and Jainism in India", 73; Jaini, *Gender and Salvation*, 1.

<sup>84</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 6.

<sup>85</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 13-14.



zamanda kadının adet görmesi<sup>86</sup> onda aşırı endişeye ve zihinsel huzursuzluğa yol açar. Bu durum ise onun kaygıdan uzak bir meditasyon yapmasını engeller.<sup>87</sup> Yine kadının adet döngüsü hem kendisine hem de başkalarına cinsel olarak arzu edilir olduğunu sürekli hatırlatır. Bu farkındalık, kadında utanç duygusunu doğurmakta<sup>88</sup> ve bu da kendini erkeklerin korkutucu bakışlarından korumak için kıyafet giymeye bağımlı hale getirmektedir. Bunun yanında, onu sürekli olarak erkekler tarafından cinsel saldırıya uğrama korkusuna maruz bırakmakta ve korunmak için onu genel olarak topluma bağımlı hale getirmektedir. Dolayısıyla kadınlardaki utanç ve korku duygusunun onları hem giysiye hem de başka insanlara bağımlı hale getirdiği söylenebilir. Bu durum ise onların aparigraha ilkesini gerektiği gibi uygulamalarını engelleyecektir. Zikredilen tüm bu kusurlardan ötürü Digambaralar, kadın bedeninin mokşaya ulaşma noktasında yeterli bir engel olduğu kanısındadırlar.<sup>89</sup>

Altıncısı, kadınların yedinci cehennemde yeniden doğma yeteneğine sahip olmamalarıdır.<sup>90</sup> Bu noktada Digambaralar erkek ve

---

<sup>86</sup> Bu noktada kadının, cinsel arzusu neticesinde adet gördüğü inancı söz konusudur. Jaini, *Gender and Salvation*, 13-14.

<sup>87</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 1, 4, 13; Balbir, "Women and Jainism in India", 73-74; Sethi, *Escaping the World*, 75; Goldman, "Foreword", 18-20.

<sup>88</sup> Bu noktada Digambaralar, kadınlarda utanç ve alçakgönüllülük duygusunun erkeklere göre daha yoğun olduğunu ve duygularına yenik düşecekleri için çıplak dolaşamayacaklarını savunurlar. Goldman, "Foreword", 19-20.

<sup>89</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 14. Bu hususta on birinci yüzyıl Caynist keşişi ve filozofu Prabhacandra da kadınlarla ilgili zikredilen bu kusurları, kadınların mokşaya erişmesinin engelleri olarak görmekte ve bu yüzden onların kesinlikle manastır hayatı için uygun olmadıklarını ifade etmektedir. Dundas, *The Jains*, 57.

<sup>90</sup> Caynizm'de evrenin üç farklı alemden oluştuğuna inanılır. Bunlar; üst cennetsel mekanlar (*svargaloka*), alt cehennemsel mekanlar (*narakaloka*) ve içerisinde insan ve hayvanların hayat sürdüğü orta mekân olarak adlandırılan aradaki küçük mekân (*madhyaloka*) yani dünyadır. Benzer şekilde Caynistler, birbirini izleyen yedi cehennemin varlığına inanırlar. Bu mekanlar içerisinde zifiri karanlık olarak adlandırılan en alt cehenneme (*Mahātamahprabhā*) sadece en uğursuz eylemleri gerçekleştiren varlıklar layık görülürler. Jaini, *Gender and Salvation*, 7. Bu yüzden bir

kadınların ahlaki bilinçleri arasındaki eşitsizliğe olan inançlarından dolayı -en alt cehenneme düşmeyen ve en yüksek cennetsel mekâna çıkamayan- kadınların doğası gereği kurtuluşa erişemeyeceklerini belirtirler. Bu yüzden bir kadının yedinci cehennemde dünyaya gelememesini, onun en yüksek cennete de asla erişemeyeceği şeklinde yorumlarlar.<sup>91</sup> Zira mokşa için gerekli olan bilgi mükemmelliği vb. kadınlarda bulunmaz. Aynı şekilde kadınlar yedinci cehennemde yeniden doğuşu gerektirecek en uç kusurdan da yoksundurlar. Bu nedenle Digambaralar, kadınların moksaya ulaşmak için gerekli mutlak mükemmellikten de yoksun olduğu açıklamasını yaparlar.<sup>92</sup>

Yedincisi, kadınların hem laik yaşamlarında hem de manastır hayatında erkeklere oranla daha düşük bir statüye sahip olmalarıdır.<sup>93</sup> Bunda onların kararsız ve aldatıcı tabiatlarının etkisi yadsınamaz.<sup>94</sup> Bunun yanı sıra kadınların fiziksel güç bakımından erkeklerden daha zayıf olmaları,<sup>95</sup> mokşaya erişmek için gerekli görülen sıkı bir riyazet hayatına karşı dayanaksız olmaları; aynı zamanda entelektüel ve ahlaki olarak erkeklerden daha aşağı olmalarının etkisi büyüktür. Diğer bir söylemle kadınlar, erkeklerin entelektüel, fiziksel, ahlaki ve ruhsal cesaretinden yoksundurlar.<sup>96</sup> Bu yüzden statü açısından erkeklerden daha düşük görülürler ve erkekler tarafından saygı görmezler.<sup>97</sup>

Son olarak kadınların mokşaya erişimi noktasında yukarıda zikredilen hususlar dışında Digambaraların giysi ve süpürge

---

kadının karması ne kadar kötü olursa olsun yedi cehennemden altıncısından aşağı düşmeyeceğine, aynı şekilde en yüksek mokşa durumuna da yükselemeyeceğine inanılır. Goldman, "Foreword", 16-17.

<sup>91</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 8.

<sup>92</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 9.

<sup>93</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 7; Sethi, *Escaping the World*, 77.

<sup>94</sup> Sethi, *Escaping the World*, 66; Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 230; Balbir, "Women and Jainism in India", 73.

<sup>95</sup> Balbir, "Women and Jainism in India", 73; Jaini, *Gender and Salvation*, 1.

<sup>96</sup> Goldman, "Foreword", 17.

<sup>97</sup> Balbir, "Women and Jainism in India", 73; Jaini, *Gender and Salvation*, 1.

konusundaki açıklamaları da Svetambaralar'dan farklılaştığı bir başka husustur. Nitekim Svetambaralar, kadınların basit elbise giymelerini süpürge kullanmakla eşdeğer görmüşlerdir. Digambaralar ise, bir keşişin süpürgeyi, muhtelif yerlerde bulunan küçük canlıların hayatını korumak için kullandıklarını belirtirler. Bu yüzden süpürge kullanmayı ahimsa ilkesini korumak için meşru bir gereklilik olarak görürler. Giysiler ise bitler ve küçük yaşam formlarının üreme alanıdır. Aynı zamanda kişinin onları üreten sıradan insanlara bağımlılığına ve birçok endişeye yol açar. Bu yüzden ki tirthankaralar mokşa için uygun olmadıkları gerekçesiyle elbiseden vaz geçmişler ve çıplak bir hayat sürmüşlerdir. Digambaralara göre kadın, kıyafeti emirleri yerine getirmek için değil utancını gizlemek ve kendisini olası saldırılardan korumak için giymelidir.<sup>98</sup>

Sonuç olarak Digambaralar yukarıda zikredilen kusurlardan dolayı kadınların mokşaya erişmeye uygun olmadıklarını; onların kurtuluşa erişmelerinin ancak erkek bedeninde doğmalarıyla mümkün olabileceğini savunurlar.

## 1.2. Svetambaralara Göre Kadının Kurtuluşu

Svetambaralar kadının mokşaya erişimi konusunda Digambaralara nazaran daha ılımlı bir bakış açısı sergilerler. Nitekim bu anlamda onlar ruhsal açıdan kadınların erkeklerle eşit olduğunu ve onlar gibi kurtuluşa erişebileceğini iddia ederler. Bu iddialarını ise bazı gerekçelerle delillendirmeye çalışırlar. Bu gerekçelerden ilki, ilk tirthankara Rişabha'nın annesi Marudevi'nin mokşaya ulaşan ilk kadın olmasıdır.<sup>99</sup> Bunun yanı sıra onlara göre on dokuzuncu tirthankara Malli, bir kadındır.<sup>100</sup> Ayrıca yirmi dördüncü tirthankara Mahavira, kendi rızası

<sup>98</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 17.

<sup>99</sup> Sethi, *Escaping the World*, 4-5; Dundas, *The Jains*, 56.

<sup>100</sup> Williams, "Before Mahavira", 4-5; Balbir, "Gender and Religion", 5/3326; Dundas, *The Jains*, 56; Sethi, *Escaping the World*, 5-6. Bu noktada belirtmek gerekir ki Svetambaralar da Digambaralar gibi, bir tirthankaranın erkek bedenine sahip olması gerektiğine inanırlar. Ancak Svetambara anlatısına göre Malli, önceki yaşamında Mahabala adında bir kraldı. Mahabala, yedi arkadaşıyla beraber dünyadan feragat edip riyazet hayatı yaşamayı tercih etti. Ne var ki Mahabala, cennette uzun bir süre hayat sürdürdükten sonra

olmasa da ailesinin isteğini yerine getirerek evlenmiş ve bir kız babası olmuştur.<sup>101</sup>

İkincisi, Svetambaralar Mahavira’nın çıplak bir şekilde hayat sürmesini bağlayıcı görmezler. Zira onlar Mahavira döneminde övgüye değer olarak uygulanan çıplaklık uygulamasının sonraki dönem için bağlayıcılığına inanmazlar.<sup>102</sup> Çünkü onlar hem erkeklerin hem de kadınların basit beyaz elbise giymelerini bağımlılık ve sahiplenme söz konusu olmadığı müddetçe aparigraha ilkesine aykırı bir davranış olarak görmedikleri gibi,<sup>103</sup> basit kıyafetler giyilmesini de yeterli bir vazgeçme eylemi olarak yorumlarlar.<sup>104</sup> Bu yüzden onlar erkekler gibi kadınların da basit beyaz elbiseler giyerek manastırda riyazet hayatı yaşayabileceklerini savunurlar.<sup>105</sup>

Üçüncüsü, Svetambaralar üç mücevher öğretisini Digambaralar’dan farklı yorumlarlar.<sup>106</sup> Nitekim Svetambaralara göre bir keşişe üç mücevhere uygun bir hayat sürdüğü takdirde mokşaya ulaşabilir. Ancak şayet üç mücevhere uygun bir yaşam sürmezse kötü karma biriktirmiş olur ve bu yüzden kurtuluşa erişemez.<sup>107</sup> Bunun yanı sıra kutsal metinlerinde kadın bedeninde mokşaya erişilemeyeceğine dair bir açıklama olmadığına dikkat çekerler. Bu yüzden kadınların mokşaya ulaşmaları noktasında hiçbir eksiklikleri söz konusu olmadığını savunurlar.<sup>108</sup>

---

kurnazlığı neticesinde istisnai bir doğuşla dişi Malli olarak yeniden doğdu. Jaini, *Gender and Salvation*, 14-15.

<sup>101</sup> Balbir, “Gender and Religion”, 5/3327.

<sup>102</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 2.

<sup>103</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 1; Yitik, *Doğu Dinleri*, 143.

<sup>104</sup> Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 12; Sethi, “Chastity and Desire”, 45.

<sup>105</sup> Ramaswamy, *Walking Naked*, 80-81; Jaini, *Gender and Salvation*, 1; Yitik, *Doğu Dinleri*, 143; Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 12-13, 231.

<sup>106</sup> Ramaswamy, *Walking Naked*, 80-81.

<sup>107</sup> Balbir, “Women and Jainism in India”, 74; Jaini, *Gender and Salvation*, 1.

<sup>108</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 6.

Dördüncüsü, Svetambaralar da Digambaralar gibi kadın bedeninin kusurlu olduğunu ve kadın olarak doğmanın aldatma eyleminin bir neticesi olduğunu doğrularlar.<sup>109</sup> Bu anlamda Svetambaralar'a göre kadınların cinsellik, erkekleri ayartma,<sup>110</sup> özel bölgelerinin küçük yaşam formlarının yaşama alanı olması ve bu durumun onlarda o bölgelerini kaşıma ihtiyacı hissettirmesi, aynı zamanda cinsel arzu isteklerini sürekli arttırması gibi kusurları söz konusudur.<sup>111</sup> Ancak bu kusurlar kadınların mokşaya erişimine engel değildir.<sup>112</sup>

Beşincisi, Svetambaralar da Digambaralar gibi kadınların çıplak olmasını toplumsal nedenlerden dolayı imkânsız görürler. Bu yüzden, Digambaraların aksine keşiş ve keşişelerin hem toplum içinde hem de dini hayatlarını idame ettirirken basit beyaz kıyafet giymelerinde bir sakınca görmezler.<sup>113</sup> Doğuştan sahip oldukları cinsel arzular dışında kadınların çıplak kalmalarının onlarda utanç ve korku yaratacağı endişesinden dolayı da kadınların basit kıyafetler giymeleri gerektiğini düşünürler.<sup>114</sup> Zira kadınlar çıplaklıklarından dolayı özellikle Caynist olmayanlar tarafından rahatsız edilirler. Bu durum ise onların sıradan halk tarafından korunması anlamına gelir. Bu noktada şu hususu da belirtmek gerekir ki

---

<sup>109</sup> Goldman, "Foreword", 19.

<sup>110</sup> Bu noktada Fohr, Svetambara ekolü mensuplarıyla yaptığı görüşmede kadınların/keşişelerin, keşişleri baştan çıkarttığı noktasında ileri sürülen iddiayı doğru bulmamakta ve onlara göre cinsel aktiviteye ve kötü davranışa meyilli olanların kadınlardan ziyade erkekler olduğuna işaret etmektedir. Sherry E. Fohr, "Restrictions and Protection: Female Jain Renouncers", *Studies in Jaina History and Culture Disputes and Dialogues*, ed. Peter Flügel (London: Routledge, 2006), 170-171.

<sup>111</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 13-14; Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 232.

<sup>112</sup> Vallely, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 230.

<sup>113</sup> Dundas, *The Jains*, 56. Svetambara keşiş ve keşişeleri kaftan (bir üst ve bir alt giysi) giyerler ve içine sadakaların konulduğu ve yemek yedikleri bir kâse kullanırlar. Dundas, *The Jains*, 45-46.

<sup>114</sup> Ramaswamy, *Walking Naked*, 79.

keşişeler keşişlere oranla saldırganlığa ve şiddete karşı daha savunmasızdırlar. Bu yüzden onlar kesinlikle yalnız kalmamalıdırlar.<sup>115</sup>

Altıncısı, Svetambaralar elbiseleri bir mal/sahiplenme (*parigraha*) değil, dini yaşamın vazgeçilmez bir parçası olarak görürler.<sup>116</sup> Bu noktada onlar basit elbise giymenin tıpkı küçük canlılara zarar vermemek için kullanılan süpürge gibi bir gereklilik olduğunu düşünürler<sup>117</sup> ve basit elbiseler giymeyi küçük kusur olarak görmekle beraber bunu bağlanma ve sahiplenme olarak görmezler. Zira onlara göre kurtuluş için basit elbiseler giymekten ziyade sahiplenme duygusundan arınmış olmak önemlidir.<sup>118</sup> Diğer bir söylemle Svetambaralar aparigrahayı maddi unsurlara yönelik fiziksel sahip olma arzusu yerine onlara zihinsel anlamda bağlanma durumu olarak yorumlarlar.<sup>119</sup> Çıplak olmakla beraber sahiplenme duygusundan arınmamış birini de bir nesneye bağlı olan biri olarak değerlendirirler.<sup>120</sup> Bu yüzden onlar mokşaya erişmenin biyolojik

---

<sup>115</sup> Keşişeler için potansiyel olarak en tehlikeli zaman seyahat (*vihar*) dönemidir. Bu yüzden bir kasabada veya köyde konaklamak zorunda olduklarında kendilerini koruyan sıradan Caynistlerin yoğun olarak yaşadığı bir bölgede kalmalıdırlar. Fohr, “Restrictions and Protection”, 171.

<sup>116</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 3.

<sup>117</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 16.

<sup>118</sup> Balbir, “Women and Jainism in India”, 74; Jaini, *Gender and Salvation*, 1. Bu noktada Digambaralar, Svetambaraların görüşüne karşı çıkar ve şu açıklamada bulunurlar: Meditasyon esnasında bir keşişin elbisesi yere düştüğünde o bu elbiseyi tekrar geri alma ihtiyacı hissetmez. Ancak bir keşişenin kıyafeti yere düştüğünde o, bu elbiseyi mutlaka geri almak isteyecektir. Bu yüzden keşişenin sergilediği tavır kasit içermekte olup elbiseye bağlılığının devam ettiğinin kesin bir işaretidir. Svetambaralar ise keşişenin yere düşen elbisesini tekrar almasını giyinik olma emrine uyması olarak yorumlarlar ve bu durumu Digambara keşişlerinin meditasyondan kalkarken süpürgelerini almasıyla ilişkilendirirler. Yere düşen kıyafetin alınmasının keşişe de bağlılık yaratıp yaratmadığı konusunda ise kararsız olduklarını ifade ederler. Jaini, *Gender and Salvation*, 16-17.

<sup>119</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 21.

<sup>120</sup> Balbir, “Women and Jainism in India”, 74; Jaini, *Gender and Salvation*, 1.

durumdan ziyade ruhsal gelişime bağlı olduğuna inandıkları için basit elbiseler giymeyi kurtuluşa ulaşma açısından engel görmezler.<sup>121</sup>

Yedincisi, Digambaraların aksine Svetambaralar kadınların yedinci cehenneme düşmemeleri ile onların mokşaya ulaşamamaları arasında doğrudan bir bağlantı olmadığını savunurlar. Bu noktada onlar ateş ve duman arasında nedensel bir ilişki olduğunu; zira dumanın olduğu yerde ateşin varlığından bahsedilebileceğini; ancak kadınların yedinci cehenneme düşmemeleri ile mokşaya erişememeleri arasında bu şekilde değişmez bir ilişkiden bahsedilemeyeceğini ifade ederler.<sup>122</sup>

Sekizincisi, Svetambaralar kadınların erkeklerle dini bağlamda eşit olduklarını ve karmaları sayesinde kendi başlarına nihai aydınlanmaya ulaşabileceklerini belirtirler. Bu yüzden onların da keşişler gibi manastırda sıkı bir riyazet hayatı yaşayabileceklerini belirtirler.<sup>123</sup> Bununla birlikte keşişlerin eğitimi -kutsal metinlere erişimi- konusunda Svetambara ekolleri arasında farklılıklar söz konusudur.<sup>124</sup>

Svetambaralar yukarıda zikredilen gerekçelerden dolayı keşişlerin de keşişler gibi kurtuluşa erişebileceklerini; ancak statü açısından onlardan daha aşağı olduklarını savunurlar. Nitekim Svetambara mezhebinde keşişlerin sayısı keşişlere nazaran fazla olmakla beraber<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 3.

<sup>122</sup> Jaini, *Gender and Salvation*, 9-10.

<sup>123</sup> Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 232.

<sup>124</sup> 14. yüzyılda Svetambara mezhebinden ayrılan Stanakhavasi mezhebi ve Terapanthinler, keşiş ve keşişeler arasında hiçbir ayırım gözetmezken, aynı zamanda kapasitesi varsa herkesin her şeyi öğrenebileceğini iddia ederken; Murtipucakların Tapagaccha grubu keşişlerin keşişlere oranla entelektüel açıdan daha zayıf olduklarını savunur. Bu yüzden keşişlerin kanonik metinlerin çok azını incelemesine müsaade ederler. Ayrıca keşişlerin vaaz vermelerine izin vermezler. Terapanthi keşişleri ise önce deneme sürecinden geçirildikten sonra yatılı bir okulda eğitim alırlar ve dini metinlere aşina olurlar. Günlük rutinleri olarak kutsal metinleri incelerler ve onları istinsah ederler. Balbir, "Women and Jainism in India", 90-91.

<sup>125</sup> Örneğin Svetambara mezhebinin bir alt kolu olan Terepanthiler bir ruhani liderin (*acarya*) emri altında altı yüze ulaşan sayısıyla en büyük keşiş topluluğuna sahiptir. Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 13.

ataerkil yapının bir yansıması olarak statüleri onlardan daha düşüktür. Bu da gösteriyor ki Svetambaralar her ne kadar canlı kategorisindeki bütün ruhların eşitliğini savunsa da kusurlu bir bedene sahip oldukları için keşişleri keşişlerden daha aşağı görürler.<sup>126</sup>

### **Sonuç**

Caynizm, ahimsa prensibi gereği hiçbir canlıya zihinsel, sözel ve eylemsel olarak zarar vermemeyi taahhüt eden dini bir gelenektir. Ancak Caynistlerin bunu kadının kurtuluşa erişmesi noktasında tam anlamıyla gerçekleştirdiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Digambaralar kadınların kendi bedeninde kurtuluşunu imkânsız görmekte ve kurtuluş için sonraki yaşamlarında erkek olarak doğmaları gerektiğini ileri sürmektedirler. Svetambaralar ise kadınların mokşaya erişebileceklerini ancak derece olarak erkeklerden daha aşağıda olacaklarını iddia ederler.

Digambaralar ve Svetambaralar kadınların kurtuluşa erişip erişememelerini farklı gerekçelere dayandırır. Nitekim kadınların kendi bedenlerinde mokşaya erişemeyeceklerini iddia eden Digambaralar, görüşlerine dayanak olarak üç mücevherin kurtuluş için gerekli olmakla beraber yeterli olmamasını, tirthankaraların tamamının cinsiyet olarak erkek oluşunu, tirthankaraların çıplak bir şekilde mokşaya erişmelerini, kadınların kesinlikle çıplak bir şekilde hayat süremeyeceklerini, kıyafet giymeleri durumunda da aparigraha ilkesi gereği bir nesneye bağımlı kalacaklarını, özel halleri nedeniyle kaygıdan uzak bir meditasyon icra edemeyeceklerini, yedinci cehenneme düşmeyecekleri gibi en yüksek cennetsel mekana da erişemeyeceklerini; ayrıca entelektüel ve ahlaki açıdan erkeklerden daha aşağı olmalarını öne sürerler.

Ontolojik olarak kadınların erkeklerle eşitliğini ve kurtuluşunu savunan Svetambaralar ise, iddialarını desteklemek amacıyla Rişabha'nın annesi Marudevi'nin kurtuluşa erişen ilk kadın olmasını, on dokuzuncu tirthankara Malli'nin kadın oluşunu, Mahavira'nın evlilik yapmasını ve

---

<sup>126</sup> Valley, *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*, 13.



bir kız çocuğuna sahip olmasını örnek gösterirler. Yine Mahavira'nın çıplak bir şekilde nirvanaya erişmesini tarihsel olarak yorumlarlar. Dahası, kadınların kusurlu bir tabiata sahip olmalarını küçük kusur olarak görmekle beraber bu durumun onların mokşaya erişmelerine engel teşkil etmediğini belirtirler. Ayrıca basit beyaz elbiseler giymenin kişide sahiplenme duygusu oluşturmadığı müddetçe kullanılabileceğini; kadınların yedinci cehenneme düşmemeleri ile kurtuluşa erişememeleri arasında nedensel bir ilişki olmadığını ifade ederler. Son olarak hem keşişlerin hem de keşişelerin üç mücevhere iman edip gereklerini yerine getirmeleri neticesinde kurtuluşu elde edebileceklerini savunurlar.

Sonuç olarak kadınların mokşaya erişimi noktasında Digambaralara kıyasla Svetambaraların daha ılımlı bir bakış açısı sergiledikleri söylenebilir. Ancak her iki grubun psikolojik açıdan ahimsa prensibini ihlal ettiği görülmektedir. Nitekim Digambaralar kadın bedeninde kurtuluşun gerçekleşmeyeceğini iddia etmekle, Svetambaralar ise derece bakımından kadınları daha aşağı görmekle onlara zihinsel şiddet uygulamaktadırlar. Ayrıca Digambaraların herhangi bir canlı varlığa şiddet uygulamamak amacıyla süpürge kullanmayı bir gereklilik görürken, erkek ve kadınların mahrem yerlerini örtmek amacıyla basit elbise giymelerini aparigraha ilkesine aykırı davranma olarak yorumlamaları tutarsızlık arz etmektedir.

### **Kaynakça**

- Arslan, Hammet. "Budizm'de Kadının Konumu". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/39 (2014), 147-179.
- Balbir, Nalini. "Gender and Religion: Gender and Jainism". *Encyclopedia of Religion*. ed. Lindsay Jones. 5/3326- 3330. United States of America: Thomson Gale, 2. Edition, 2005.
- Balbir, Nalini. "Women and Jainism in India". *Women in Indian Religions*. ed. Arvind Sharma. 70-107. New Delhi: Oxford University Press, 2002.
- Çakar, Ayşen Seymen. "Kadının İnsan Haklarından Bir Sapma Örneği: Hindistan'da Sati Geleneği". *TBB Dergisi* (2015), 74-86.

- Deniz, Şeyma Nur. “Dünyadaki ve Hindu Toplumundaki Çocuk Evliliklerine Dair Bir İnceleme”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 5/1 (Mayıs 2021), 27-45.
- Dundas, Paul. *The Jains*. London: Routledge, 2. Edition, 2002.
- Erdoğan, Emine. *Hinduizm’in Kutsal Metinlerinden Manu Kanunnamesi (Manusmriti)*. Konya: Palet Yayınları, 2015.
- Fohr, Sherry E. *Jainism: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury, 2015.
- Fohr, Sherry E. “Restrictions and Protection: Female Jain Renouncers”. *Studies in Jaina History and Culture Disputes and Dialogues*. ed. Peter Flügel. 157-180. London: Routledge, 2006.
- Gaina Sutras Part I*. trans. Hermann Jacobi. *The Sacred Books of the East*. ed. F. Max Müller. 22. In Fifty Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1884.
- Gaina Sutras Part II*. trans. Hermann Jacobi. *The Sacred Books of the East*. ed. F. Max Müller. 45. In Fifty Volumes. Oxford: Clarendon Press, 1895.
- Goldman, Robert P. “Foreword”. *Gender and Salvation Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. ed. Padmanabh S. Jaini. 7-24. Oxford: University of California Press, 1991.
- Jain, Vijay K. (ed.). *Acharya Umasvami’s Tattvarthasutra with Hindi and English Translation*. Dehradun: Vikalp Printer, 2011.
- Jaini, Padmanabh S. *Gender and Salvation Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women*. Oxford: University of California Press, 1991.
- Karataş, Hüsametdin. “Budizm’in Erken Döneminde Kadın”. *The Journal of Academic Social Science* 8/102 (Mart 2020), 233-247.
- King, Ursula. “World Religions, Women and Education”. *Comparative Education* 23/1 (1987), 55-56.
- Kutlutürk, Cemil. “Hint Dinleri Cina Dharma/Caynizm”. *Dünya Dinleri*. ed. Şinasi Gündüz. 216-222. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2019.
- Parshwanath, Prathibha - K. Ramachandra. “Socio-economic Status of Women in Jainism: Then and Now”. *International Journal of Humanities and Social Science Research* 3/9 (Eylül 2017), 10-14.

- Ramaswamy, Vijaya. *Walking Naked Women, Society, Spirituality in South India*. New Delhi: Indian Institute of Advanced Study Rashrapati Nivas, Shimla, 2. Edition, 2007.
- Reynell, Josephine. "Women and the Reproduction of the Jain Community". *The Assembly of Listeners Jains in Society*. ed. Michael Carrithers - Caroline Humphrey. 41-65. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Sethi, Manisha. "Chastity and Desire: Representing Women in Jainism". *South Asian History and Culture* 1/1 (December 2009), 42-59.
- Sethi, Manisha. *Escaping the World Women Renouncers among Jains*. New Delhi: Routledge, 2012.
- Susuz Aygöl, Merve. *Orta Çağ Sötö Zen Budizminde Manastır Hayatı ve Dindarlık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tezokur, M. Hadi. *Hinduizm ve Kadın*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2021.
- Tezokur, M. Hadi. "Manu Yasalarında Kadın". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2006), 83-107.
- The Laws of Manu*. trans. Wendy Doniger - Brian K. Smith. London: Penguin Books, 1991.
- Vallely, Anne Marie. *Women and the Ascetic Ideal in Jainism*. Toronto: University of Toronto, Department of Anthropology, Doktora Tezi/Ph.D. Dissertation, 1999.
- Williams, R. "Before Mahavira". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (April 1966), 2-6.
- Yılmaz, Nuh. "Caynizm'de Ahlâk". *Ahlâk ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*. ed. Hasan Yerkazan. 341-383. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2004.

## Modernleşme Döneminde eş-Şâtıbî'nin Ön Plana Çıkmasına Dair Bazı Tespitler\*

Gülnur KÜLÜNKOĞLU

Dr.

İstanbul, Türkiye.

Ph. D.

İstanbul, Turkey

gulnurkulunkoglu@gmail.com

orcid.org/0000-0003-2464-8170

### Makale Bilgisi / Article Information

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Mart / March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Haziran / June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 Sayfa / Pages: 463-499

**Atıf / Cite as:** Yılmaz, Nuh. "Modernleşme Döneminde eş-Şâtıbî'nin Ön Plana Çıkmasına Dair Bazı Tespitler [Some Findings Regarding the Prominence of al-Shatibi in the Period of Modernization]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 463-499

<https://doi.org/10.18498/amailad.1091203>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/amailad>

---

\* Bu çalışma aynı yazar tarafından tamamlanan *Günümüz Kur'an Araştırmalarında Makâsîdî Yaklaşım* adlı doktora tezinin "Modernleşme Sürecinde Küllî İlkeler Arayışı ve Endülüs Tecrübesinin Aktarımı" adlı başlığı içindeki veriler kullanılarak üretilmiştir.

### **Some Findings Regarding the Prominence of al-Shatibi in the Period of Modernization**

#### **Abstract**

In the period of modernization, the Islamic world faced defeat against the West. Modern Islamic thinkers have proposed a number of solutions to overcome the crisis of defeat. Among the proposed methods to overcome the crisis were calls for reform and renewal in many areas. The modern era is a period of rising calls for reform. Calls for renewal in political, military and social renewal areas as well as science of religion have emerged. Modern Islamic thinkers, who have proposed solutions to the crisis in which the Islamic world has fallen across the West, have preferred maqasid as an exit point. In this context, the theme of the maqasid in the Islamic world has been among the highlights. In parallel, there has been an increase in the number of studies made in the modern period. It is seen that the prominent names with their studies and ideas on the issue of maqasid refer to Shatibi intensively. In this context, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ al-Shâtibî (d. 790/1388) became the most important name of the modern period in the subject of makâsid with his work al-Muvâfakât. Muhammad Abduh (d. 1905) has an important contribution to bring Shatibi to the agenda. Muhammad Abduh stands out with his encouraging role in the publication and popularization of al-Muvâfakât. In the literature review, it was seen that the reasons why al-Muvâfakât gained a popularity that it did not have before with modernization were not sufficiently clarified. In the studies, the reasons why al-Muvâfakât was not followed in Islamic sciences until the modern period were emphasized. This study has adopted the role of Abduh in the publication of al-Muvâfakât and the modernization of the work as a subject. The aim of the study is to analyze the encouraging role of Muhammad Abduh in the publication of al-Muvâfakât with modernization and to illuminate the background of favoring al-Muvâfakât. In order to achieve this aim, contextual analysis method was used in the study. It is foreseen that the analysis of the modern context will illuminate the reasons for the work to come to the fore. The research was shaped within the framework of two main reasons. The first is the effect of the Western understanding of science on the emergence of al-Muvâfakât, and the second is the effect of the interest of Andalusia and Averroes (d. 595/1198), which emerged from the second half of the nineteenth century. The experienced debates and secular approaches in this period were influential in the emergence of al-Muvâfakat. As a result,

developments in the Islamic world with modernization triggered the emergence of al-Muvâfakât. In the process that started with the Enlightenment, the dominance of the Western understanding of science also affected the Islamic world. With the widespread use of tools such as reason, experiment and observation of the dominant Western scientific approach, religious knowledge was eliminated by aiming for certainty. In this context, religious sciences and classical methods, which form the basis of the world view of Islamic societies, have lost their central position by being criticized on the grounds that they present an assumed structure. In principle, the ability of Islam to respond to modern problems has been tried to be provided by binary classifications. Distinctions such as principle-law, changing-unchanging, certainty-relativity, which became dominant with the spread of the Western scientific approach, and modern changes targeted in the Islamic world needed domestic references. In the modern context, it can be said that the precision aimed by the Muslim modernists, in contrast to the West's understanding of precision based on quantitative measurement tools, is handled within the framework of makâsid through the modernization of Shatibi's views with local references. On the other hand, the rise of the popularity of Andalusia during the collapse of the Ottoman Empire and the increase in interest in the Andalusian civilization that lived in Europe affected the emergence of al-Muvâfakât. The important names of Andalusian geography have attracted the attention of many people, both local and foreign. Among these names, Ibn Rushd was brought to the agenda with his views that were functional in the design of secular politics. The fact that the approaches of the supporters of secularization based on Ibn Rushd caused discomfort on the Islamic front and the need to convey the Andalusian experience, which is described as the pioneer of Europe, in a Shatibi-centered manner, has been effective in the emergence of al-Muvâfakât and its successive publication.

**Keywords:** Basic Islamic Sciences, al-Shâtibî, al-Muwâfaqât, Maqâsid, ‘Abduh.

### Modernleşme Döneminde eş-Şâtibî'nin Ön Plana Çıkmasına Dair Bazı Tespitler

#### Öz

Modernleşme döneminde İslam dünyası, Batı karşısında yenilgi ile karşı karşıya kalmıştır. Modern İslam düşünürleri, yenilgi krizini aşmaya yönelik olarak çeşitli çözüm yöntemleri önermiştir. Krizi aşmaya yönelik olarak önerilen yöntemler

arasında pek çok alanda reform ve yenilenme çağrıları gündeme gelmiştir. Modern dönem, reform çağrılarının yükseldiği bir dönem olarak tebarüz etmektedir. Siyasi, askeri ve sosyal yenilenme alanlarının yanı sıra dini ilimlerde de yenilenme çağrıları ortaya çıkmıştır. Batı karşısında İslam dünyasının içine düşmüş olduğu krize karşı çözüm önerilerinde bulunan modern İslam düşünürlerinin makâsıd bir çıkış noktası olarak tercih ettikleri görülmüştür. Bu bağlamda İslam dünyasında makâsıd meselesi, öne çıkan konular arasında olmuştur. Buna paralel olarak modern dönemde konu hakkında yapılan çalışmaların sayısında artış söz konusu olmuştur. Makâsıd konusunda çalışmalarıyla ve fikirleriyle öne çıkan isimlerin Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî (öl. 790/1388)'ye yoğun olarak atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Şâtıbî, eseri *el-Muvâfakât* ile makâsıd konusunda modern dönemin en önemli ismi haline gelmiştir. Şâtıbî'nin gündeme gelmesinde Muhammed Abduh'un (öl. 1905) önemli bir katkısı söz konusudur. Muhammed Abduh, *el-Muvâfakât*'ın yayını ve popülerleşmesinde teşvik edici rolü ile ön plana çıkmaktadır. Yapılan literatür taramasında *el-Muvâfakât*'ın modernleşme ile daha önce sahip olmadığı bir popülariteye kavuşmasının sebeplerinin yeterince aydınlatılmadığı görülmüştür. Konu hakkındaki çalışmalarda genel olarak *el-Muvâfakât*'ın modern döneme kadar İslami ilimlerde takip edilmemesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Bu çalışma ise Abduh'un *el-Muvâfakât*'ın yayınındaki rolünü ve eserin modern bağlamda gündeme gelmesini konu olarak benimsemiştir. Çalışmanın amacı modernleşme ile Muhammed Abduh'un *el-Muvâfakât*'ın yayınındaki teşvik edici rolünü analiz etmek ve *el-Muvâfakât*'a teveccüh gösterilmesinin arka planını aydınlatmaktır. Bu amaca ulaşabilmek için çalışmada bağlamsal analiz yöntemi kullanılmıştır. Modern bağlamın analizinin eserin gündeme gelmesinin sebeplerini aydınlatacağı öngörülmüştür. Araştırma iki temel sebep çerçevesinde şekillenmiştir. Birincisi Batılı bilim anlayışının *el-Muvâfakât*'ın gündeme gelmesindeki etkisi, ikincisi ise on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) ilgisi üzerinden kurumsal dönüşüm/ıslah tartışmalarının yaşandığı bir zeminde seküler yaklaşımların *el-Muvâfakât*'ın ortaya çıkışına etkisidir. Sonuç olarak modernleşme ile İslam dünyasında ortaya çıkan gelişmeler, *el-Muvâfakât*'ın gündeme gelmesini tetiklemiştir. Aydınlanma ile başlayan süreçte Batılı bilim anlayışının baskın hale gelmesi, İslam dünyasını da etkilemiştir. Hâkim durumda olan Batılı bilimsel yaklaşımın akıl, deney, gözlem gibi araçlarının yaygınlaşması ile kesinlik

hedeflenerek dini bilgi saf dışı edilmiştir. Bu bağlamda İslam toplumlarının dünya görüşünün temelini oluşturan dini ilimler ve klasik usuller, zanni bir yapı olarak görüldüğü için eleştirilerek merkezi konumlarını kaybetmiştir. İlkel olarak İslam'ın modern problemlere cevap verebilme kabiliyeti, ikili tasniflerle sağlanmaya çalışılmıştır. Batılı bilimsel yaklaşımın yaygınlaşması ile baskın hale gelen ilke-kanun, değişen-değişmeyen, kesinlik-görelilik gibi ayrımlar ve İslam dünyasında hedeflenen modern değişimler yerli atıflara ihtiyaç duymuştur. Modern bağlamda Batı'nın nicel ölçüm araçlarına dayanan kesinlik anlayışına karşılık Müslüman modernistler tarafından hedeflenen kesinliğin yerli atıflarla Şâtıbî'nin görüşlerinin modernize edilmesi yoluyla makâsîd çerçevesinde ele alındığı söylenebilir. Diğer taraftan Osmanlı'nın yıkılış döneminde Endülüs popülaritesinin yükselişe geçmesi ve Avrupa'da yaşamış olan Endülüs medeniyetine ilginin artışı *el-Muvâfakât*'in gündeme gelmesini etkilemiştir. Endülüs coğrafyasının önemli isimleri, pek çok kesimin ilgisini çekmiştir. Bu isimler arasında İbn Rüşd, seküler siyasetin dizaynında işlevsel olan görüşleri ile gündeme taşınmıştır. Sekülerleşme taraftarlarının İbn Rüşd'e dayanan yaklaşımlarının İslam cephesinde rahatsızlık uyandırması ve Avrupa'nın öncüsü olarak nitelenen Endülüs tecrübesinin Şâtıbî merkezli olarak aktarılmasına duyulan ihtiyaç, *el-Muvâfakât*'in gündeme gelmesinde ve art arda yayınlanmasında etkili olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Temel İslam Bilimleri, Şâtıbî, el-Muvâfakât, Makâsîd, Abduh.

## Giriş

Bir şeyi hedeflemek, bir şeye yönelmek anlamındaki “k-s-d” kökünden türeyen *makâsîd*,<sup>1</sup> istilâhî olarak İslam hukukunda amelî hükümlerin gayeleri anlamında kullanılmıştır. Modern öncesi dönemde makâsîd hakkında ortaya çıkan eserlerde konunun çeşitli boyutları incelenmiş, bununla birlikte herhangi bir tanımlama yapılmamıştır. Modern dönemde ise kavramın çeşitli tanımlarının yapıldığı görülmektedir. Bu tanımlar ise “fikhî düzenlemelerin gayeleri” noktasında birleşmekte olup bu yönüyle makâsîd, makâsîd-ı şeria

---

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Dârü'l-Mearif, ts.), “ksd”, 5/3642.



anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> İslam düşüncesinde Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932), Kaffâl eş-Şâşî (öl. 365/976), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), Ebû Hâmid el-Gazâlî (öl. 505/1111), İzzeddin b. Abdüsselâm (öl. 660/1262), Şehâbeddin el-Karâfî (öl. 684/1285), Takiyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) gibi isimler ve özellikle Ebû İshak İbrahim eş-Şâtübî (öl. 790/1388), makâsîd konusunda katkılarıyla öne çıkmaktadır. Klasik dönemde kavram, dinin, canın, aklın, malın, neslin muhafazası olarak formüle edilmiştir.<sup>3</sup> Daha sonra bu beş asla ırzın (onur ve haysiyet) korunması maksadı eklenmiştir.<sup>4</sup>

Klasik dönemde anılan diğer isimlerin makâsîd alanına katkıları olmakla birlikte alanın en önemli isminin Şâtübî olduğu ve onun *el-Muvâfakât* adlı eserinin modern dönemde art arda yayınlarla gündeme geldiği görülmektedir. Modern dönemde klasik usûl ve yöntemlere yönelik eleştirilerin ivme kazanmasına rağmen on dördüncü asırda telif edilen *el-Muvâfakât*, makâsîdî yaklaşımın vazgeçilmez kaynağı haline gelmiştir. Şâtübî'nin makâsîd alanına katkısı ve eserinin modern bağlamda kazandığı önem şu şekilde ifade edilmektedir:

"Bu eseriyle Şâtübî gerçekten İslam kültürü alanında göğe doğru uzayıp giden bir piramit inşa etmiştir. Kendisinden öncekilerin pek ilgilenmediği bir işi başarmış, dinin ilelebet kalıcılığını ve saflığını garanti eden delil ve yolları ortaya koymuştur. Dinin inceliklerini kavrama çabasına dalanlar, artık onsuz yapamaz oldular. Onun bu eserinin önemi, tökezleyen İslam dünyasının yeniden uyanışı sırasında dinin

<sup>2</sup> Ertuğrul Boynukalm, "Makâsîdü's-Şerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/423.

<sup>3</sup> Kaffâl eş-Şâşî, *Mehâsinü's-Şerîa fi fîrû'îş-Şâfiyye*, thk. Muhammed Ali Semak (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 18.; İmâmü'l-Harameyn, el-Cüveynî, *el-Burhan fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazim ed-Dib (Doha: Câmiatu Katar, 1978), 2/973; Ebu Hâmid Gazâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, ts.), 2/ 481; İbrahim b. Musa eş-Şâtübî, *el-Muvâfakat*, thk. Muhammed Mirâbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017), 2/ 337.

<sup>4</sup> Necmeddin Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1987), 1/217; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhul ila tahkiki min ilmi'l-usûl*, thk. Şeyh Halil Elmas, Veliyyüddin Salih Ferfur (b.y.: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1999), 2/130.

hükümleriyle çağdaş hayatın gerekleri arasındaki çelişkilerin sorun haline geldiği yüzyılımızda ve bir önceki yüzyılda açık bir biçimde fark edildi. İşte Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'i bu bağlamda bir kurtarıcı dayanak oldu.”<sup>5</sup>

Yukarıdaki satırlarda Şâtıbî'nin eserinin “kurtarıcı dayanak” olarak nitelenmesi, modern dönemde eserin dinin hükümleri ile modern yaşam arasındaki çelişkileri giderecek bir kaynak olarak kabul edildiğini göstermektedir. İslam dünyasının Batı karşısında geri kalması sonucunda modern dönemde ortaya çıkan kriz ile askeri ve siyasi yenilginin dini çöküş ile aynileştirilmesi sonucunda ıslahat teklifleri dini ilimlere sığmamıştır.<sup>6</sup> Dini ilimlerde klasik usûlün modern sorunların çözümünde yetersizliği iddiası üzerinden yeni usûl teklifleri ortaya çıkmıştır. Farklı boyutlara sahip olmasına rağmen “yeni” olarak nitelenen usûl tekliflerinde tecdid, ictihad, maslahat ve makâsîd gibi fıkıh usûlü kavramları kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Başka bir ifade ile modern problemleri yeni usûllerle aşma amacıyla olanlar, meşruiyet zemini elde etmek için İslam ilim mirasının yerli kavramlarına atıfta bulunmuşlardır. Meselâ Şâtıbî'ye en fazla vurguda bulunan isimlerden Musa Carullah (öl. 1949), klasik usûlleri ve kaynakları güncel sorunlara hitap etmediği iddiası ile eleştirmektedir. Ona göre modern problemlerin çözülememesinin en temel sebebi, klasik fıkıh usulündeki yetersizliktir. Bu problemi aşmak için *el-Muvâfakât*'in esas alınması gerektiğini ifade etmektedir. Şer'i deliller ile hayat arasındaki bağı kurabilmeyi sağlayacak olan *el-Muvâfakât*, fıkıh, tefsir ve hadis ilimlerinin kemâle erişebilmesini sağlayacaktır.<sup>8</sup> Benzer

---

<sup>5</sup> Ahmed Raysûni, “Makasîd ve İctihad- Şâtıbî Merkezli Bir Bakış”, çev. Ahmet Yaman, *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (2003), 66.

<sup>6</sup> İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*, ed. Tanıl Bora - Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 1/237.

<sup>7</sup> Sami Erdem, “İslâmcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır? II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, ed. İsmail Kara - Asım Öz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 162-174.

<sup>8</sup> Musa Carullah, “el- Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz”, *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*, mlf. Ebû İshak İbrâhim b. Musa Şâtıbî, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 17-24.

şekilde Fazlurrahman (öl. 1988), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (öl. 2010), Muhammed Âbid Câbirî (öl. 2010) gibi pek çok yazar tarafından makâsıdı yaklaşımın ilk dönemlerde mevcut olduğu ancak bu yaklaşımın terk edildiği dile getirilmektedir. Bu yaklaşımlarda makâsıd, canlandırılması gereken kavramlardandır.<sup>9</sup>

Batı karşısında İslam dünyasının içine düşmüş olduğu krize karşı çözüm çabaları ortaya koyan modern İslam düşünürlerinin makâsıdı bir çıkış noktası olarak tercih ettikleri görülmektedir. Bu süreçte Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtübî (öl. 790/1388), eseri *el-Muvâfakât* ile makâsıd konusunda modern dönemin en önemli ismi haline gelmiştir. Şâtübî'nin *el-Muvâfakât*'ının telif edildikten sonra İslamî ilimlerde dikkate alınmadığı bilinmektedir. Modern dönemde ise asırlarca dikkate alınmayan *el-Muvâfakât*'ın Muhammed Abduh'un katkısıyla makâsıd konusunun temel kaynağı haline gelerek yüksek bir teveccüh gördüğü söylenebilir. Eserin modern döneme kadar dikkate alınmaması, metodunun alışılmışın dışında oluşu, içeriğinin kendi dönemi için yeni olması, Şâtübî'nin üslûbu ve hitap ettiği düzeyin yüksek olması, eserin telifi esnasında Endülüs'te yaşanan kriz ortamının İslâm dünyasının diğer bölgelerinde mevcut olmaması gibi pek çok sebeple açıklanmıştır.<sup>10</sup> Konu hakkındaki çalışmaların daha çok eserin dikkate alınmamasının sebeplerine odaklandığı görülmektedir. Genel olarak "XX. yüzyıla kadar eserin...görmezden gelinmesinin muhtemel nedenleri üzerinde" durulmuştur.<sup>11</sup> Ancak modern dönemde *el-Muvâfakât*'ın popülerleşmesinin sebepleri üzerinde durulmamıştır. Bu bağlamda çalışmanın temel konusunu makâsıd meselesinin en önemli ismi olan

---

<sup>9</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 73-101; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat (Ankara: Avrasya Yayınları, 2002), 93; Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 55.

<sup>10</sup> Mehmet Erdoğan, "el-Muvâfakât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/406; Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 1(2) /32.

<sup>11</sup> Abdurrahman Haçkalı, "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 371-384.

Şâtibî'nin *el-Muvâfakât* adlı eserinin modern dönemde ön plana çıkması oluşturmaktadır. Bu bakımdan çalışmanın temel amacı, modernleşme ile *el-Muvâfakât*'ın gündeme gelmesinde Abduh'un etkisini ve eserin öne çıkmasının arka planını nispeten aydınlatmaktır. Bu amaca uygun olarak makâsîdî yaklaşımı gündeme getiren modern sürecin analizinde bağlamsal analiz yöntemi tercih edilecektir. Araştırma, iki temel sebep üzerinden şekillenecektir. Birincisi Batılı bilgi anlayışının *el-Muvâfakât*'ın gündeme gelmesindeki etkisi, ikincisi ise on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) ilgisi üzerinden kurumsal dönüşüm/ıslah tartışmalarının yaşandığı bir zeminde seküler yaklaşımların *el-Muvâfakât*'ın ortaya çıkışına etkisidir. Bu iki temel sebep çerçevesinde Abduh'un *el-Muvâfakât*'ın yayınındaki teşvik edici rolü analiz edilecek ve bu yolla *el-Muvâfakât*'ın İslam dünyasının modernleşme dönemi ile ön plana çıkmasının tarihi ve sosyal bağlamının aydınlatılmasına mütevazı bir katkı sunulmaya çalışılacaktır.

### 1. Batılı Bilgi Kriterlerinin Modern İslam Düşüncesine Etkisi

Batılı bilgi kriterlerindeki dönüşümün İslam dünyasına yansımalarının aydınlanma ile başladığı söylenebilir. 17. yüzyılın ikinci yarısı ile 19. yüzyıl arasındaki döneme tekabül eden Aydınlanma'nın en belirgin referans noktalarının aklın ve bilimin değerine vurgu, insanın merkezî bir biçimde konumlandırılışı, dine yönelik eleştiriler ve ilerleme fikri olduğu görülmektedir. Aydınlanma, temelde insanlık tarihi boyunca insanı hâkimiyeti altına alan hurafe ve geleneksel düşünceye karşı insanın en üstün yeteneği olarak akla işaret etmektedir.<sup>12</sup>

Modern dönemde insan aklına yapılan yoğun vurgu, niceliksel ölçüm araçlarının çoğalması ve kesine yakın genel geçer sonuçların elde edilmesi neticesinde *hakikat*, *deney*, *gözlem* ve ortak akıl ilkeleri ile ulaşılmış olan bilgiye eşitlenmiştir.<sup>13</sup> Batı felsefesinde belli bir zamana özgü olmayan evrensel matematiksel bir kesinlik ve evrensel yasa bulma

<sup>12</sup> Kasım Küçükalp-Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 134.

<sup>13</sup> Yakup Kahraman, "Modern Bilim ve Din", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2015), 154.

isteği her zaman söz konusu olmuştur.<sup>14</sup> Modern dönemde bilimselliğin mutlak manada sağlanması çabasıyla olguları -spekülasyon olarak görülen- dini, mitik ve metafizik bilgi türlerinden soyutlanmış olarak ele almak hedeflenmiştir. Bu yaklaşımda olguların bilimsel yöntemler vasıtasıyla kontrol altına alınması amacına yönelik olarak evrenin bilgisinin de bilimsel kesinlik taşıması gerekmektedir.<sup>15</sup> Bu bakış açısının sonucu olarak klasik dönemde kutsal kitaplara dayalı olan dünya görüşleri, modern dönemde yerini bilimsellik, kesinlik ve evrensellik arayışı ile insan yetenekleri doğrultusunda oluşan dünya görüşlerine bırakmıştır. Öte yandan bu süreçte artık bilim adamlarının dini de nesneleştirmeleri ve “bu nesne” hakkında nesnel sonuçlar üretmeleri beklendiği için<sup>16</sup> vahiy bilgisinin kaynaklık ettiği dini ilimler merkezi konumlarını yitirmişlerdir.<sup>17</sup>

Batı düşünce geleneğinin bu temel özelliklerinin yanında bir diğer özelliği de hakikat arayışında düalistik ayrımlara başvurmasıdır. *Düalizm* ister varlık ister bilgi alanı olsun düşüncenin birbirinden bağımsız olduğu kabul edilen ikili karşıtlıklar zemininde kurulmasıdır.<sup>18</sup> Bu karşıtlıkların kesin bilgiye ulaşma amacıyla da yakından ilgili olduğunun altı çizilerek olan ile olması gerekeni yahut doğru ile yanlış ayırma amacına matuf olarak tasarlanmış bir ölçüt olduğu vurgulanmıştır. Düşüncenin numen-fenomen, özne-nesne gibi ikili karşıtlıklar çerçevesinde tesis edilmesi, insanı varlığın merkezine taşıyarak üstün konuma yükseltirken dış dünya, “barındırdığı sırları” insana açmaya hazır durumdadır.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Ahmet İnam, “Bilim ve Teknolojide Batı'nın Yeniliği”, *Değişim Sürecinde İslam (Kutlu Doğum Haftası-1996)* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 125.

<sup>15</sup> Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 122-123.

<sup>16</sup> Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 20, 21, 58.

<sup>17</sup> Talip Özdeş, “Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 26; Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 58.

<sup>18</sup> Cevizci-Küçükalp, *Batı Düşüncesi*, 144.

<sup>19</sup> Cevizci-Küçükalp, *Batı Düşüncesi*, 145-146.

Aşağıdaki ifadeler, düalizmin modern Batı düşüncesindeki işlevselliğini göstermesi açısından zikredilmeye değerdir:

“...düalizm, bir yandan rasyonel hakikat iddialarına nesnellik ve evrensellik kazandırma, diğer yandan da öznenin merkeze alındığı bir felsefe içerisinde gerçekliğe yönelik bilgiyi genel geçer bir forma oturtup insanı varlığın efendisi haline getirme idealiyle yakından bağlantılıdır. Böyle bir idealin gerçekleştirilebilmesinin yolu ise özcü bir varlık felsefesi ekseninde, varlığı görünüş-gerçeklik dikotomisi ekseninde kavramlaştırmaktan geçer. Böylelikle oluş, görünüş olarak değerden düşürülürken, evrensel bir forma taşınan varlık, rasyonel düşüncenin nesnesi haline getirilmiş olur. Aynı şekilde modern düşüncedeki özne-nesne düalizmi de temelde, hakikatin, değişmeyen ve keşfedilebilen mahiyetine işaret eder.”<sup>20</sup>

Batı felsefesinin temel bir özelliği olarak düalizm, Aydınlanma sonrası dönemin en önemli özelliklerinden biri olarak inanç-uygulama, iç-dış dindarlık, maddi-manevi gibi ayrımları da gündeme getirmiştir. Bu süreç içinde kamunun müdahalesinden korunma vadiyle din, adeta sosyal alana müdahaleden yoksun bırakılarak insanın içsel boyutunu kurgulamakla sınırlı kalmıştır.<sup>21</sup> Modern Avrupa’da Kant’la birlikte etkili olan kavramsal kategori ve ikili karşıtlıklar diğer toplumlara da uygulanmıştır. Özellikle bu noktada Kur’an’ın, İslam’ın veya şer’î hukukun değil de Avrupa’dan neşet eden bu kategorilerin İslam düşüncesi üzerindeki etkisi ve pratiğin bu etki altında şekillenmesi dikkat çekmektedir.<sup>22</sup>

Bahsi geçen paradigmatik dönüşüm ile çeşitli ayrımların siyasi, sosyal ve kurumsal anlamda yenilenme çağrılarının ortaya çıktığı modern dönemle birlikte İslam dünyasında daha baskın bir şekilde gündeme geldiği görülmektedir. Siyasi ıslah çerçevesinde Batı’nın siyaseti dinden ayırma yoluyla başarılı olduğu kabulü, Doğu’da da yayılmaya başlamıştır. Örneğin dinî-dünyevî otorite ayrımı ile, İslam’daki halifelik

<sup>20</sup> Cevizci-Küçükcalp, *Batı Düşüncesi*, 180.

<sup>21</sup> Sare Levin Atalay, “Bir “Batı İcadı” Olarak Din: “Religion” Kavramının Modern Batı’da İnşası”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 35.

<sup>22</sup> Wael b. Hallaq, “Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur’an’a ve Şer’î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış”, çev. Hacer Kontbay, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2012), 344; bk. Küçükcalp - Cevizci, *Batı Düşüncesi*, 147.

sisteminin mutlak otorite olmadığına ve Batı'daki ruhani liderlerden farkına işaret edilerek seküler kurumların oluşturulmasında İslam'ın buna *izin veren* yapısına dikkat çekilmiştir.<sup>23</sup>

Modern Batılı biliş tarzlarının yaygınlaşmasıyla birlikte İslam dünyasının aşama aşama Batı'nın bilim anlayışını benimseyerek buna uygun teori ve pratik üretimine odaklandığı görülmektedir. Bu bağlamda din içinde kesin ve değiştirilemez alanın belirlenmesine yönelik ilginin artışı dikkat çekmektedir. Özellikle ahkâmın değişmesi konusunda gerçekleşen tartışmalar zemininde gelenekte yer alan makâsîd -vesâil/ kazaî -diyanî/ ta'lîl edilebilen-ta'lîl edilemeyen<sup>24</sup> gibi ayrımların, klasik usul içinde teknik ayrımlar olarak görülürken modernleşme döneminde fıkhnın seküler yasamanın konusu haline gelmesine imkân tanınması için öne çıkarıldığı söylenebilir.<sup>25</sup> Geleneksel dünyada keskin bir ayrıma işaret etmeyen dini- dünyevi gibi kategoriler, modernleşme ile karşıt konumlandırılmaya maruz kalmıştır.<sup>26</sup> Geç dönem Osmanlı'da ortaya çıkan Ali Suâvi'nin (öl. 1878) "muâmelât-ı dünyeviyye/muâmelât-ı uhreviyye ayrımı", Mûsâ Kâzım Efendi'nin (öl. 1920) "ahkâm-ı asliyye/ ahkâm-ı ferîyye ayrımı", Celâl Nuri'nin (öl. 1936) "dünyevî/hukukî ahkâm ayrımı", Ziya Gökalp'in (öl. 1924) "Menâsik-i İslâmîye ve Hukuku İslâmîyye" türünden tasnifleri bu yaklaşımın örnekleri olarak zikredilebilir.<sup>27</sup>

Modern pratikleri sağlamak için işlevsel hale gelen bahsi geçen ayrımların hukuk alanında ortaya çıkmasının yanı sıra modern dönemde dinî-dünyevî, tarihsel-evrensel ve amaç-araç gibi ayrımların Kur'an merkezli olarak gündeme geldiği görülmektedir. Bu dönemde Kur'an-ı

---

<sup>23</sup> Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmî ve'l-medeniyye*, neşr. Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ (Kahire: Dârü'l-Menar, 1948), 82-87; Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme (1839-1919)* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 686-688.

<sup>24</sup> Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1990), 107-126.

<sup>25</sup> Erdem, "İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?", 165.

<sup>26</sup> Wael B. Hallaq, *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?*, çev. Aziz Hikmet (İstanbul: Babil Kitap, 2019), 198-200.

<sup>27</sup> Erdem, "İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır?", 165.



Kerim, dini pratiğin tek kaynağı olarak kabul edilmiştir. Bunun sonucunda Kur'an ile irtibat, kemmiyet olarak artarken bu irtibatın keyfiyetinde değişiklikler meydana gelmiştir.<sup>28</sup> Bu çerçevede Batılı bilim anlayışının yayılması ile dinî ilimlerin modern dünyada bertaraf edilmesinin yanı sıra Kur'an'ın kaynaklar hiyerarşisindeki konumunun değiştiği de gözlenmektedir. Usûl içinde sünnet, kıyas, icmâ gibi delillerle aynı düzeyde yer alan Kur'an artık klasik dönemden farklı olarak dini ilimlere ihtiyaç duymamaktadır.<sup>29</sup> Bunun sonucunda modern öncesi dönemde Kur'an, dini ilimlerin süzgecinden geçerek yaşam pratiklerini oluşturan bir kaynak iken *özgür düşünce, ilerlemeci bilimsel anlayış* gibi kavramların öne çıkmasıyla tek başına bırakılmıştır. Kur'an'ın; İslam'ın ve dini pratiğin tek kaynağı olarak kabul edilmesinin neticesinde modern aklî ve bilimsel etkilerle kesinlik arayışı ve değişmez/sabit olanın belirlenmesinde ikili ayrımlar, Kur'an'ı anlamada da etkili olmaya başlamıştır.<sup>30</sup> Bu süreçte bütün çözüm çabalarının ve bütün mesainin Kur'an üzerinde yoğunlaşmasının neticesinde<sup>31</sup> örneğin Seyyid Ahmed Han (öl. 1898) ve Çerağ Ali gibi isimler tarafından ikili tasniflerin Kur'an merkezli olarak öne çıkarıldığı görülmektedir. Örneğin Seyyid Ahmed Han, *dinî-dünyevî* ayrımını kullanmaktadır. Bu ayrıma göre dinin tek aslı kaynağı olan Kur'an, en mükemmel prensipleri muhtevasına almıştır, ancak Kur'an'ın muhtevasının tamamı dinî değildir. Bilakis Kur'an, dünyevî birçok meseleyi de kapsamına almıştır ki bu durum, *dünyevî*

---

<sup>28</sup> Tahsin Görgün, "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökkır vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 11-19.

<sup>29</sup> Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 64; Tahsin Görgün, "Kur'an ve Fıkıh", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 107-119.

<sup>30</sup> Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 68-70.

<sup>31</sup> Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 21.



olarak nitelenen meselelerin dinî, başka bir ifade ile bağlayıcı olduğunu göstermez.<sup>32</sup>

Kur'an'ın içeriğinin bağlayıcı ve bağlayıcı olmayan şeklinde ayrılması, Kur'an'ın muhtevasına dahil olsa bile sorumluluk ifade etmeyen bağlayıcı olmayan bir alanın varlığının kabulüne işaret etmektedir. Öncelikle geleneksel birikime yöneltilen eleştirilerle ve modern taleplere cevap vermesi amacıyla Kur'an'ın dini ilimlerden soyutlanarak anlaşılması gerektiği fikri öne çıkmıştır. Ancak geleneksel ilim ve usullerden soyutlanarak anlaşılması hedeflenen Kur'an'ın modern taleplere cevap vermesi tam olarak mümkün olmamıştır. Bu sebeple Kur'an'ın muhtevasının dinî-dünyevi, değişen-değişmeyen, tarihsel-evrensel gibi ikili tasniflere konu edilerek modern problemlerin çözümünde işlevsel olan evrensel ve sabit ilkelerin tespitinin amaçlandığı söylenebilir.

Modern dönemde dinin anlaşılması ve yaşanmasında Kur'an'ı merkeze alarak kesinlik arayışıyla öne çıkan isimlerden biri de Muhammed Abduh'tur. Geleneğe yönelik eleştirilerinde Abduh, Kur'an'ın anlaşılmasında dil ilimleri, belâgat, rivayetler ve fikhî ayrıntıları barındırması sebebiyle klasik tefsirleri gereksiz görmektedir. Klasik birikimin aktarılmasında ortaya çıkan aşırılığın okuyucunun Kur'an'ın maksatlarına ulaşmasına engel olduğunu öne sürmektedir.<sup>33</sup> Onun düşüncesinde Kur'an'ın maksatlarının kesinlik ifade ettiği aşıkardır. Zira maksatlar karşısında klasik birikim kesinlik ifade etmez. Örneğin Abduh'un ahad haber konusundaki tavrı gayet nettir. Ona göre zan ifade ettiği gerekçesiyle ahad haberi inkâr etmek tekfiri gerektirmez. Ahad haberin zan ifade ettiği düşüncesi ile klasik usulden ayrı düşmemesine rağmen Abduh, klasik usulden farklı olarak ahad haberi yaklaşımında dikkate almaz. Tevatür derecesine ulaşmayan ahad haber, kendisine ulaşmayan ve senedinden şüphe içinde olan kimse için bağlayıcı

---

<sup>32</sup> Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 68-69.

<sup>33</sup> Muhammed Abduh, "Fatıha Tefsiri", çev. Abdülkadir Şener, Mustafa Fayda *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 2-8.

değildir.<sup>34</sup> Bu bağlamda başka bir örnek olarak Abduh için *sünnetullah* kavramı son derece önemlidir. Kur'an, bu kavramı sosyal bir bağlamda kullansa da Abduh, kavrama tabii olayların dayandığı kanunları da dahil etmiştir. Ona göre "süneni ilahiyye", bütün varlık ve hayatın idamesinin, onların muktezasına göre mümkün olduğu bir takım sabit yollardır." Allah'ın kâinata hâkim kıldığı kanunlara itibar etmek, İslam'ın en temel esaslarındandır. O, İslam'ı sebepler ve sonuçlar sistemi olarak görmektedir ki ona göre Allah'ın koyduğu tabii sebepleri inkara kalkışmak, bir tür sapkınlıktır.<sup>35</sup> Bu yaklaşımıyla Abduh'un sebeplerin sonuçları belirlediği ve sebeplerle sonuçlar arasındaki bağı zorunlu kılma anlamında determinizme kaydığı görülmektedir. Batı'nın ilmi dayanağı olan determinizmin mekanistik evren anlayışının aksine Abduh'un düşüncesinde determinizmin evrenin düzenini sağlayan temel ilkeler anlamında kullanıldığı söylenebilir. Kuşkusuz Abduh, bu değişmez tabii-sosyal ilkelerden Allah'tan bağımsız olarak bahsetmez. O, toplumsal ıslahı hedeflerken bu sabit kriterlere uymanın veya uymamanın sonuçlarına dikkat çekmek istemektedir.<sup>36</sup>

Bu süreç içinde İslam'ın ya da Kur'an'ın kesin/değişmez/sabit yönü ile değişebilir yönünü ayırma çabaları devam etmiştir. Özellikle yakın dönemde Fazlurrahman (öl. 1988), Muhammed Arkoun (öl. 2010), Muhammed Âbid Câbirî (öl. 2010), Nasr Hamid Ebu Zeyd (öl. 2010), Hasan Hanefî (öl. 2021) gibi isimlerin düşüncesinde tarihsel-evrensel, amaç-araç türünden ayrımlar öne çıkmıştır.<sup>37</sup> Küçükalp, Fazlurrahman'ın tarihsel-evrensel şeklindeki düalistik yaklaşımını Platon'un ideler-gölgeler alemi, Aristo'nun madde-formu gibi çeşitli ayrımlarla ilişkilendirir. Fazlurrahman'ın felsefî eğitimi, Kur'an ve sünnete ikili bir

---

<sup>34</sup> Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhid*, neşr. Muhammed Ammara (Kahire-Beyrut: Dârü'ş-Şuruk, 1994), 177; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 162.

<sup>35</sup> Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 76-77.

<sup>36</sup> İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 183-184.

<sup>37</sup> Bk. Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?*, 70; Fethi Ahmet Polat, "Modern ve Postmodern Düşünce de Kur'an'a Yaklaşımlar: Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/2 (2001), 7-25.

yaklaşımını etkilemiştir. Yine Küçükalp, Fazlurrahman'ın tarihselcilik bağlamında değişim kavramını kullandığını ancak değişimin göreliliğe sebep olması ihtimaline karşı rasyonalist bir epitemoloji yoluyla ilkelere ulaşma amacına tutunduğunun altını çizmektedir.<sup>38</sup> Fazlurrahman'ın gayesel-ilkesel bir arayış olarak kesinlik peşinde oluşunu ve ikili hareket yöntemini eleştiren isimlerden biri de Farid Esack'tır. Esack, Fazlurrahman'ın mutlak evrenselliği reddetse de nesnelci olduğunu vurgular.<sup>39</sup> O, tek tek ayet ve hadislerin ortak bir noktada birleşmemesi durumunda gerçek anlamda delil olamayacağına ve kesinlik derecesine ulaşamayacağına işaret etmektedir.<sup>40</sup> Bu bağlamda Şâtıbî'nin bütünselliğe yaptığı vurgu, Fazlurrahman için önemlidir. Ancak o, bütüncüllük ve kesinlik gibi dayanakların yanısıra özellikle ahkam ile ilgili görüşlerinde Şâtıbî'den farklı düşünmektedir. Zira Şâtıbî, ahkam alanını değişimin dışında tutarken Fazlurrahman, bu alanı değişime açık görmektedir.<sup>41</sup> Bu noktada Fazlurrahman'ın Batılı bilimsel yaklaşımın temelleri durumunda olan düalizmi yönteminde işlevsel olarak kullandığı görülmektedir.

Modern dönemde pek çok müellif tarafından makâsıd konusunda *el-Muvâfakât* adlı eseriyle öncü kabul edilen Şâtıbî, Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010)'nin fikirlerinde de önemli bir yere sahiptir. Câbirî, klasik birikimi lafızcı olmakla, lafzı esas aldığı için lafız-mana ilişkisinin sınırlarının ötesine geçememekle, illeti dikkate alarak tikelci olmakla ve dinin maksatlarını göz önünde bulundurmamakla eleştirmektedir. Ona göre bu özellikleriyle fıkıh geleneği modern dönemde ortaya çıkan sorunların çözümünde başarısız olmuştur. Bu eleştirilerinde Câbirî,

---

<sup>38</sup> Kasım Küçükalp, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi", *Eskişeni* 17 (Haziran/ 2010), 53-63.

<sup>39</sup> Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld Publications, 1997), 65-67; Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 52-60.

<sup>40</sup> Fazlurrahman, *İslamî Yenilenme: Makaleler I*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 157.

<sup>41</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1(2), 38-41; Şevket Kotan, "Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2008), 87.

kesinlik arayışındadır ve kıyas yöntemine dayanan fıkıhı, kesin bilgiye ulaştırmamakla eleştirmekte ve bu sebeple kıyasa dayalı fıkıhı zannî bir yapı olarak görmektedir.<sup>42</sup> Cabîrî, Şâtıbî'nin burhan sitemine dayandığını ve bu noktada İbn Rüşd'den etkilendiğini iddia etse de Taha Abdurrahman'a göre Şâtıbî, anlayışının temeline gâî- ahlakî zemini yerleştirmekte ve usul alimlerinin bağlı kaldığı istidlâl yöntemlerini kullanmaktadır. Diğer taraftan Şâtıbî, şer'î delillerin istikrasi ile ulaşılan kesinliği hedeflemektedir. Câbirî ise değerlendirmelerinde bu hususları dikkate almamaktadır.<sup>43</sup>

Çalışma, modernist yaklaşımların yöntemlerini oluşturmasında önemli bir isim olan Şâtıbî ve eserinin modern dönemde popülerleşmesinin arka planını aydınlatmayı hedeflemekle birlikte Şâtıbî'nin usûlüne de kısaca değinmek gerekmektedir. Modern bağlamda külli ve kesin ilkelerin elde edilmesinde Şâtıbî'ye atıfta bulunulmakla birlikte onun düşüncesinde külli ilkeler ve cüz'iler arasında bir dengenin olduğu göz ardı edilmiştir. Şâtıbî'nin düşüncesinde zarûriyyat, hâciyyat, tahsiniyyat alanında sabit olan küllîler, bazı cüz'î meselelerin kaide dışı olması sebebiyle bir şey kaybetmez. Ayrıca küllî kaidenin kendi kapsamına giren cüz'iler itibariyle de dikkate alınması gerekir. Cüz'î meselelerin dikkate alınmadığı durumda o küllî kaideden amaçlanan fayda sağlanamayacaktır.<sup>44</sup>

Şâtıbî'ye göre şeriatin küllileri-cüzileri, mutlakları-mukayyedleri, mücmelleri-müfesserleri'nin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Bir insanın eline veya ayağına insan denmeyeceği gibi şeriat de bir bütün olarak şeriatir ki ancak bütünlük dikkate alınarak

---

<sup>42</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 1999); Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, 74.

<sup>43</sup> Taha Abdurrahman, *Tecdîdü'l-menhec* (Beirut: Merkezü's-Sikâfi'l-Arabî, 2. Basım ts.), 216.

<sup>44</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1(2)/380-381.

doğru hüküm verilebilir.<sup>45</sup> Şâtıbî'nin yaklaşımında külli ve kesin ilkelerin hâkim konumu aşikardır, ancak külli karşısında cüz'inin bir değerinin olmadığı yahut zarûriyyat karşısında hâciyyât ve tahsiniyyâtın değersiz olduğu iddia edilemez ki Şâtıbî, bunun tam tersini vurgulayarak bunları birbirini destekleyen unsurlar olarak açıklamıştır.<sup>46</sup>

Şâtıbî'nin yaklaşımının modern dönemde ortaya çıkan kesinlik arayışından farklı olduğu görülmektedir. Şâtıbî'nin hedeflediği kesinlik şer'i kaynakların bütünlüğünden istikra yoluyla elde edilir. Bir rivayette, bir ayette veya bir hal karinesinde tekrar eden anlamlar kesinliğe ulaştırmaktadır.<sup>47</sup> Onun düşüncesinde kesinliğin, "anlamsal tümevarımla ulaşılan bilginin birçok sayıda tikelin tasdikiyle en yüksek olasılık seviyesine ulaşması" olarak anlaşılması gerekmektedir. Bu da "insanın bilgi yetisinin metin yorumunda ulaşabileceği en üst derecedeki kesinlik" anlamındadır.<sup>48</sup> Dolayısıyla onun düşüncesindeki kesinlik ile modern bilimsel anlamda mutlak kesinliğin kastedilmediği söylenebilir.

Şâtıbî'nin modern dönemde dikkat çeken en önemli görüşlerinden biri de İslam şeriatinin muhataplarının ümmîliğini dikkate almış olmasıdır. Modern dönemde özellikle Kur'an'a tarihselci yaklaşımlarda Şâtıbî'nin bu yönünün oldukça teveccüh gördüğü söylenebilir. Şâtıbî'ye göre ümmîlik, şârî'in maksatlarının gerçekleşmesi için en uygun olan yöntemdir. Aksi halde muhataplarının İslam'ı anlayıp uygulamaları söz konusu olamazdı.<sup>49</sup> Şâtıbî, ümmîlik ile dili konuşanların genel bilgisi ve lafız-mana ilişkisi bakımından ortak kavrayışına işaret etmektedir.<sup>50</sup>

Şâtıbî'nin ortaya koyduğu usûlde şeriatin cüz'ilerinin korunması ve şeriatin gayeleri ışığında bütünlük içinde anlaşılması ve yorumlanması

---

<sup>45</sup> Ebu İshak İbrâhim b. Mûsâ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, thk. Selim bin Abdülhilali (Kahire: Dârü İbn Affan., 2017), 1/318-319.

<sup>46</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1(2)/ 21.

<sup>47</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1(1)/ 50.

<sup>48</sup> Muhammet Sait Duran, "Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)", *Tarihin Peşinde - Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-* 16 (2016), 191.

<sup>49</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1(2)/ 388.

<sup>50</sup> Muhammed Halid Mesud, "Şâtıbî'de Anlam Teorisi", çev. Muharrem Kılıç, *İslamî Araştırmalar Dergisi* 1-4 (1997), 10/ 171-172.

amaçlanırken modern bağlamda Şâtıbî'ye yapılan atıflarda cüz'ilerin nispeten ihmalinin söz konusu olduğu dile getirilmelidir. Sonuç olarak Şâtıbî'nin yönteminin Fazlurrahman, Câbirî, Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi isimler tarafından onun zihin dünyasında olmayan bir boyuta evrildiği söylenebilir.<sup>51</sup>

Sonuç olarak Aydınlanma ile başlayan süreçte Batılı bilim anlayışının baskın hale gelmesi, İslam dünyasını da etkilemiştir. Hâkim durumda olan Batılı biliş tarzları, akıl, deney, gözlem gibi araçların yaygınlaşması ile kesinliği hedefleyerek dini bilgiyi saf dışı etmiştir. Bu bağlamda İslam toplumlarının dünya görüşünün temelini oluşturan dini ilimler ve klasik usuller, zannî bir yapı arz ettiği gerekçesiyle eleştirilerek merkezi konumlarını kaybetmiştir. İlkesel olarak İslam'ın modern problemlere cevap verebilme kabiliyeti, ikili tasniflerle sağlanmaya çalışılmıştır. Modern bağlamda Batı'nın nicel ölçüm araçlarına dayanan kesinlik anlayışına karşılık Müslüman modernistler tarafından hedeflenen kesinliğin makâsîd konusuna yerli atıflarla Şâtıbî'nin görüşleri temelinde modernize edilerek ele alındığı söylenebilir.

## **2. Modern Dönemde Endülüs İlgisi ve Şâtıbî'nin Gündeme Gelmesindeki Etkisi**

Modernleşme döneminde İslam coğrafyasında Batı karşısındaki yenilgiyi atlatmaya yönelik çeşitli çözüm önerilerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çözüm çabalarında bir kesim Batı'yı tam olarak örnek almayı savunurken, diğer kesim içe kapanma anlamında Batı'yı reddeden bir tavrı savunmuştur. Üçüncü kesim ise Batı'nın bilim ve teknolojisini alarak ahlakını almamayı teklif edenler olarak nitelenebilir.<sup>52</sup>

İslam dünyasının Batı karşısında içine düştüğü krizi çeşitli çözüm yöntemleriyle tartıştığı bu dönemde Endülüs'e olan ilginin artışı dikkat

---

<sup>51</sup> Bk. Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011); Özgür Kavak, "Reşid Rıza'nın İslah Anlayışı ve Davet ve İrşâd Okulu Projesi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme* ed. Mürteza Bedir vd. (İstanbul: İsar Yayınları, 2019), 257-290; Tayip Nacar, *Şâtıbî'nin Usûl Anlayışında Mânevî İstikra'* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 17-18.

<sup>52</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 10.

çekmektedir. Özellikle Ziya Paşa'nın (öl. 1880) *Endülüs Tarihi*<sup>53</sup> ve Abdülhak Hâmid Tarhan'ın Endülüs'e dair *Tarık Yahut Endülüs Fethi*<sup>54</sup> isimli eserlerinin etkisi ile Endülüs konusunun Osmanlı coğrafyasından başlayarak modern Müslüman dünyanın temel meselelerinden biri halinde geldiği görülmektedir.<sup>55</sup> Endülüs'ü konu edinen eserlerin modern dönemde ortaya çıkması çeşitli sebeplere bağlanmıştır. Buna göre temel amaç, Batı'nın İslam'a yönelik eleştirilerine karşı somut bir örnek ortaya koymak ve Batı hayranı Müslüman kesimlere zirve bir İslam medeniyeti olarak Endülüs örneğini sunarak bir taşla iki kuş vurmaktır. Dahası yıkılış döneminde olan ve Batı karşısında siyasi, iktisadi ve askeri alanda geri kalmış olan Osmanlı'ya Endülüs'ü örnek olarak göstererek teselli-teşvik-özgüven kazandırma amaçları da söz konusu edilmiştir.<sup>56</sup>

Örneğin Hâmid'in *Tarık* adlı eserinde İslam birliği, vatan sevgisi, halkçılık, kadın hakları, eşitlik, adalet, insan hakları gibi Tanzimat döneminin yaygın değerlerini işlediği görülmektedir. Hâmid, Endülüs ekseninde kahramanlarını üstün İslami vasıflarla donatarak Batı'nın hayranlığını çekmek ve Müslümanların evrensel nitelikli üstün değerlere sahip olduğunu ortaya koymak istemektedir.<sup>57</sup> Ayrıca Tanzimat yazarları, "Yöneticilerin liyakatsizliği ve sorumsuzluğu, itihadın yerini ihtilaf ve tefrikanın alması, kesâd-ı ahlak, vatana ihanet, yanlış tevekkül anlayışı, düşmanın baskı ve zulmü" gibi Endülüs'ün yıkılış sebepleri üzerinde de durmuştur.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1887/1304-1888/1305).

<sup>54</sup> Abdülhak Hâmid Tarhan, *Tarık*, sad. Sadi Irmak- Behçet Kemal Çağlar (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1960).

<sup>55</sup> Bernard Lewis, "XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Bazı Endülüs Temaları", çev. Hâbil Sağlam, *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 11 (2019), 148-151.

<sup>56</sup> İsmail Erünsal, "Türk Edebiyatında Endülüs'e İlginin Uyanmasında Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi Adlı Tercümesinin Rolü ve Bu Tercümenin Yapılış Nedenleri", *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz - Fatih Yeşil (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 421-422.

<sup>57</sup> Sema Uğurcan, "Târık yahut Endülüs Fethi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/23.

<sup>58</sup> Mehmet Ali Gündoğdu, "Tanzimat Yazarlarına Göre Endülüs'ün Yıkılış Sebepleri", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi (TAED)* 58 (2017), 315-338.



Modern dönemde Endülüs medeniyetinin İslam'ın gelişime engel olduğu tezini reddetmek amacıyla da öne çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda örneğin Namık Kemal, Renan'ın "İslam, mâni-i terakkidir" tezini<sup>59</sup> reddederken Endülüs'ü şu şekilde söz konusu etmektedir;

"Dinin siyasi hükümlerinde manii terakki olacak bir şey görmeyi bırakın, şuna tam kanaat getirdik ki vatani kurtaracak yegâne çare o hükümlerde yatmaktadır. Birtakım aydınlar, Endülüs Araplarını Avrupa kültürünün üstadı olarak tanımlıyor; Onlar Müslüman olduğuna göre İslam nasıl manii terakki oluyor?"<sup>60</sup>

Benzer şekilde Abduh, makalelerinde Avrupa medeniyetinin İslam'ın zirve medeniyeti olan Endülüs'ten doğduğunu, Müslümanların Endülüs vasıtasıyla Avrupa medeniyetine öncülük ettiğini, Endülüs'te yüksek bir İslam medeniyeti ortaya çıktığı bir zamanda Avrupa'nın nasıl düşük bir seviyede olduğunu kaleme almaktadır.<sup>61</sup> Hatta ilmin Avrupa'ya Araplardan geçtiğine dair çeşitli batılı ilim adamlarının itiraflarına yer vermektedir.<sup>62</sup>

Diğer taraftan Endülüs, İslam'ın gelişime engel olduğu tezinin sahibi Renan'ın da ilgisini çekmiştir. Renan; İbn Rüşd ve İbn Bâcce (öl. 533/1139) gibi Endülüslü isimlerin felsefeyi şeriatin esaretinden kurtardığını söylemektedir.<sup>63</sup> Bu bağlamda İbn Rüşd felsefesinin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren seküler kesimlerin de ilgisini çekmeye başladığı ve böylece modern dönemde İbn Rüşd'ün genel olarak seküler-laik yaklaşımlar için bir zemin veya sıçrama noktası yapılmaya çalışıldığı

---

<sup>59</sup> Bk. Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan (Ankara: Sakarya Basımevi, 1946), 183-206.

<sup>60</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 507.

<sup>61</sup> Muhammed Abduh, "Garp Medeniyeti Nasıl Bulmuş?", çev. Mehmet Akif Ersoy, *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 2/38 (H 1325), 181-182.

<sup>62</sup> Muhammed Abduh, "Arabın Fünunu ve Keşfiyatı", çev. Mehmet Akif Ersoy, *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 2/32, (H 1325), 87.

<sup>63</sup> Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Divan* (1996/2), 74-76; bk. Ernest Renan, *Averroes et l'Averroisme: Essai Historique* (Paris: Michel Levy Freres Libraires-Editeurs, 1861), 88.



görülmektedir.<sup>64</sup> İslam dünyasında ortaya çıkan Endülüs ilgisi, yıkılış aşamasındaki Osmanlı'ya özgüven kazandırma ve Batı medeniyetinin kaynağının Endülüs medeniyeti olduğunu ispatlayarak meydan okuma amaçlarına dayanmaktadır. Bunun yanı sıra bu ilginin İbn Rüşd merkezli olarak Endülüs'ü bir ufuk olarak sunan Batılı seküler yaklaşımlara tepki olması ihtimal dahilindedir.

Seküler yaklaşımlar için bir zemin olarak kullanılan İbn Rüşd, sadece Renan'ın ilgisini çekmemiştir. Özellikle milliyetçi seküler Araplar için İbn Rüşd, görüşlerini temellendirmede önemli isimlerden birisi olmuştur. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün hangi bağlamda seküler Arapların ilgisini çektiğine geçmeden önce 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan milliyetçilik cereyanının sekülerleşmeye etkisi açısından ele alınması gerekmektedir.

Arap milliyetçiliğinin çıkışında proteston yaklaşımlar ve misyonerlik faaliyetleri, İslami modernleşmeyi savunan entelektüel kesim ve Jön Türklerin milliyetçilik politikaları etkili görülmüştür.<sup>65</sup> Özellikle Hristiyan Arapların kökenlerini İslam öncesine dayandırmaları, Arap milliyetçiliğinin seküler karakterinin öne çıkmasında etkili olmuştur.<sup>66</sup> Bölgede misyonerlik faaliyetlerinin teşvik edilmesi ile kurulan kolejler ve yayın faaliyetleri başlangıçta Arap dilinin edebi bir dil olarak canlandırılmasına hizmet etmiş, daha sonra tercüme vasıtasıyla Batı menşeli seküler fikirler bu bölgelerde yayılma imkânı bulmuştur.<sup>67</sup> Hristiyan seküler Arapların düşüncesinde daha çok liberal Avrupa siyaset düşüncesi, ulus devlet deneyiminin başarılı örnekleri, kadın hakları, insan

---

<sup>64</sup> Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, ed. Cüneyd Kaya, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 391.

<sup>65</sup> Bk. George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (Toronto: Lippincott Company, 1939), 13-101; Özlem Toker Gökçe, "Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönemleri", *Yeni Fikir Uluslararası Hakemli Akademik Fikir Araştırma Dergisi* 10/ 22 (2019), 55-77.

<sup>66</sup> Toker Gökçe, "Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönemleri", 59.

<sup>67</sup> H. Ezber Bodur, "Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 240-241.

hakları ve özgürlükler gibi konular yer edinmiştir.<sup>68</sup> Bu fikirler çerçevesinde din temelli olmayan medeniyet ve bilimin birliği, Avrupa biliminin evrensel değeri, vatanseverlik ve sosyal ahlak sistemi öne çıkarılmış ve Arapça, din tarafından sağlanan bağdan daha güçlü bir bağ olarak kabul edilmiştir. Bu bakış açısında Batı medeniyeti ve bilimi, insanlığı kemale götüren bir esas olarak görülmüştür. Din temelli kurumların ve kanunların değişmez ve yanılmaz olmadığı vurgulanarak şartlara göre değişim ve dinamizm vurgulanmakta, bu kanun ve kurumlara kaynak sağlayanın din olmaması gerektiği fikri popülerleşmektedir. Dahası bu bakış açısında din, bir bölünme faktörü olarak nitelenmekte ve kurumsal yapısı sorgulanmaktadır. Bu düşüncelerin ilk öncülerinin Butrus b. Bûlus Bustânî (öl. 1883), Fâris eş-Şidyâk (öl. 1887) ve Şibli Şümeyyil (öl. 1917) gibi isimler olduğu görülmektedir.<sup>69</sup>

Arap ülkelerinde Arap milliyetçiliğinin de etkisiyle seküler fikirlerin ortaya çıkması, Hourani tarafından Abduh'un toplumsal ıslahı hedefleyen modernist düşüncelerinin tahmininin ötesinde bir etki uyandırdığı şeklinde yorumlanmıştır. Zira seküler Arapların düşüncesinde İslam hoş görülüyor ancak siyasete ve hukuka yön veren kuralları sağlaması istenmiyordu. Abduh'a göre ise Kur'an merkezli İslam anlayışı, her dönemde siyasete yön veren ilkeleri barındırmaktadır.<sup>70</sup> Hourani, Hristiyan laiklerin ilkeler-kanunlar ayırımına dikkat çekerek tüm dinleri bazı kapsamlı ilkeleri öğreten tek bir dine indirgediklerinin altını çizmektedir. Zira onlara göre kanunlar, kendiliğinden geçerliliği olmayan sadece bir amaca yönelik araçlardır. Bu bağlamda bu düşünceye göre insan tabiatı, hakları ve görevleri temelde aynıdır ve bu konuda dinlerin bir etkisi yoktur.<sup>71</sup>

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinlerin genelde hayata özelden ise siyasete yön vermesine karşıt bir tepkinin ortaya çıkmasının

<sup>68</sup> Toker Gökçe, "Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönemleri", 61.

<sup>69</sup> Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, çev. Latif Boyacı - Hüseyin Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 269 vd.

<sup>70</sup> Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasrâniyye*, 154; Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 269.

<sup>71</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 279.

sonucunda İslam'ın teokratik yönetim biçimine sahip olduğu yönündeki Batılı araştırmacıların ithamlarının yoğunlaşması,<sup>72</sup> İslam ülkelerinde yönetimlerde meşrûiyet tartışmalarını gündeme getirmiştir.<sup>73</sup>

Endülüs medeniyetinin önemli isimlerinden olan İbn Rüşd'ün gitgide artan bir ilgi kazanmasının bu bağlamın ürünü olduğu görülür. İbn Rüşd ilgisinin yükselişe geçmesi, İslam dünyasının hayata yön veren kabiliyetini kaybetmeye başladığı ve siyasi-kurumsal ıslah tartışmalarının gündeme geldiği bir zeminde gerçekleşmiştir. Bu zeminde İbn Rüşd'ün dini ve felsefeyi aynı kaynağa atfeden düşüncelerinin seküler kesimler tarafından bir meşrûiyet zemini olarak işlevsel bir karaktere sahip olduğu söylenebilir.<sup>74</sup>

İbn Rüşd düşüncesini yaklaşımı için sıçrama tahtası yapan Lübnanlı Arap asıllı bir Hıristiyan olan Ferah Antûn (öl. 1922), bu bağlamda Abdüh ile irtibatı bakımından dikkat çeken önemli isimlerdendir. Antûn'un İbn Rüşd ilgisinin de siyasal ıslah tartışmaları zemininde ortaya çıktığı görülmektedir. Antûn'un seküler yaklaşımının temellerini içeren makalelerini yayınladığı *el-Câmi'a* dergisinin temel hedefi de Osmanlı ve Mısır'ı reforme etmek veya başka bir ifade ile siyasî reformu teşvik etmektir.<sup>75</sup> Modern dönemde İbn Rüşd ilgisinin -ister Renan, ister Antûn, ister Câbirî olsun- genel olarak birbirinden farkı yoktur. Örneğin Câbirî, İbn Rüşd vurgusu ile İslam geleneğinin akılcılığını öne çıkarırken, Antûn,

---

<sup>72</sup> Renan'a göre İslam, rasyonellik ve bilimden uzak olduğu gibi aynı zamanda bilim ve felsefenin gelişimini de engellemiştir. Bunun sebebi de "sözde vahye dayalı devlet fikrini, cemiyetin din tarafından idare edilmesi fikrini hâkim bulundurmaktır"tır. bk. Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan (Ankara: Sakarya Basımevi, 1946), 183-186.

<sup>73</sup> İşcan, *Muhammed Abdüh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 314

<sup>74</sup> İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi konusundaki görüşleri için bk. İbn Rüşd, *Kitâbu Faslü'l-makal fima beyne'l-hikme ve'ş-şeria mine'l-ittisal*, haz. Albert Nasri Nadir (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 4. Basım, 1986)

<sup>75</sup> Marco Demichelis, "The Historical Debate on Secularisation Between F. Antûn and M. 'Abdüh. God's Absolutism and Islâm's irrationality as Cornerstones of Orientalist Islamic-Christian Dispute During the Nahda", *ARAM* 25 (2013), 332.

İbn Rüşd ile Arap kültürünün akılcılığını öne çıkarmak istemektedir.<sup>76</sup> İbn Rüşd'ü ihya çabaları, sekülerleşme amacıyla *geleneğin kendi içinden yıkılması* olarak nitelenmiştir. Gelenek, -ister Arap kültürü ister İslam kültürü olsun- merkezde yer almayan "marjinal" sayılabilecek isimlerle canlandırılmak istenmektedir.<sup>77</sup> Başka bir ifade ile İbn Rüşd'ü ihya talebi, bir taraftan yerli-aşına kültüre referans sağlamakta, diğer taraftan ise sekülerleşme için işlevsel bir karakter sergilemektedir.

Ferah Antûn, seküler fikirlerini ortaya koymak için *İbn Rüşd ve Felsefetuhu* adlı kitabını yayınlamış ve Endülüslü bir filozof olan İbn Rüşd'ü referans göstermiştir. Onun seküler yaklaşımının temeline İbn Rüşd'ü yerleştirmesi Abduh'un dini ve politik hassasiyetini artırmıştır. Abduh, bir taraftan İslam'ı, muhafazakâr hücumlara karşı savunurken diğer taraftan da İslam Felsefesi ve Kelamı'nı dış yoruma karşı savunmaya ihtiyaç duymuştur.<sup>78</sup>

Abduh'un tepkisini çeken Antûn'un da içinde bulunduğu Hristiyan laik yazarlar, İslam filozoflarının peygamber olduğu, seçkin sınıfın kendi kendine tefekkür edebileceği, peygamberlerin kitleler için ortaya çıktığı iddialarını gündeme taşımışlardır.<sup>79</sup> Modern dönemde önemli tartışma konuları arasında olan din-felsefe ilişkisi, Abduh'un öğrencilerinden Reşîd Rızâ (öl. 1935) tarafından da ele alınmıştır. Din-felsefe ilişkisini açıklayarak insanlığın vahye olan ihtiyacına dikkat çeken Reşîd Rızâ, aklın ve beşerî ilmin vahyin yerine geçemeyeceğini vurgulamaktadır. Ona göre peygamberlerin vahyi ile filozofların felsefesi arasında kaynak sıhhatine güvenilirlik, gerçeği kabullenme, muhatap kitle üzerinde uyandırdıkları etki bakımından farklılıklar vardır. Felsefi görüşlerin beşerî olması sebebiyle hatalı ve çelişkili olması da mümkündür ki zaten felsefi

---

<sup>76</sup> Bk. Wael B. Hallaq, *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 28.

<sup>77</sup> Hallaq, *Modernitenin Reformu*, 39-40.

<sup>78</sup> Marco Demichelis, "The Historical Debate on Secularisation Between F. Antûn and M. 'Abduh", 335.

<sup>79</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 279.

düşünceleri toplumun belli bir kesimi anlayabilir. Felsefi fikirler, insanları imana ve teslimiyete yönlendiremez.<sup>80</sup>

Hourani, Hıristiyan laik yazarların bahsi geçen görüşlerini gündeme getirme amaçlarının siyasî olduğunu ve Müslümanlarla Hıristiyanların eşit düzeyde katılabilecekleri laik bir devletin şartlarını ortaya koymak amacıyla olduklarını vurgulamaktadır. Bu şartlardan birincisi tüm dinlerde temel olanın, temel olmayandan ayrılmasıdır. Temel olan, "ilkeler bütünü", temel olmayan ise "kanunlar bütünü"dür. İlkeler, bütün dinlerde ortaktır, kanunlar ise insanları fazilete yönlendirmek amacındadır. İlkeler, sabit olup yoruma açık değildir, kanunlar ise gerçek işlevlerini ancak yorumlanarak yerine getirebilir. Bu bakış açısında kanunun temel işlevi olan "fazilete yönlendirme" amacını gerçekleştirmek üzere bir tevile ihtiyaç duyduğu görülmektedir.<sup>81</sup> Görüldüğü gibi İslam'ın manî terakki olduğu iddiasını desteklerken Renan tarafından ayrı bir yerde tutulan İbn Rüşd'ün vahiy ile felsefeyi aynı kaynağa atfeden düşüncelerinin araştırmaları, sonrasında Arap seküler kesim tarafından da sürdürülmüştür.

Antûn'un felsefeyi din karşısında üstün bir konumda görmesinin sonucunda dinin yasama ile ilgili boyutunun kitleler/sıradan insan toplulukları için geçerli ve bağlayıcı olduğunu iddia ettiği görülmektedir. Ona göre din, bu dünya için kanunlar koyamaz, dünya için kanunlar koyacak olan hükümetlerdir. Çünkü hükümetler insanın güvenliğini ve hürriyetini anayasanın otoritesi altında korur.<sup>82</sup> Bu düşüncede hangi din olursa olsun dini ve dünyevi otorite birbirinden ayrılmalıdır. Çünkü gerçek eşitlik ve ilerleme gibi modern değerler ancak bu şartlar altında gerçekleştirilme şansına sahip olabilir.<sup>83</sup>

Antûn'un *el-Câmia* dergisindeki makaleleri ve romanlarında gelişmiş Avrupa düşüncesini dile getirmesinin de etkisiyle seküler yaklaşımın Araplar arasında yaygınlaşması üzerine Abduh, İslam ve

<sup>80</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l Muhammedî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 1985), 54, 55.

<sup>81</sup> Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 279.

<sup>82</sup> Ferah Antûn, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu* (Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 1988), 151.

<sup>83</sup> Ferah Antûn, *İbn Rüşd ve Felsefetuhu*, 125.

Hristiyanlık üzerine makalelerini yazmıştır.<sup>84</sup> Renan'la başlayan süreçte seküler yaklaşımlar karşısında savunmacı bir pozisyonda olan Abduh, makalelerinde siyasal dönüşüm için seküler fikirlere dayanak yapılan İbn Rüşd'ün Avrupalılar tarafından yanlış anlaşıldığının altını çizmektedir.<sup>85</sup> Bu tartışma görünen yönüyle İslam ve Hristiyanlıkta akıl-bilim konuları üzerinde seyrederken aslında dine dayalı olmayan bir yönetimin imkânı üzerine odaklanmaktadır. İslami yaklaşıma göre -ki bu tarafın temsilcisi Abduh'tur- sivil bir yönetim için aklın kendini dinden soyutlamasına ihtiyaç yoktur. İslam'da akıl zaten bağımsız ve özgürdür. Bu ihtiyaç, Hristiyanlığa özgü bir durumdur.<sup>86</sup>

Abduh, İslami yönetimin teokratik ve baskıcı olduğu yönündeki Batılı ithamlara karşı İslam'da yönetimin sivil olduğunu savunmaktadır. İslam'da yönetim seçime dayalıdır ve ardında toplum vardır, dolayısıyla devlet başkanının otoritesi mutlak ve dinî değildir, üzerinde milletin kontrol yetkisi vardır. Ayrıca kadı, müftü gibi otoritelerin de keyfî davranma hakkı yoktur.<sup>87</sup> Abduh'a göre Avrupa'nın laiklik yoluyla din baskısından kurtularak gelişme kaydettiği doğrudur, lakin Avrupa'daki bilim ve gelişimi durduran bir dini baskı, İslam'da söz konusu değildir. Bu noktada itidal/orta yol, İslam'ın en önemli özelliklerinden biridir ve İslam, kendisini fitrat dini olarak tanımlamıştır.<sup>88</sup>

Abduh, siyasi ıslah ve dönüşüm için sekülerleşmenin ve İslam'ın teokratik bir din olarak itham edilmesinin neticesinde din-devlet ilişkisini İslam'ın esaslarına uygun olarak ortaya koyma amacında olmuştur. Onun

---

<sup>84</sup> Muhammed Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmî ve'l-medeniyye* neşr. Muhammed Reşîd Rızâ (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1948); Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, 277; Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", 72.

<sup>85</sup> Abduh, "Arabın Fünunu ve Keşfiyatı", 86-87.

<sup>86</sup> Abduh, *el-İslâm ven'nasrâniyye*, 28 vd.; Florian Zemmin, "Secularism, Secularity and Islamic Reformism", *Multiple Secularities: Beyond the West, Beyond Modernities*. ed. HCS (2019), 1-14.

<sup>87</sup> Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, 82-87.

<sup>88</sup> Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, 83-84; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 316-317.

düşüncesinde İslam'da din, devletle tamamen bütünleşmediği gibi, devlet, dinden tamamen bağımsızlaşamaz. Din, külli ilkeler ve maksatlar ortaya koyar. Mühim olan da dinin *ahlak* ve *adalet* *riayet* gibi gayelerinin ve felsefesinin belirlenmesidir. Devlet ise bu ilkeler çerçevesinde beşerî veya sivil yasalar ortaya koyar. Din, külli ilkelerin zaman ve mekânın değişmesiyle değişen ihtiyaçlara uygun olarak ümmetin yasa koyucu olarak katkıda bulunmasına izin verir.<sup>89</sup> Renan'ın ithamları ve Arap milliyetçiliği ile başlayan süreçte seküler kesimlerin dinleri bertaraf etme tutumuna karşı Abduh'un ilkeler ve kanunlar şeklindeki ayrımı İslam sınırları içinde tutmak istediği ve dinin külli ilkelerini vurguladığı görülmektedir.

Bu dönemde Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât* adlı eseri, Muhammed Abduh'un tavsiye ve yönlendirmeleri ile makâsîd konusunda temel kaynak olarak kabul edilmiştir.<sup>90</sup> Bu bağlamda 20. asırda İslam dünyasının çeşitli merkezlerinde Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ının art arda yayınlanmasını<sup>91</sup> dönemin bilgi anlayışının değişimi, seküler yaklaşımların sabit-dinamik ayrımının başka bir ifadesi olan ilkeler-kanunlar ya da temel olan-temel olmayan ayrımında dini dikkate almayan tutumu, İbn Rüşd'ün bu yaklaşımlar için bir araç olarak kullanılması ve Avrupa'da ortaya çıkmış yüksek bir İslam medeniyeti olan Endülüs popüleritesinden bağımsız değerlendirmenin eksik olduğu söylenebilir.

*El-Muvâfakât*'ın modern döneme kadar İslamî ilimlerde takip edilememesi çeşitli şekillerde açıklanmıştır. Doğu dünyasında kitapların kaderinin insanların kaderine benzediğine ve birçok değerli insanın hiç

---

<sup>89</sup> Muhammed Abduh, *el-A'malü'l-kamile li-İmam Muhammed Abduh*, haz. Muhammed Ammara (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1979-1980) 1/273; Abduh, *el-İslâm ve'n-Nasraniyye*, 79; Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, çev. Ahmet Karababa - Salih Barlak (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 44, 45, 82; İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*, 318.

<sup>90</sup> Muhammed Halid Mesud, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 172.

<sup>91</sup> Ahmet Yaman, "İmam eş-Şâtıbî ve Bir İslam Klasiği el-Muvafakat-Türkçeye Tercümesi Münasebetiyle Geç Kalmış Bir Tanıtım", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (1997), 406.



kimse tarafından bilinmezken önemsiz kimselerin şöhrete kavuştuğuna dikkat çeken M. Abdullah Dirâz, *el-Muvâfakât*'ın kaderinin de aynı olduğunu iki sebebe bağlayarak izah eder. Buna göre *el-Muvâfakât*'ın içeriği ortaya çıktığı dönemde "yeni" kalmıştır. Şâtıbî'nin üslûbu ve hitap ettiği ise seviye son derece yüksektir. Bir diğer sebebe göre ise eserin te'lifi sırasında Endülüs'te yaşanan kriz ortamı İslâm dünyasının diğer bölgelerinde mevcut değildir.<sup>92</sup> Ayrıca Şâtıbî'nin taklitçiliğe karşı olması, yaşadığı dönemde tasvip etmediği uygulamalara tepki göstererek dönemdeki ulema sınıfını eleştirmesi, Gazâlî'den itibaren Yunan mantığını esas alan yerleşik uygulamaya karşı çıkması, İslam dünyasının eğitim sisteminde cüz'i delillerin sorgulanmadan kullanılmasına karşı istikra'yı bilgi kuramının temeline yerleştirmesi; modern döneme kadar yaygın olarak bilinmemesinin sebepleri olarak takdim edilmiştir.<sup>93</sup>

Literatürde modern dönemde Şâtıbî'nin popülerleşmesinin sebeplerine dair açıklamalar da yer almaktadır. Batı karşısında yenilmişlik krizinin yoğun bir şekilde hissedildiği bir ortamda *el-Muvâfakât*'ın popülerleşmesinin tesadüf olarak görülmemesi gerektiğine işaret edilmesi<sup>94</sup> isabetli olmakla birlikte yeterli bir açıklama değildir. Batılı bilimsel yaklaşımın baskın hale gelmesi, İslam'a yönelik eleştiriler karşısında İslam toplumunda Endülüs'ün Avrupa medeniyetinin öncüsü olarak gündeme getirilmesi, Avrupalı Hristiyanların ve Hristiyan seküler Arapların gündeme getirdikleri sekülerleşme fikirleri ve bu fikirlere mesnet kılınan İbn Rüşd'ün gündeme gelmesinin tetiklediği bir ortamda Endülüs popüleritesinin ve Endülüslü İmam Şâtıbî'nin öne çıkarılmış olması ihtimal dahilindedir.

Bu noktada Şâtıbî'nin İbn Rüşd eleştirisi de hatırlanmalıdır. Bu eleştiride Şâtıbî, Kur'an'ı anlamada alet ilimleri olarak nitelenen Arap dili ile ilgili ilimler, kıraat ilmi, nasih-mensuh ilmi, usûl-ü fıkıh gibi ilimlerden bahsederken bu ilimleri Kur'an'ı anlamada araç ve Allah'ın muradını

<sup>92</sup> Mehmet Erdoğan, "el-Muvâfakât", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 31/406.

<sup>93</sup> Haçkalı, "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine", 384.

<sup>94</sup> Erdoğan, "el-Muvâfakât", 31/406.



anlamada yardımcı ilimler olarak nitelemektedir. Şâtıbî, Kur'an'ı anlamada yardımcı olmadığı halde öyle olduğu iddia edilen ilimlere de değinmektedir. Örneğin Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), bazı ayetleri anlamının astronomi bilmekle mümkün olacağını iddia etmektedir. İbn Rüşd de şeriaten kastı anlamada felsefenin gerekli olduğu iddiasındadır ki Şâtıbî, onun bu iddiasına selefın bu ilimler karşısındaki tutumunu esas alarak karşı çıkar. Selef Kur'an'ı anlamak için astronomi ve felsefe gibi ilimleri dikkate almamıştır.<sup>95</sup> İslam şeriatı muhataplarının ümmiliğini/seviyesini dikkate almıştır ki aksi taktirde İslam'ın muhataplarının İslam'ı anlayıp yaşamaları mümkün olamazdı.<sup>96</sup> Görüldüğü gibi modern felsefe ve bilimin vahyî bilginin önüne geçtiği ve bu yaklaşım için İbn Rüşd'ün esas alındığı modern bağlamda felsefenin şeriaten kastı anlamada gerekli olduğuna İbn Rüşd örneğinde karşı çıkan Şâtıbî'nin tercih edilmesi, tesadüf olarak görülmemelidir. Daha açık bir ifade ile kurumsal değişiklikler konusunda seküler yaklaşımlara mesnet kılınan İbn Rüşd karşısında Şâtıbî'nin yaklaşımının veya İbn Rüşd merkezli Endülüs temasının Şâtıbî merkezli olarak öne çıkarıldığı söylenebilir.

### Sonuç

İslam dünyasının modernleşme döneminde makâsıd konusu yenilenme ve reform fikri bağlamında öne çıkmıştır. Bu dönemde makâsıdla ilgili çalışmalarda artış gözlenmektedir. *El-Muvâfakât*, Muhammed Abduh'un teşvikiyle makâsıd konusunun temel kaynağı haline gelerek yüksek bir teveccüh görmüştür. Çalışmanın temel konusunu Şâtıbî'nin modernleşme döneminde ön plana çıkması ve Abduh'un bu konudaki rolünün arka planı oluşturmaktadır. Çalışma, bağlamsal analiz yöntemi ile eserin modern dönemde ön plana çıkışını ve Abduh'un teşvik edici rolünün arka planını analiz etmiştir.

Modern dönemde Batı karşısında yenilmişlik kriziyle İslam dünyasının hem bilimsel hem de siyasi olarak Batılı eleştirilere maruz kaldığı görülmektedir. Bu dönemde Batılı bilim anlayışının baskın hale

<sup>95</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 2(2)/361

<sup>96</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 1(2)/ 388.

gelmesiyle dini ilimler merkezi konumlarını yitirmiştir. İslam'ın ilkesel olarak modern çağa hitap kabiliyeti Batılı kriterler esas alınarak sağlanmaya çalışılmıştır. Bu çalışma çerçevesinde hedeflenen batılı standartların yerli atıflarla Şâtıbî'nin görüşlerinin modernize edilmesiyle ele alındığı söylenebilir. Modern bağlamda Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'ı yenilenme çağrılarının önemli bir kaynağı haline gelmiştir. Buna ilaveten Renan'la başlayan sürecin devamında Hıristiyan seküler kesimlerin modern pratiklerin sağlanması için dinin etkisini silerek felsefe ve bilimin birliği üzerinden seküler fikirlerini bir meşruiyet zemini olarak İbn Rüşd'e dayandırması, Abduh'un tepkisini çekerek *el-Muvâfakât*'ın gündeme gelmesini etkilemiş görünmektedir. Abduh, İslam'ın evrensel bir din olarak Batılı olduğu iddia edilen standartlara sahip olduğunu ispatlama çabasıdadır. Bu dönemde İslam dünyasında sıklıkla Batılı olduğu iddia edilen bilim ve medeniyetin kaynağının Endülüs İslam medeniyeti olduğu vurgulanmaktadır. Batı karşısında yenilgi aşamasında *el-Muvâfakât*'ın ortaya çıktığı tarihsel ortamla benzer bir bağlamda- gerek Tanzimat dönemi edebi eserlerinin etkisiyle gerekse seküler kesimler tarafından İbn Rüşd'ün bir dayanak olarak kullanılmasının neticesinde ortaya çıkan Endülüs ilgisinin sonucu olarak bir kriz zemininde *el-Muvâfakât*'ın öne çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Abduh tarafından sekülerleşmede bir kaynak olarak kullanılan Endülüslü İbn Rüşd'ün fikirleri karşısında Endülüslü Şâtıbî'nin eserinin bir alternatif olarak takdim edilmiş olması ihtimal dahilindedir. Başka bir ifadeyle modern bilim ve felsefe karşısında *el-Muvâfakât*, modernleşme ile gerçekleşmesi istenen değişimleri sağlama potansiyeline sahip meşrû bir kaynak olarak görülmüştür. Felsefi yaklaşımı ile sekülerleşmede kaynak olarak kullanılan İbn Rüşd merkezli Endülüs medeniyeti yerine Abduh'un selefin yaklaşımını benimseyen Şâtıbî'yi ve Şâtıbî merkezli Endülüs'ü öne çıkardığı söylenebilir.

### **Kaynakça**

Abduh, Muhammed. "Fatıha Tefsiri". çev. Abdülkadir Şener- Mustafa Fayda. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (1968), 1-33.

- Abduh, Muhammed. "Arabın Fünûnu ve Keşfiyatı". *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 2/32 (H 1325), 86-87.
- Abduh, Muhammed. "Garp medeniyeti nasıl bulmuş?". *Sırat-ı Müstakim [Sebilü'r-Reşad]* 2/38 (H 1325), 181-182.
- Abduh, Muhammed. *el-İslâm ve'n-Nasraniyye maa'l-ilmî ve'l-medeniyye*. neşr. Seyyid Muhammed Reşîd Rızâ. Kahire: Dârü'l-Menar, 6. Basım, 1948.
- Abduh, Muhammed. *Risâletü't-tevhid*. neşr. Muhammed Ammara. Kahire-Beyrut: Dârü's-Şuruk, 1994.
- Abduh, Muhammed. *el-A'malü'l-kamile li Muhammed Abduh*. haz. Muhammed Ammara. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1979-1980.
- Abdurrahman, Taha. *Tecdîdü'l-menhec*. Beyrut: Merkezü's-sikâfi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Ammara, Muhammed. *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Deoleti*. çev. Ahmet Karababa. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Antonius, George. *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*. Toronto: Lippincott Company, 1939.
- Antûn, Ferah. *İbn Rüşd ve Felsefetuhi*. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî, 1988.
- Atalay, Sare Levin. "Bir Batı İcadı Olarak Din: Religion Kavramının Modern Batı'da İnşası". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 27-47.
- Bodur, H. Ezber. "Arap Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Doğuşu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 239-251.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü's-Şerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Cabiri, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabiyat Yayınları, 1999.
- Carullah, Mûsâ. "el- Muvafakat Neşrine Ait Bir-İki Söz". *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*. mlf. Ebû İshak İbrâhim b. Musa Şâtıbî. I/ 17-24. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayınları, 2015.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.

- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Divan* (1996/2), 1-94.
- Demichelis, Marco. "The Historical Debate on Secularisation Between F. Anṭūn and M. 'Abduh. God's Absolutism and Islām's Irrationality as Cornerstones of Orientalist Islamic-Christian Dispute During the Nahḍa". *ARAM* 25 (2013), 335-348.
- Duran, Muhammet Sait. "Anlamsal Tümevarım (İstikrâ-i Mânevî)". *Tarihin Peşinde -Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi-* 16 (2016), 177-196.
- Erdem, Sami. "İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır? II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı". *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara - Asım Öz. 162-174. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Erdoğan, Mehmet. "el-Muvâfakat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/406-408. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*. İstanbul: İFAV, 1990.
- Erünsal, İsmail. "Türk Edebiyatında Endülüs'e İlginin Uyanmasında Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi Adlı Tercümesinin Rolü ve Bu Tercümenin Yapılış Nedenleri". *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*. haz. Mehmet Öz - Fatih Yeşil. 417-423. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation&Pluralism: An Islamic Perspective Of Interreligious Solidarity Against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2002.
- Fazlurrahman. *İslamî Yenilenme Makaleler I*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme (1839-1919)*. Ankara: Doğu - Batı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Gündoğdu, Mehmet Ali. "Tanzimat Yazarlarına Göre Endülüs'ün Yıkılış Sebepleri". *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 58 (2017), 315-338.

- Görgün, Tahsin. "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'an". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçür vd. 11-19. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Görgün, Tahsin. "Kur'an ve Fıkıh". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II*. ed. Bedrettin Çetiner. 107-119. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Haçkalı, Abdurrahman. "el-Muvâfakât'ın Fıkıh Usûlü Geleneğinde Takip Edilmemiş Olması Üzerine". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 371-384.
- Hallak, Wael b. *Modernitenin Reformu: Abdurrahman Taha'nın Felsefesinde Ahlak ve Yeni İnsan*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Babil Kitap, 2020.
- Hallaq, Wael B. *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?* çev. Aziz Hikmet. İstanbul: Babil Kitap, 2019.
- Hallaq, Wael B. "Ahlâkî Hukukun Temeli: Kur'an'a ve Şer'î Hukukun Ortaya Çıkışına Yeni Bir Bakış". çev. Hacer Kontbay. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012/2), 337-368.
- Tarhan, Abdülhak Hâmid. *Tarık*. sad. Sadi Irmak - Behçet Kemal Çağlar. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1960.
- Hourani, Albert. *Çağdaş Arap Düşüncesi*. çev. Latif Boyacı - Hüseyin Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- İbn Rüşd. *Kitâbu Faslü'l-makal fima beyne'l-hikme ve'ş-şeria mine'l-ittisal*. haz. Albert Nasri Nadir Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 4. Baskı, 1986.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-Arab*. neşr. Abdullah Ali el-Kebir vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.
- İnam, Ahmet. "Bilim ve Teknolojide Batı'nın Yeniliği". *Değişim Sürecinde İslam (Kutlu Doğum Haftası 1996)*. 123-126. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyâsî Görüşleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Kahraman, Yakup. "Modern Bilim ve Din". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2015), 149-170.
- Kara, İsmail. "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi*. ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 1/234-244. 6 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2009.

- Kavak, Özgür. "Reşid Rıza'nın İslah Anlayışı ve Davet ve İrşâd Okulu Projesi", *Modernleşme, Protestanlaşma ve Selefileşme*. ed. Mürteza Bedir vd. 257-290. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Kotan, Şevket, "Fazlur Rahman'ın İctihad Teorisi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2008), 87-101.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.
- Küçükalp, Kasım, "Fazlurrahman ve İslam Modernizmi". *Eskiye* (Haziran/ 2010), 53-63.
- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Lewis, Bernard. "XIX. Yüzyıl Türk Edebiyatında Bazı Endülüs Temaları". çev. Habil Sağlam. *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi* 11 (2019), 146-152.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mesud, Muhammed Halid. *İslam Hukuk Teorisi*. çev. Muharrem Kılıç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Nacar, Tayip. "Şâtîbî'nin Usûl Anlayışında Mânevî İstikra". Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Özdeş, Talip. "Kur'an-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 7-27.
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Pekcan, Ali. "Zarûriyyat Düzeyindeki Gâî Degerlerin Mahiyeti ve Evrensel Niteliği Üzerine". *İslami İlimler Dergisi* 1 (Bahar/2008), 137-154.

- Polat, Fethi Ahmet. "Modern ve Postmodern Düşüncede Kur'an'a Yaklaşımlar Arkoun, Hanefî ve Ebû Zeyd Örneği". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1/2 (2001), 7-25.
- Raysûnî, Ahmet. "Makâsîd ve İctihat" Şatîbî Merkezli Bir Bakış". çev. Ahmet Yaman. *Diyanet İlmî Dergi* 39/3 (2003), 65-86.
- Renan, Ernest. *Nutuklar ve Konferanslar*. çev. Ziya İshan. Ankara: Sakarya Basımevi, 1946.
- Renan, Ernest. *Averroes et l'Averroisme: essai historique*. Paris: Michel Levy Freres Libraires-Editeurs, 1861.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Vahyü'l-Muhammedî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 10. Basım, 1985.
- Sarioğlu, Hüseyin. "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*. ed. Cüneyd Kaya. 365-395. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Şâtıbî, Ebu İshak İbrâhim b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. thk. Selim b. Abdülhilali 2 Cilt. Kahire: Dârü İbn Affan, 4. Basım, 2017.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa. *el-Muvâfakat*. thk. Muhammed Mirabî, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2017.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *İrşâdü'l-fuhul ila tahkiki min ilmi'l-usûl*. thk. Şeyh Halil Elmas - Veliyyüddin Salih Ferfur. b.y.: Dârü'l-kitabî'l-Arabî, 1999.
- Toker Gökçe, Özlem. "Arap Milliyetçiliğinin Ortaya Çıkışı ve İlk Dönemleri". *Yeni Fikir: Uluslararası Hakemli Akademik Fikir Araştırma Dergisi* 10/ 22 (2019), 55-77.
- Tûfî, Necmeddin. *Şerhu Muhtasari'r-ravda*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 1987.
- Uğurcan, Sema. "Târik yahut Endülüs Fethi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/23-24. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Yaman, Ahmet. "İmam eş-Şâtıbî ve Bir İslâm Klasîği el-Muvâfakât". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1997), 399-409.
- Zemmin, Florian. "Secularism, Secularity and Islamic Reformism". *Multiple Secularities: Beyond the West, Beyond Modernities*. ed. HCAS, 1-14, (2019). Erişim 15 Mayıs 2022.

[https://www.multiplesecularities.de/media/css\\_zemmin\\_islamicreformism.pdf](https://www.multiplesecularities.de/media/css_zemmin_islamicreformism.pdf).

Ziya Paşa. *Endülüs Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 2. Basım, 1887/1304-1888/1305.



*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Haziran / June 2022, 18: 501-533

## **Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde)**

**Muhammed ELNECER**

Dr. Öğr. Gör., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı.

Lecturer, Gaziantep University, Faculty of Theology,  
Department of Arap Dili ve Belagatı.

Gaziantep, Turkey

drmonajjar@gmail.com

orcid.org/0000-0001-7547-6079

**Mustafa AKSOY**

Dr. Öğr. Gör. Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Gaziantep University, Faculty of Theology,  
Department of Arap Dili ve Belagatı.

Gaziantep, Turkey

mustafaaksoy@gantep.edu.tr

orcid.org/0000-0002-2081-172X

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 14 Şubat / February 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Mayıs / May 2022

**Yayın Tarihi / Published:** Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 501-533

**Atıf / Cite as:** Elnecer, Muhammed - Aksoy, Mustafa. "Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde) [The Effect of Context and Rhetorical Manners on Interpretation of Âyahs (Based on The Sûra Âl-i İmrân, Âyah Number 130)]. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 501-533

502 | M. ELNECER & M. AKSOY / Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde)  
<https://doi.org/10.18498/amailad.1073102>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>

### **The Effect of Context and Rhetorical Manners on Interpretation of Âyahs (Based on The Sûra Âl-i İmrân, Âyah Number 130)**

#### **Abstract**

This research aims to draw attention to the importance of context and rhetorical methods in explaining what is meant by the prohibition in the Allah's saying: "Do not consume usury doubled and multiplied; exponentially". The term "context" is derived from the word dispatch which basically means to change something concrete to something abstract.

The word *Musêveka* is most commonly used in the sense of *mutêbea* to express that camels follow each other, which means that the camels follow each other and lead each other. It refers to the word *mutabe'a* in all cases, no matter if it is used as a subjunctive or an inflection. Because the context is so critical to specify what is meant by a word and to decide between its meanings close to each other, it is commonly used as a concept by canonists, Usul-i Fiqh scholars, linguists, literators, Tafsir scholars and many other scholars of various sciences. What is meant by the word "context" in the research is all of the internal and external factors that cover a text and play a role in its understanding.

Internal factors can be listed as *Sâbik*/presumptions before the word, *lahik*/presences after the word, *halu'l-mutakallim*/state of the speaker, *halu'l-muhatab*/the state of the interlocutor, *garad*/the purpose of saying the word and the reason/reason of saying the word.

One of the external factors, on the other hand, is the reason for the descent of a verse, which is accepted as adjacent to the word in sense in order to determine the required meaning and the referring custom. For both *sabik* and *lihak*, the desired result can be obtained by looking at a few words before and after, or the sentences before and after. Just looking at words or the verses may sometimes be insufficient. In this case it is required to scrutinize the whole sura or indicate the given verse's inner relationship with the other verses. "Context" is accepted as a

touchstone in researching the signs of both words and sentences while interpreting and interpreting no matter what verse or prose piece it is.

There is no doubt that "context" has a great influence and role in explaining the verses of the Qur'an by looking at what is mentioned before and after them, and in explaining the meaning. Thanks to the "context", the main theme emerges. So context can be described as follows: "It is a meaning that encompasses and organizes the whole of a text, and at the same time does not contradict with the clue and the evidence which are determined by the nass itself." As for srempt styles and arts the words and sentence components were part of the study, as well as the role of the grammar and sentence components in order to be able to identify the maximum of the concepts, in terms of the internal and external context. The target meaning has been put.

One of the objectives of this study is to examine the choice of words by referring to the eloquent manners in the verse of interest, the ability of the selected words to give meanings that are meant and not, and to investigate whether they are compatible with other words used in the verse. As a matter of fact, manner is any form of address that allows the meaning to reach the audience. Then, it is to examine the elegance of the manner used, its diversity and the purpose and feelings it contains. In addition, the study connects the verse we mentioned with the interest verse in the chapter of al-Baqara. Again, the study made it clear that many diverted errors and distorted interpretations arose from ignorance of the context relationship and the origins of the context.

In the article, it is indicated by both types of revelation, Qur'an and Sunnah, as well as by consensus and analogic comparison (qiyâs), that loan interest is haram, and the research ends by declaring that its denial leads to the denial of an explicit command of the religion.

**Keywords:** Interpretation, Context, Manner, Usury, Doubled And Multiplied.

### Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde)

#### Öz

Araştırma, "...kat kat faiz yemeyin..."<sup>1</sup> âyetindeki nehiyden ne kastedildiğini anlamada siyak ve belâğî üslupların önemine dikkat çekmektedir. Siyak, sevk kelimesinden türetilmiş ve asıl anlamı somut bir şeyi soyut bir şeye nakletmek demek olan bir kavramdır. Daha çok develerin birbirlerini takip etmelerini ifade

---

<sup>1</sup> *Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), Âl-i İmrân 3/130.

İmrân 130. Âyet Özelinde)

etmek için mutêbea anlamında musêveka kullanılır ki anlamı sanki develer birbirlerini takip ederek birbirlerini sevk etmiş çekmiş olmaktadırlar.<sup>2</sup> Bu kelime hangi bâb ve çekime girerse girsün hepsinde de mutâbe'a'ya delalet etmektedir. Siyak kastedilen manayı belirlemede veya birbirine çok yakın iki anlamdan birini tercih etmede çok önemli olduğundan dolayı Fakihler, usûlcüler, dilciler, dil bilimciler, edebiyatçılar, tefsirciler ve daha birçok ilim dalı erbabı siyak kelimesini çokça kullanmışlardır. Araştırmada siyak kelimesiyle kastedilen şey bir metni kapsayan ve anlaşılmasında rol oynayan iç ve dış etkenlerin tamamıdır. Bunlar Sâbık/sözün evvelinde öncesinde bulunan karineler, lâhik/sözün sonrasında bulunan karineler, hâlu'l-mütellim/söyleyenin durumu, hâlu'l-muhâtab/muhatabın durumu, ğarad/sözün söylen mesindeki maksat ve sebep/sözün söylenmesinin nedeni olarak sıralanabilir. Dış etkenlerden birisi ise örf ve sözün muktezasını belirlemek için manen söze bitişik kabul edilen nüzul sebebidir. Gerek sibak ve gerekse lihak için önce ve sonradan birkaç kelimeye veya önceki ve sonraki cümlelere bakmakla istenilen sonuç elde edilebilir. Yalnızca kelimelere veya âyetlere bakmak bazen yetersiz kalabilir. Böylesi bir durum sûrenin tamamını araştırmak ve âyetler arasındaki manevi bağları anlamayı gerektirir. İşte bu noktada, amaçlanan sonucun ortaya çıkmasında âyetin veya Kur'ân'dan bir parçanın veya bir sûrenin bağlamının rolü ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, lafzın -birçok anlam ihtimali olsa da- ana temaya hizmet yolunda siyak ile hakiki anlamda bir çelişkiye düştüğüne rastlamak mümkün değildir. Siyak, hangi nazım veya nesir parçası olursa olsun tevil veya tefsir ederken gerek kelimelerin gerekse cümlelerin delaletlerini araştırmada mihenk taşı olarak kabul edilir. Kur'ân-ı Kerîm naslarını, öncesi ve sonrasında zikredilenlere bakarak açıklamada ve kastedilen manayı beyan etme hususunda hiç şüphesiz siyakın çok büyük etkisi ve rolü vardır. Siyak sayesinde ana tema ortaya çıkar. Öyleyse siyak şöyle tarif edilebilir: "Bir nassın tamamını kapsayıp düzene koyan ve aynı zamanda nasla alakası kesinleşmiş karine ve delillerle çelişmeyen bir anlamdır."

Belâğî üslup ve sanatlara gelince kavramın doğru tanımlanabilmesi için gramer kurallarının, anlamların maksadını ortaya çıkarmada üstlendiği rolü gereği kelimeler ve cümle bileşenleri de çalışmanın bir parçası olmuş, iç ve dış bağlam çerçevesinde âyetteki "kat kat" ifadesinden kastedilen manayı ortaya koymuştur. Bu çalışmanın hedeflerinden biri faiz âyetindeki belâğî üsluplara değinerek kelimelerin seçimi, seçilen kelimelerin kastedilen ve edilmeyen anlamları vermedeki kabiliyetleri ve nazımda kullanılan diğer kelimelerle ne

<sup>2</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr, "sevk", *Lisâni'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 1414), 10/166.

kadar uyumlu olup olmadıklarını araştırmaktır. Nitekim üslup demek verilmek istenen anlamın muhataplara ulaşmasını sağlayan herhangi bir hitap şeklidir. Daha sonra ise kullanılan üslubun zarafetine, çeşitliliğine ve içerisinde barındırdığı maksat ve hislere göz atarak incelemektir. Ayrıca çalışma, zikrettiğimiz âyet ile Bakara sûresindeki faiz âyetini birbiriyle irtibatlandırmıştır. Yine çalışma, birçok sapkın hata ve bozuk yorumların, sibak-siyak ilişkisi ve bağlamın kökenlerine ilişkin cehaletten kaynaklandığını açıkça ortaya koymuştur. Makalede kredi faizlerinin haram olduğunun vahyin her iki çeşidi Kur'ân ve Sünnet ile ayrıca icma ve kıyasla da sabit olduğu zikredilmiş ve bunun inkârının dinin açık bir emrini inkâr etmek olduğu beyan edilerek araştırmaya son verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Siyak, Üslup, Faiz, Ed'âfen Mudâ'afe.

## Giriş

Siyak, sevk kelimesinden türetilmiş ve “vâv” harfinin “yâ” harfine çevrilmesiyle elde edilmiş bir kavramdır. Asıl anlamı somut bir şeyi soyut bir şeye nakletmektir. Develer birbirlerini takip ettiler, derken *انْسَأَتْ* ve *تَوَاسَعَتْ* denir. *Musêveka*, *mutêbea* yani birbirini takip etmek demektir ki sanki develer birbirlerini sevk etmiş çekmiş olmaktadır.<sup>3</sup> Bu kelime hangi bâb ve çekime girerse girsin hepsinde de *mutâbe'a*'ya delalet etmektedir. İbn Fâris (öl. 395/1004) şöyle der: *س و ق /sin, vâv ve kâf bir köktür ki o da bir şeyi sürmek, yürütmek anlamındadır. “سَأَفَهُ، يَسُوفُهُ، سَوْفًا”*: sürdürüyor ve sürmek denilir.”<sup>4</sup> Fakihler, usûlcüler, dilciler, dil bilimciler, edebiyatçılar, tefsirciler ve daha birçok ilim dalı erbabı siyak kelimesini çokça kullanmışlardır. Bu da siyakın kastedilen manayı belirlemede veya birbirine çok yakın iki anlamdan birini tercih etmedeki önemini göstermektedir. Kavram kullanılırken sözün bağlamı anlamında “*siyâku'l-keîâm veya sîku'l-keîâm şundan dolayıdır...*” denir. İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) ifade ettiğine göre siyakın asıl anlamı Arapların mehir olarak deve ve koyun öne sürmeleri, vermeleri anlamına gelmektedir. Çünkü o zamanda sahip oldukları en yaygın mal

<sup>3</sup> İbn Manzûr, “sevk”, 10/166.

<sup>4</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî ibn Fâris, “sevk”, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 3/117.

İmrân 130. Âyet Özelinde)

deve ve koyundur.<sup>5</sup> Öyleyse siyak şöyle tarif edilebilir: “Bir nassın tamamını kapsayıp düzene koyan ve aynı zamanda nasla alakası kesinleşmiş karine ve delillerle çelişmeyen bir anlamdır.”<sup>6</sup> Sadece Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) söz dizimi teorisi ve dil bilgisinin anlamlarına göre konuşmanın nasıl yapılandırılacağına dayanan *Delâilu'l-İ'câz* isimli eseri bile bu konu için örnek olarak yeterlidir. Söz dizimi ise siyak ve eserinin neticesidir.

Burada siyak kelimesiyle kastedilen şey bir metni kapsayan ve anlaşılmasında rol oynayan iç ve dış etkenlerin tamamıdır. Bunları Sâbık/sözün evvelinde öncesinde bulunan karineler, *lâhik*/sözün sonrasında bulunan karineler, *hâlu'l-mütekellim*/söyleyenin durumu, *hâlu'l-muhâtab*/muhatapın durumu, *ğarad*/sözün söylenmesindeki maksat ve sebep/sözün söylenmesinin nedeni olarak sıralayabiliriz. Dış etkenler ise örf ve -her ne kadar lafzen söylenen sözden ayrılmış gibi görünse de- sözün muktezasını belirlemek için manen söze bitişik kabul edilen nüzul sebebidir. Gerek sibak ve gerekse lihak için önce ve sonradan birkaç kelimeye veya önceki ve sonraki cümlelere bakmakla istenilen sonuç elde edilebilir. Yalnızca kelimelere veya âyetlere bakmak bazen yetersiz kalabilir. Dolayısıyla bakmak, özellikle de sûrelerdeki âyet tertibinin icma' ile tevkîfî olduğu göz önünde bulundurulduğunda sûrenin tamamını araştırmak ve âyetler arasındaki manevi bağları anlamayı gerektirir. Racih görüşe göre sûrelerin tertibi de aynı şekilde tevkîfidir.<sup>7</sup> Bağlamın etkisi ise amaçlanan sonuç ve iç-dış bağlamsal bağların üzerine terettüp etmiş istenilen hedeftir. Bu eser veya etki ister delilî, ister tefsirî, ister fikhî isterse de başka çeşit olsun, neticede diğerleri gibi bağlamın bir sonucu olduğundan dolayı fark etmez. İşte bu noktada, amaçlanan sonucun ortaya çıkmasında âyetin veya Kur'ân'dan bir parçanın veya bir sûrenin bağlamının rolü ortaya çıkmaktadır. Siyak Kur'ân-ı Kerîm'in i'caz yönlerinden biri olarak kabul edilir çünkü lafız, siyak sayesinde

<sup>5</sup> İbn Manzûr, “sev”, 10/166.

<sup>6</sup> Muhammed Ebû Zeyd, “et-Tercîh beyne delâleti's-siyâk ve sebebi'n-nuzûl”, *Mecelle Câmiatu Dimeşk* 3-4/15 (2012), 28.

<sup>7</sup> Sûrelerin tertibi ihtilafî bir meseledir. İmam Kurtûbî tevkîfî olduğu görüşünü tercih etmektedir bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî vd. (Kâhire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 1/59-60; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *Dirâsât fî ulumî'l-Kur'ân* (y.y.: 2003), 112.

sağlam temel üzerine oturmuş bir bütün olarak birbiriyle uyumlu ve birbirine bağlı bir şekilde gerçek veya mecazi dilsel anlamlarla birleşir. Asıl hedefe hizmet yolunda önceki anlamları sonraki anlamlara bağlar. Ayrıca, lafzın –birçok anlam ihtimali olsa da- ana temaya hizmet yolunda siyak ile hakiki anlamda bir çelişkiye düştüğüne rastlamak mümkün değildir. Kur’ân-ı Kerîm birçok veçhi kendisinde barındırır. Yani bir tek lafız Arapçanın kural ve kaidelerinin kabul ettiği birçok çeşitli anlamları içerebilir. Sahabilerden Hz. Ebu ed-Derdâ’nın (ra) “Sen, Kur’ânda birçok veçhin bulunduğunu görmeden kesinlikle fıkhu tastamam kavramış olamazsın.”<sup>8</sup> sözü de bu dediklerimizi destekler mahiyettedir.

Bu çalışmamla kastettiğim şey faiz âyetindeki belâğî üsluplara değinerek kelimelerin seçimi, seçilen kelimelerin kastedilen ve edilmeyen anlamları vermedeki kabiliyetleri ve nazımda kullanılan diğer kelimelerle ne kadar uyumlu olup olmadıklarını araştırmaktır. Nitekim üslup, “أساليب” kelimesinin tekili olup verilmek istenen anlamın muhataplara ulaşmasını sağlayan herhangi bir hitap şeklidir. Daha sonra ise kullanılan üslubun zarafetine, çeşitliliğine ve içerisinde barındırdığı olduğu maksat ve hislere göz atarak incelemektir.

### 1. Âyette Geçen Kelimelerin Belâğî Yönden Analizi

“... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” âyet-i kerimesi, müminlere hitapta kullanılan alışlagelmiş nida ile başlamıştır. Sûre Medenî sûrelerden olup nidanın “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا: Ey iman edenler!” şeklinde başta gelmesi Medenî sûrelerin özelliklerindedir. Nida sözlükte, sesin yükselmesi ve ortaya çıkmasıdır<sup>9</sup> ki hitapta “çağırıyorum” lafzının yerine geçen nida harflerinden birini kullanarak çağrılanın, çağırana doğru yönelmesini isteyen meşhur bir

<sup>8</sup> Zerkeşî, bu rivâyetin İmam Ahmed’den nakledildiğini bildirir. Bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Ma’rife, 1391), 2/208; Süyûtî, *el-İtkân* isimli eserinde şöyle der: “İbn Sa’d ve daha başkaları bu rivâyeti Ebû'd-Derdâ’dan mevkuf olarak tahric etmişlerdir. İbn Hammâd Eyyûb’a rivâyet hakkında “bir de bakarsın ki Kur’ân’ın birçok veçhi var.” sözü, yani “Kur’ân’ın birçok veçhini görüp de yaklaşmaya korkmak mıdır?” dedim. “Evet, aynen öyle” dedi.” Bk. Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kâhire: el-Hey’etu'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 2/144.

<sup>9</sup> Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Garîbü'l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân Ed-Dâvudî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 796.





yoktur.<sup>16</sup> Nitekim Cibrîl (as) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iman, islam ve ihsan nedir diye sorduğunda iman ile islamı farklı şeyler olarak zikretmiştir. Kur'ân'da آمنوا lafzının seçilmiş olması tasdikle beraber emniyet, güven ve korkunun zail olmasına işaret etmektedir.

لَا تَأْكُلُوا'daki "lâ" nehiy içindir. Özellikle şimdiki zaman ifade eden muzari fiillerin başına geçer, fiili cezm eder ve anlamı tamamıyla müstakbele çevirir. Nehiyle istenilen şey muhatabı mecbur kılarak ve ona üstünlük sağlayarak bir fiili işlemekten elini-eteğini çektirmektedir. Öyleyse şöyle diyebiliriz, bu edat ile yapılan nehy istikbale delalet eder. Allah'ın nehyettiği faiz işlemi o vakit toplumda mübah iken ilahi emir gelerek faizi yasaklamış ve ondan uzak durmayı emretmiştir.

لَا تَأْكُلُوا lafzındaki "أَكَلَ" yenilecek bir şeyi yemek anlamındadır. Bir teşbih olarak ise "ateş odunu yedi" denir. Fiilin mastarı "ekl" kelimesi yenilen şeyler için kullanıldığında أَكَلَهَا دَائِمٌ "yemişleri süreklidir"<sup>17</sup> âyetinde olduğu gibi kâf harfi dammeli veya cezimli olarak kullanılabilir. Yine aynı lafız فُلَانٌ ذُو أَكَلٍ مِنَ الدُّنْيَا: falanca kişi dünyadan nasipdardır" cümlesinde olduğu gibi nasip anlamında kullanılır. فُلَانٌ اسْتَوْفَى أَكْلَهُ: falanca kişi nasibini bitirdi cümlesinde ise aynı lafız ölümünden kinaye olarak kullanılmıştır. Yine أَكَلَ فُلَانٌ فُلَانًا: falanca kişi falancayı yedi yani gıybetini yaptı veya أَكَلَ حَمَمَهُ onun etini yedi yani gıybetini yaptı demektir. Yine mecaza örnek olarak، أَكَلَتْ النَّارُ ateş harlandı denir ki yani ateş sanki kendi kendini yiyip bitiriyor demektir.<sup>18</sup> Ve daha birçok şey için mecaz ve kinaye olarak kullanılır.<sup>19</sup> İbn Fâris tüm bu anlam ve delaletleri özetleyerek şöyle der: "hemze, lâm ve kâf, dalları çok olan bir bâb olsa da kök, tek kelimedir. O da 'tenakkus' yani bir şeyin eksilmesi ve azalmasını ifade eder."<sup>20</sup>

Nehiy, faiz yemek üzerine vaki olmuştur ki الرِّبَا: faiz sözlükte fazlalık, artmak ve yükselmek anlamlarına gelir. Bir şey arttığı zaman رَبَا denir. رَبَا الرَّابِيَةَ: yer yükseldi yani tümsekleşti; رَبَا الرَّجُلُ: adam tepeye çıktı;

<sup>16</sup> Ebû İshâk Abdusseleam Burhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen el-Lekânî, *İthâfu'l-murîd bi-cevherati't-tevhîd* (Kâhire: Matbatu's-Saâde, 1955), 60.

<sup>17</sup> er-Ra'd 13/35.

<sup>18</sup> Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/31.

<sup>19</sup> İbn Fâris, "ribâ", 1/123-124.

<sup>20</sup> İbn Fâris, "ribâ", 1/122.

ربا فلان: falancanın nefsi kabardı. رَبْوَةٌ، رَبْوَةٌ، رَبْوَةٌ، رَبْوَةٌ: tümsek, tepe gibi hepsi de aynı anlama gelir ve yerden yüksekliği ifade eder. رَبَّيْتَهُ وَتَرَبَّيْتَهُ: onu gıdalandırdım anlamına gelir. Çünkü bir şey gıdayla takviye edildiğinde artar ve çoğalır. Bu, çocuk, bitki vb. artan ve büyüyen her şey için kullanılır.<sup>21</sup> Kısaca özetleyecek olursak ribâ/faiz kavramı sözlükte az yahut çok olmasına bakılmaksızın mutlak anlamda artmayı ifade eder. Hem hayır hem de şerde kullanılabilir. Hadîs-i şerifte “ مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبِ طَيْبٍ، وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُهَا بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يُرِيهَا لِصَاحِبِهِ، كَمَا يُرِي أَحَدَكُمْ فَلُوَّهُ، حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ ”

“Kim, helâl kazancından bir hurma kadar sadaka verirse – ki Allah, helâlden başkasını kabul etmez – Allah o sadakayı kabul eder. Sonra onu dağ gibi oluncaya kadar, herhangi birinizin tayını büyüttüğü gibi, sahibi adına ihtimamla büyütür.”<sup>22</sup>

Âyeti Kerîme de bu anlam üzerine hamledilerek “*kat kat artan o faiz fazlalığını yemeyiniz!*” şeklinde anlaşılır. Nitekim çalışmamızda verilecek anlam da budur. Ribâ/faiz kavramının şer’î anlamı ise: şer’in haram kıldığı ve yalnızca bazı şeylere has olmak kaydıyla bir şeylerin karşılıklı olarak artması, bir şeylerin tecil ve tehir edilmesi” demektir.<sup>23</sup> İmam Taberî şöyle der:

“Malı kat be kat attırdığı için tefeciye “murbî” denir. O, alacaklısındaki vakti gelmiş borcunun ödeme vaktini tehir ve tecil eder ve karşılığında alacağını artırır ve çoğaltır. Böylelikle borçlunun borcunu ödeyeceği zaman uzamış ve bu zamana karşılık alacaklının da alacağı artmış olurdu.”<sup>24</sup>

Âyette ribâ اَضْعَافًا مُضَاعَفَةً: kat kat kaydıyla zikredilmiştir. Her iki lafız da ف د ا ض ع ف /dâd, ayn ve fâ harflerinden müteşekkil birbirine zıt iki esasa

<sup>21</sup> İbn Fâris, “ribâ”, 2/483; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “er-Ribâ”, es-Sihâh, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melâyîn, 1987); Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulkadir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Muhammed Hâtır (Beyrut: y.y. 1995), 117.

<sup>22</sup> Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen bu Hadîs-i şerif Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadislerden olup lafzı Buhârî'ye aittir. Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dibel-Buğâ (Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1407), “Tevhîd” 23 (No. 7430); Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (y.y.: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), “Zekât”, 1014.

<sup>23</sup> Bazı kısaltmalarla Bk. Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-knâ' 'an metni'l-iknâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 3/25.

<sup>24</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420), 6/7.



İmrân 130. Âyet Özelinde)

binaen, olması müstahil olan şeyler içinde kullanılmaktadır. Firavun'un "لَعَلِّيْ أُنَبِّئُكَ الْأَسْبَابَ": *belki ben (göklerin) yollarına ulaşabilirim.*"<sup>30</sup> demesi gibi.<sup>31</sup> Tabii olması ve meydana gelmesi mümkün olmayan bir şeyin beklentisi içerisine girme meselesi Allah Teâlâ'nın ilmi her şeyi kapsadığından dolayı O'nun hakkında böyle bir şey düşünmek muhaldir. Dolayısıyla Sîbeveyhi (öl. 180/796) ve muhakkik ulamanın görüşüne göre kullanılan bu edatların hepsi de muhatabın durumuna göre ya teraccî veyahut işfâk içindir. Her ikisi de muhataplarla alakalıdır. Çünkü asıl olan, kelimeyi hakiki anlamından tamamen çıkarmamaktır. Dolayısıyla لعل edatı belki de bizlerin her şeyi Allah'tan umarak teraccî ve işfakta bulunmamızı sağlamak ve bunun için yapılan bir teşviktir.<sup>32</sup>

"تفْلِحُونَ: *felaha erersiniz...*" felâh kelimesi birçok anlama gelmektedir. حَيٍّ عَلَى الْفَلَاحِ derken bir şeyi kazanmak ve kurtuluşa ermek anlamında kullanılır. Yine, ebedî hayatı kazandıklarından dolayı cennet ehli için مُفْلِحُونَ kullanılır. Aynı şekilde Câhiliye devri'nde boşamalarda kullanılan bir lafız olarak اسْتَفْلِحِي بِأَمْرِكَ yani "boşan ve kurtul!" aynı anlamda kullanılmıştır. Bunun yanı sıra felâh, bekâ yani varlığı kalıcı, sahur, yarmak ve kesmek veya ekip biçmek anlamlarında da kullanılmıştır. Dolayısıyla şöyle demek mümkündür: Felâhın iki temel anlamı vardır. Birincisi yarmak, kesmek; diğeri ise kazanmak ve ebedî olmaktır.<sup>33</sup> Bu âyette birini diğere vesile kılarak her iki anlamı da birleştirmek için engel görünmemektedir. Nitekim kim kazanmak isterse o yönde kendisine bir yol açar.

## 2. Âyetin Delaletini Belirlemede Siyakın Rolü

Âyeti açık ve net bir şekilde anlamak için âyetin, sûrenin genel anlamı ile olan münasebetine ve sibak-lihak ilişkisi içerisinde öncesi ve

<sup>30</sup> el-Mü'min 40/36.

<sup>31</sup> Bk. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1985), 1/379.

<sup>32</sup> Hasan b. Kâsım el-Mısrî'l-Mâlikî el-Murâdî, *el-Cinâ'd-dânîfi hurûfi'l-meânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve-Muhammed Nedîm Fâdıl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 580; İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhu'l-Mufassal*, ed. İmîl Bedî' Yâ'kûb (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/569; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 1/105.

<sup>33</sup> İbn Fâris, "felâh", 4/450.

sonrası ile olan münasebetine, daha sonra ise sebab-i nüzul ve muktazâ-i hâline göz atmak gerekir. Âyet Medenî sûrelerden Âl-i İmrân sûresinin 130. âyetidir. Sûre, hicretin ikinci yılında, diğer bir görüşe göre üçüncü yılında inmiştir. Aslında her iki görüşü de cemetmek mümkündür. Şöyle ki, Bakara sûresinden sonra sûrenin başından Negrân heyetinden bahseden yere kadar olan kısım hicri ikinci yılda; sûrenin sonuna kadar olan diğer geri kalan kısım ise Enfâl sûresinden sonra hicri üçüncü yılda inmiştir. Sûrede Bedir ve Uhud gazvelerinin zikredilmesi de bunu teyit etmektedir.<sup>34</sup>

### 2.1. Sûrenin Genel Anlamı (Ana Tema)

Âl-i İmrân, Zehraveyn olarak bilinen iki sûrenin ikincisidir. Birincisi olan Bakara sûresindeki konuların orijinalliği ve sûresinin sonunda zikredilen Peygamber (s.a.v.) ve müminlerin Rab'lerine ettikleri dua âyetleriyle sûrenin güzel bir şekilde sona ermesi gibi çok sıkı ve yakın bağlar bu iki sûreyi birbirine âdeta perçinlemektedir.

Âl-i İmrân sûresi, Hakk'ı ve doğru yolu bilen, Hakk'ı tanıdıktan sonra ona tabi olup, iç alemde beşerî nefsin her türlü şehvet ve aldatmalarına karşı; dış alemde ise doğru yoldan saptırabilecek her türlü fikir ve etkenlerin karşısında sebat ederek iyilik ve beşerî kemâlâtın zirvesine çıkan örnek bir toplum yapısını tamamlamak için 200 âyetle bizlere gelmiştir. Allah indinde din yalnızca İslam'dır; başkası olamaz.<sup>35</sup>

Şöyle demek de mümkündür: Sûredeki genel maksat, diğer sûrelerde de olduğu gibi her iki çeşidiyle sebat etmeyi teşvik etmektir. Hıristiyanlardan Negrân heyetiyle olan diyalogda olduğu gibi 1-120 âyetler arasında dış fikirler karşısında fikrî sebat ve Uhud gazvesi örneğinde olduğu gibi 121'den sûrenin son âyeti 200 kadar da Müslüman toplumun iç dinamiklerini güçlendirip sağlamlaştıran teşri'î ve ahlaki sebatır.

### 2.2. Faiz Âyetinin Bulunduğu Paragrafın Öncesi ve Sonrasıyla Olan Bağlamı

*"Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz. Kâfirler için hazırlanmış bulunan ateşten sakının! Allah'a ve Resûl'üne itaat edin ki rahmete kavuşturulasınız. Rabbinizin*

<sup>34</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/144.

<sup>35</sup> Bazı tasarruflarla Bk. <https://kalemdayeb.com/safahat/item/8943>, erişim tr: 15.03.2021.

İmrân 130. Âyet Özelinde)

*bağışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun! O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever. Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen tevbe-istiğfar ederler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki! Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde, bile bile ısrar etmezler. İşte onların mükâfatı, Rableri tarafından bağışlanma ve altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlerdir. Böyle amel edenlerin mükâfatı ne güzeldir!"<sup>36</sup>*

Bazı paragraflar vardır ki siyak bağlamında öncesi ve sonrasıyla olan alaka ve münasebet çok açık bir şekilde kendini gösterirken bazı yerler de vardır ki gizli ve pusludur. Kur'ân-ı Kerim'de birbiriyle alakasız ve bağlantısız gibi görünen bu gibi kesitler çoktur. Bunlardan biri de işte bu kesittir. Az önce yukarıda verdiğimiz âyetler daha öncesindeki Uhud gazvesinden bahseden âyetlerin zikredildiği esnada gelecek nesillerin menfaati gözetilerek, birtakım atıflarla ve düzenli bir şekilde istitrâdî olarak zikredilmiştir. ... وَإِذْ عَدُوَّتْ “Hani sen sabah erkenden ayrıldığında ...”<sup>37</sup> âyeti Uhud gazvesinden bahsetmeye başladıktan sonra bir minnettarlık meselesi olarak Bedir gazvesine işaret ederek tekrar Uhud gazvesine dönmüş ve “يَبْتَغِ طَرَفًا: inkar edenlerden bir kısmını helak etsin diye...”<sup>38</sup> diye devam etmiştir. Âyetlerden bu kesit iki farklı tabloyu bir arada karşı karşıya getirip bir şeyi zıddıyla beraber çok açık ve net bir şekilde ortaya koyup göstermek, aynı şekilde faiz ve infak tablolarını da birbirine bağlayarak insanın iç âleminde bu mananın tam anlamıyla yerleşmesini sağlamak içindir.

Farklı olmakla beraber her iki tarafı aynı hedefte -mal artırma- bir araya getirmektedir. Ayrıca bu esnada “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah'tan sakının ki kurtuluşa eresiniz. Kâfirler için hazırlanmış bulunan ateşten sakının!”<sup>39</sup> buyurarak müminlerin faiz yiyenlerine karşı yapılan hitapta onları, kâfirlerden helak olanların düştükleri derekelere götüren şeyler hususunda ısrarcı olmalarını engellemek için nehiy ve Allah'a karşı gelme ve ateşten sakınma hususunda emirle yetinmiştir. Daha sonra 132. âyetten 136. âyete kadar

<sup>36</sup> Âl-i İmrân 3/130-136.

<sup>37</sup> Âl-i İmrân 3/121.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/127.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân 3/130-131.

infak eden müttakiler tablosunda *itnâb* yapılmıştır. Bu kesit bu şekilde bittikten sonra müminleri kucaklamak amacıyla müminlere veya kafirleri tehdit, ikaz ve uyarmak için kafirlere hitap etmek üzere; “Sizden önce nice (milletler hakkında) ilâhî kanunlar gelip geçmiştir. Onun için, yeryüzünde gezin dolaşın da (Allah’ın âyetlerini) yalan sayanların âkabeti ne olmuş, görün!”<sup>40</sup> âyetiyle tekrar Uhud gazvesi mevzuuna dönülmüştür. Hiç şüphesiz bu âyetler kesitinin hedefi sûrenin genel hedefi, içerisinde derç edilmiştir. O da Hakk üzere sebat etmek ve küçük olsun büyük olsun Allah’ın emirlerine karşı gelinerek yapılan her türlü isyanın gerek hemen gerekse gelecekte Allah’ın cezasını gerektiren bir sebep olduğudur. Ayrıca, emirlere sarılıp menhiyatı terk ederek itaat etmek ise dünya ve ahirette felâh ve kurtuluşa ermeye sebep olduğunu beyan etmektir. Öyleyse kulun üzerine düşen görev Hak üzere sebat etmesi ve nefsine muhalefet edip onunla cihat ederek karşısına çıkan engelleri aşmasından başka bir şey değildir. Hayrın hepsi ve her türlüşi hiç şüphesiz zorluklarla çevrelenmiş olsa da Allah’ın yolunda gitmektir.

### 2.3. Öncesi ve Sonrasıyla Âyetin Siyak Bağlamı

Paragrafın siyakı bağlamında ne söylendiyse âyetin siyak bağlamı için de aynısı geçerlidir. Önceki âyetin siyakında Allah’ın her şeyi kapsayan; hiçbir şeyi dışarıda bırakmayan geniş mülkü, O’nun, mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunduğu ve buna karşı koyacak hiçbir gücün bulunmadığı, kullarına mağfiret etmesi O’nun lütfundan; asileri cezalandırması ise adaletinden olduğu açıklanmaktadır. Hemen akabinde ise “Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>41</sup> diyerek fazilet ve kerem yönü tercih edilmiştir. Bu âyet-i kerîme ise Peygamber’in (s.a.v.) Uhud günü müşrikler tarafından sağ alt çenesindeki rabâiyye<sup>42</sup> dişleri kırılıp, mübarek yanağı yaralanınca “Peygamberleri onları Allah’a çağırırken onlar peygamberlerinin yüzünü yaralayıp dişlerini kırıyorlar. Böylesi bir kavim nasıl iflah olur ki!” diyerek müşriklere beddua etmek istemiş ve bunun üzerine Allah Teâlâ “Ki bu işte senin yapacağın bir şey yoktur yahut (müslüman olsunlar da) teobelerini kabul etsin, ya da (ısrar ederlerse) onlara azap etsin diye (Allah

<sup>40</sup> Âl-i İmrân 3/137.

<sup>41</sup> Âl-i İmrân 3/129.

<sup>42</sup> Ön dişler ile azı dişlerinin arasında kalan dişlerdir.

516 | M. ELNECER & M. AKSOY / Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde)

*Bedir'de size yardım etti). Çünkü onlar zalimdirler.*"<sup>43</sup> âyetini indirmiştir.<sup>44</sup> Hikmetleri çoğu zaman beşer için gizli olsa da mutlak tasarruf Allah'ındır. Daha sonra faiz âyeti inmiştir. Biraz araştırıp âyetin siyak bağlamına göz atıldığında bu âyetin Uhud gazvesi esnasında zikredilmesinin birçok gerekçesinin olduğu görülebilir. Bunlardan:

1-Allah'ın müminlere yardım etmesi ve Melekleri onların imdadına yetiştirmesindeki sebeplerden biri onların, Allah'a yardım etmesidir. Allah'a yardım etmenin yolu ise O'na itaat ederek amel etmek ve masiyetlerden uzak durmaktır. Bunun tersi ise hayal kırıklığı ve kaybetmeye sebeptir. Okçuların emre muhalefet etmeleri, istenilen ve umulan zaferin gerçekleşmemesine sebebiyet vermiştir. Hâl böyleyken Allah'a ve Rasülü'ne savaş ilanı olan bir masiyetin işlenmesi nasıldır, nelere sebebiyet verir? Allah'a ve Rasülü'ne savaş açan hiç şüphesiz mağluptur, yenilmiştir.

2-Bir önceki sebeple kesişen bir sebep de Uhud Savaşı'nda zaferin gerçekleşmemesine sebep bazı okçuların meşru olmayan yoldan fazla mal elde etme tamahkârlığında bulunmalarındır. Ganimet, fazla maldır. Faizde de gayri meşru yoldan fazla mal elde etme hırs ve tamahkârlığı vardır.<sup>45</sup>

3-Âyette bulunan diğer bir ortak nokta ise Uhud gazvesinde sahabilerin maruz kaldığı zorluklar, 70 sahabinin şehit edilmesi ve Allah Rasülü'nün dışının kırılıp yanağından yaralanması az sayıda bazı okçuların emre muhalefetleri sebebiyle meydana gelmiş; bela ve musibet nasıl ki herkesi içine almışsa faizde de durum aynen böyledir. Dolayısıyla ey Müminler! Uhud gazvesinde meydana gelen durum gibi bir durumla karşılaşmaktan sakınınız! Faizin zararı yalnızca faiz yiyenle sınırlı kalmaz. Bilakis onun zararı tüm toplumu sarar. Her zaman için bela umumi; rahmet ise hususidir.

4- Bir dış etken ise bu âyetin zikredilmesinin sebebini şöyle açıklar:

---

<sup>43</sup> Âl-i İmrân 3/128.

<sup>44</sup> Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği hadîs-i şeriflerdendir. Lafzı Müslim'e ait olup Hz. Enes'den rivâyet edilmiştir. Bk. Müslim, "Uhud Gazvesi", 1791; Buhârî ise Hz. Enes ve Hz. Ebû Talha'dan rivâyet etmiştir. Bk. Buhârî, *İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne* 17 (No. 7346).

<sup>45</sup> Bazı tasarruflarla. Bk. Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîrü'ş-Şa'râvî* (Kâhire: Metâbi' Ahbâri'l-Yevm, t.y.), 3/1747-1755.



“Ebû Hürayra’nın (ra) rivâyet ettiğine göre Amr b. Akyâş’ın (ra) cahiliyye dönemi’nden faiz olarak alacağı vardı. Bundan dolayı da alacağını almadan Müslüman olmayı kerih görüyor, istemiyordu. Uhud günü idi, geldi ve “nerde benim amcaoğullarım” dedi. “Uhud’da.” dediler. “Falanca nerde?” dedi. “Uhud’da.” dediler. “Falanca nerde?” dedi. “Uhud’da.” dediler. Bunun üzerine savaş elbisesini giyip atna bindi ve onlara doğru yola çıktı. Müslümanlar onu görünce *إِنَّكَ عَنَّا يَا عَمْرُو*: *Ey Amr! Bizden uzak dur!*” dediler. O da: “ben artık iman ettim.” dedi ve yaralanıncaya kadar savaştı. Savaş meydanından yaralı olarak ailesine taşındı. Daha sonra Sa’d b. Mu’âz onun ziyaretine geldi ve kız kardeşine gelerek “ona bir sor bakalım. Kavmine olan hamîyyetinden mi, onlar için öfkelenmişinden mi yoksa Allah için öfkelenmişinden mi?” dedi. Amr b. Akyâş da “Bilakis, Allah ve Rasulu için öfkeden dolaydır” dedi ve hemen oracıkta öldü. Cennete girdi. Allah için bir namaz dahi kılmamıştı.”<sup>46</sup>

Hafız İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) şöyle der:

“Uhud kıssası anlatılırken tam orta yerinde faiz âyetinin zikredilmesinin münasebeti nedir acaba? diye araştırıyordum. Tâ ki bu hadîs-i şerîfe rastlayıncaya kadar. Sanki âyet bu olay için inmişti. Faizi terk edip cihada çıkmış ve şehit düşmüştü veya mirasçıları onun faizden alacağını borçlulardan talep etmişler de bu âyeti Kerîme’yle bundan nehyedilmişlerdi.”<sup>47</sup>

İşte bu alaka ve münasebet İbn Hacer’in az önce sarf ettiği sözünü haklı çıkarmaktadır. Uhud gazvesiyle faiz âyetinin münasebeti ya zamansal bir teselsül dâhilinde olay bittikten sonradır. Daha sonra savaşın izlerini saran âyetler inmiştir ki savaşın izleri hiç şüphesiz uzun bir zaman devam etmiştir. Bundan dolayı geçen paragraftan sonraya konulmuştur. Yahut çok açık ve net bir şekilde ikinci şıkla açıklanabilir.<sup>48</sup>

Âyetin sonrasına gelince şüphesiz “Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının!”<sup>49</sup> âyeti ve bu âyete atfedilen sonrasındaki âyetler, aynen “Allah’tan sakınınız!” cümlesinde olduğu gibi, “Ey iman edenler!...”

<sup>46</sup> Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk Es-Sicistânî el-Ezdî, “cihad”, *Sünen Ebi Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye-t.y.), 3/20 (2537).

<sup>47</sup> İbn Hacer el-Askalânî Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-Ucâb fi beyânî’l-esbâb*, thk. Abdulhakim Muhammed el-Enîs (y.y.: Dâr İbni’l-Cevzî t.y.), 2/753.

<sup>48</sup> Muhakkikin yaptığı açıklamalardan bk. Askalânî, *el-Ucâb*, thk. Abdulhakim Muhammed el-Enîs, 2/753.

<sup>49</sup> Âl-i İmrân 3/131.

âyetindeki nida ile bağlantılı ve “Faiz yemeyiniz!” âyetindeki nehye matuftur. Nitekim bu cümle faizle muameleye ısrarla devam etmenin zamanla Allah’ın, faizden haram kıldığı şeyi helal saymaya götüreceğinden dolayı kişinin dinden çıkmasına yol açacağını beyan eder. Aynı şekilde diğer bir açıdan Allah’tan sakınmanın nasıl olacağını da açıklar ki o da cehennem ateşini gerektiren şeylerden uzak durmaktır.

### 3. “Kat Kat” Âyetindeki Manayı Muradın Belirlenmesinde Siyakın Rolü

Bu bölüm, öncesi ve sonrası açısından veya dış etkenler olarak gerek luğavî gerek belâğî veya tefsir ve fıkıh bakımından siyakın/bağlamın üstlendiği rolü ele almaktadır.

#### 3.1. “Câhiliye Faizi” Kavramı ve Çeşitleri

âyetinden kastedilen mana-yı muradın belirlenmesinde siyakın rolü meselesine girmeden önce Kur’ân-ı Kerîm’in indiriliş sürecinde var olan ve kendisiyle muamelede bulunulan “faiz”den ne kastedildiğini açıklamamız gerekmektedir. Faiz geçmiş şeriatlarda da haram kılınmıştır.<sup>50</sup> Câhiliye Araplarının faizin haram olduğunu bilmeleri ya Hz. İbrahim’in (as) şeriatından kalan bilgiler vasıtasıyla olmuş ya da Arapların düzenledikleri yaz ve kış ticaret kervanları sebebiyle Yahudilerle ticaret ve alış-veriş yaparak onlarla karışık iç içe olmalarından dolayıdır. Arapların faizin hükmünü bildiklerine dair delil Taberî’nin (öl. 310/923) rivâyet ettiği şu hadistir. Kâbe’nin binasının yenilenmesi esnasında şeriflik/tanık ve danışmanlık yapan Ebû Vehb el-Mahzûmî “Ey Kureyş topluluğu! Sakın ola, Kâbenin binasına temiz olmayan hiçbir şey karıştırmayın! Ne fuhuş karşılığı alınan ücret ne faizle yapılmış bir alış-veriş ne de herhangi bir kimseden zulmen alınan bir şey!”<sup>51</sup>

Okuyucunun faizin ne kadar tehlikeli bir şey olduğunu bilmesi açısından neyle bir tutulduğuna bakması yeterli olacaktır.

<sup>50</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Tahrîmu’r-ribâ tanzim İktisâdî* (Cidde: ed-Dârü’s-Su’ûdiyye Li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1985), 21-23.

<sup>51</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târihu’t-Taberî* (Beyrut: Dârü’t-Türâs, 1387), 2/287; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi’l-ümem ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Atâ-Mustafa Atâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 2/324; Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (y.y.: Dâr Tayyibe, 1999), 1/437.

Câhiliye faizinin birden fazla çeşidi vardır. Bunlar:

1- Ribâ'n-nesîe/gecikme faizi. İmam Taberî şöyle der:

Onların Câhiliye'de yedikleri faiz bu çeşittendi. Bir adamın başka birinden ileri bir tarihe ertelenmiş alacağı olur ve ödeme tarihi geldiğinde borcunu isterdi. Borçlu da "bana biraz daha zaman tanı, mühlet ver buna karşın alacağımı artırayım" derdi ve bunun üzerine anlaşılırdı. İşte "kat kat faiz" budur ve Allah bunu onlara İslam'a girmeleriyle haram kılmıştır. Daha sonra İbn Zeyd'den naklederek İbn Zeyd'in babasının şöyle dediğini rivâyet eder: "cahiliyyede faiz, malın kendisinde ve yaşta ikiye katlamalı bir şekildeydi."<sup>52</sup>

Başka bir yerde ise Katâde'den naklederek;

"Cahiliyye faizi şöyleydi. Bir adam, ödemesi ileri bir tarihte olmak üzere bir şey satar, ödeme zamanı geldiğinde vereceğinin yanında borcunu ödeyecek bir şey bulunmazsa alacaklı, alacağını artırır ve ödeme zamanını ertelerdi." der.<sup>53</sup>

Borçta veya kredide faiz mekanizmasının işleyişi ya baştan itibaren aralarında mutabık kalınan bir artışı kabul ederek ya da borcu ödeme zamanı geldiğinde "ödüyor musun yoksa faizlendiriyor musun?" kalıplarıyla veya "bana biraz daha mühlet tanı, karşılığında alacağımı artırayım" şeklinde gerçekleşmektedir. Alış-verişte faizin işleyişi ise ödeme zamanı geldiğinde yukarıda geçen söz kalıplarıyla gerçekleşmekteydi. Öyleyse Cahiliyye faizi şu üç şekilde meydana gelmektedir. Bir emtianın zamanında ödenmediği takdirde fiyatının artışıyla satışı veya aynı şekilde bir borcun zamanında ödenmediği takdirde mutabık kalınan bir farkla ödemenin tehir edilmesi veyahut da akdin başında anlaşılacak artan borç şeklindedir.

2-Fazlalık faizi: Belirli bir cins malın başka bir cins mal ile ertelenmiş veya bir tanesinde fazlalık koşuluyla anında satışıdır. Bu da yine o zamanda çokça teamülde olan Cahiliyye faizlerindedir.<sup>54</sup> Ancak

<sup>52</sup> Malın katlanarak fazlaşması 100'ün 200 olması demektir. Eğer ödeme zamanı borçlunun 200'ü yoksa 400'e katlanıyordu ve bu borcunu ödeyinceye kadar her sene bu şekilde devam ediyordu. Yaşta katlanan faiz ise ödeme zamanı geldiğinde bir bir üst yaşın talep edilmesiyle oluyordu. Şöyle ki, ilk sene deve olarak bintu mahâd olan borç ikinci seneye kaldığında bintu lebûn oluyor, sonraki sene hıkkâ, sonraki sene cezea, sonraki sene rubâiyye ve bu şekilde artarak devam ediyordu. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/204-208.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/8.

<sup>54</sup> Ali Bardakoğlu vd. *İlmihal İslâm ve Toplum* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 2/415.

520 | M. ELNECER & M. AKSOY / Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde)

bu çeşit faizin zararı gecikme faizinkinden daha az olduğundan dolayı hükmü de bazı sahabelerce bilinmemiş ve bu sebepten dolayı Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye teşriflerinden sonra da bu çeşit faizle alış-veriş yapmaya devam etmişlerdir. Fakat Peygamber (s.a.v.) durumu öğrenince onların bu yaptıklarını kabul etmeyerek reddetmiş, onun faiz olduğunu beyan ederek o faizi yasaklamış ve bu yolla kazanılan malların geri iade edilmesini emretmiştir. Sahihayn'da nakledildiği üzere;

"Hz. Bilal (ra.) Rasûlullah'a (s.a.v.) bernî hurması –Medine'nin iyi cins bir hurma çeşidi- getirmişti. Peygamber (s.a.v.) Bilal'e "Bu nereden?" diye sordu. Bilal de (ra): "yanımda biraz âdi hurma vardı. Rasûlullah'ın (s.a.v.) yemesi için ondan iki ölçek vererek bundan bir ölçek satın aldım" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): "Eyvaaaah! Bu faizin ta kendisi, bu faizin ta kendisidir. Sakın öyle yapma. Şâyet iyi hurma satın almak istersen önce elindekini ayrıca sat. Sonra onun parasıyla iyi hurmayı satın al!" buyurmuştur.<sup>55</sup>

Demek ki malda fazlalık anlamına gelen Câhiliye faizi yalnızca bir çeşitle sınırlı değildir.<sup>56</sup>

### 3.2. İslam'da Katlanan Faizin Belirlenmesinde Siyakın Rolü

Tefsir ilminin muteber kurallarından biri de Allah kelamının anlamlarını Kur'ân üslubunun genel kullanımına hamletmek ve ondan sapmaktansa onu alışlagelmiş şekliyle kullanmanın daha evla olmasıdır. Bu baktan olmak üzere: Eğer sebebi nüzul açık ve sahih bir şekilde sabit olmuşsa bu tefsir vecihlerinden sebebi nüzûla uygun olanı tercih sebebidir. Âyetin iç bağlamı bizleri "أضعافاً مضاعفة": kat kat artan" kelimeleri üzerinde durmaya çağırmaktadır. Bu kelimeler, cümle tüm öğelerini alıp tamamlandıktan sonra bir kayıt olarak gelmiştir. Faizin kat kat artırılmış olanının yenilmesinden nehy edilmenin sırrını anlamak için, zaman ve mekân bakımından kendileriyle mutabık olan bazı üsluplara, yani dil bilimsel anlamı dikkate alarak Mekî âyetlerden değil Medenî âyetlerden bahsetmek gerekir. Örneğin hiçbir akliselim kişi "Dünya hayatının geçici menfaatlerini elde edeceksiniz diye, namuslu kalmak isteyen câriyelerinizi fuhşa zorlamayın. Kim onları zor altında bırakırsa, bilinmelidir ki zorlanmalarından sonra Allah (onlar için) çok bağışlayıcı ve merhametlidir."<sup>57</sup> âyetine bakıp da

<sup>55</sup> Buhârî, "Vekâle", 11 (No. 2312); Müslim "Buyû", 1594.

<sup>56</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/356; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1413), 1/339.

<sup>57</sup> en-Nûr 24/33.

“eğer namuslu kalmak istemiyorsa fuhuş ona serbesttir” diyemez. Burada kaydın kavramsal bir karşılığı yoktur. Yalnızca genel kullanıma ve sebebi nüzule uygun olarak gelmiştir.<sup>58</sup> Yine Allah Teâlâ ayların sayısının kendi indinde kaç olduğunu ve haram aylarda zulmün haram kılındığını beyan sadedinde “Doğrusu Allah’a göre ayların sayısı, Allah’ın gökleri ve yeri yarattığı günkü yazısına uygun olarak on ikidir; bunlardan dördü haram aylardır. İşte doğru olan hesap budur. O aylarda kendinize zulmetmeyin, müşrikler sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah buyruklarına karşı gelmekten sakımanlarla beraberdir.”<sup>59</sup> âyetini indirmiştir. Hiç kimse âyeti okuyup da mefhûmu’l-muhâlefeye binaen haram aylar haricinde zulüm caizdir dememiştir. Buradaki kayıt Arapların genel hâli üzerine yani haram aylarda savaşı helal addettiklerinden dolayı zikredilmiştir. Aynı şeyler “أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً: kat kat artan” kaydı için de geçerlidir. Bu kayıt, Kur’ânın indirildiği vakitte gerçeği ortaya çıkaran bir kayıttır.<sup>60</sup> İster Amr b. Akyaş için söylenmiş olsun isterse genel nüfus için söylenmiş olsun fark etmez. Neticede o da bu şekilde faizle muamelede bulunan bir toplumdur bir ferdidir.<sup>61</sup>

Diğer başka bir husus ise Kurân-ı Kerîm’in Câhiliye devri’nde yerleşmiş âdetleri haram kılmada izlemiş olduğu yoldur ki genelde iki çeşittir. Ya hükmü, başlangıcında erteleyerek kalplerin dine ısınması ve psikolojik olarak kişilerin hükme hazır hâle gelmesi ya da cihadın farz, içki ve kumarın haram kılınmasında olduğu gibi hükümleri tedrici olarak koyup sonunda Allah’ın hükmüne kayıtsız şartsız boyun eğilmesini sağlamaktır. Faizin haram kılınmasında da aynı şey söylenebilir. Nitekim bazı müfessirler faizin haram kılınmasının da

<sup>58</sup> Abdullah b. Übeyy cariyesine “git, bir şeyler kazan!” diye fuhşa gönderirdi. Bunun üzerine Allah Teâlâ *ولا تکرهوا فیتانکم علی البغاء* âyetini indirdi. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1405), 5/187.

<sup>59</sup> et-Tevbe 9/36.

<sup>60</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.), 1/455-456.

<sup>61</sup> Mahmud Şeltût bu âyetin tefsirinde mefhûmu’l- muhâlefeye de etraflıca değinmiştir. Bk. Mahmud Şeltût, *Tefsîrül’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kâhire: Dârü’ş-Şurûk, 2004), 114-124.

tedrici olduğunu ve dört merhalede gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.<sup>62</sup> Bu merhaleleri şöyle sıralayabiliriz:

1- Mekke-i Mükerreme’de inen “İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekât veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır.”<sup>63</sup> âyetidir. Rûm sûresi Mekke’de Hicret’ten birkaç yıl önce inmiştir. Âyet-i Kerîmede henüz zekât farz kılınmazdan önce zekât övülmüş, bununla beraber faiz de zemmedilip yerilmiş ve faizin Allah katında kazandıracağı hiçbir sevabının olmadığı belirtilmiştir.

2- Medine-i Münevvere’de inen “Yahudilerin yaptıkları zulümden, bir de çok kimseyi Allah yolundan çevirmelerinden, menetmelerinden dolayı kendilerine (daha önce) helâl kılınmış bulunan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık. Menedildikleri halde faizi almalarından ve haksız (yollar) ile insanların mallarını yemelerinden dolayı içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.”<sup>64</sup> âyetleridir. Bu âyetlerde faizin İsrailoğullarına haram kılındığı ancak onların buna karşın hileye başvurarak başka yolla faiz yemeye devam ettikleri belirtilmiştir. Burada âdetâ faizin Müslümanlara da haram kılınabileceğine imada bulunulmuştur.<sup>65</sup>

3- Bu merhalede ise Uhud gazvesi bağlamında hicri 3. yılda inen “Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz. Kâfirler için hazırlanmış bulunan ateşten sakının! Allah’a ve Resûl’üne itaat edin ki rahmete kavuşturulasınız.”<sup>66</sup> âyetidir.

4- Son merhalede ise “Ey iman edenler! Allah’tan korkun. Eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terkedin. Şâyet (faiz hakkında söylenenleri) yapmazsanız, Allah ve Resûlü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun. Eğer tevbe edip vazgeçerseniz, sermayeniz sizindir ne haksızlık etmiş ne de haksızlığa uğramış olursunuz.”<sup>67</sup> âyetleriyle şerî hüküm

<sup>62</sup> Muhammed Alî es-Sâbûnî, *Ravâi’u’l-beyân* (y.y.: Müessesetu Menâhilu’-İrfân, 1980), 1/390; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, *Dirâsât fî ulumî’l-Kur’ân* (y.y.: 2003), 249.

<sup>63</sup> er-Rûm 30/39.

<sup>64</sup> en-Nisâ 4/160-161.

<sup>65</sup> Bayraktar Bayraklı, *Kur’ân Tefsîri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2008), 5/445.

<sup>66</sup> Âl-i İmrân 3/130-132.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/278-279.

kesin olarak gelmiştir. İbn Abbâs'ın (ra) dediği gibi bu âyetler Kur'ân'ın son inen âyetlerindedir.

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere kat kat faiz yemenin haram kılınması İslam'ın toplumsal kötü âdetleri yasaklayarak toplumu yavaş yavaş yeniden inşa etmede geçirmiş olduğu merhalelerden bir merhalelerdir.<sup>68</sup>

Mefhûmu'l-muhâlefe konusunda, bu âyete dayanarak faizin azına cevaz verenlere karşı el-Ezher Şeyhi Mahmûd Şeltût (öl. 1963) tefsirinde verdiği ve çok hoşuma giden<sup>69</sup> reddiyesinde "Az Faizin Mübah Olduğuna Dair Âyetten İstidlalin Butlanı" başlığı altında şunları zikretmektedir:

"Bu konuda bizim uyarmamız gereken tehlikeli bir husus kalmıştır ki o da şudur: yenilikçi ve engin düşünce sahibi olarak bilinmek için modern tasarrufları düzeltmeye ve mutlaka bir İslamî fıkıh esasına dayandırmaya çalışan çok meraklı ve hırslı bazı araştırmacılar bankalarda, tasarruf fonlarında, devlet tahvillerinde vb yerlerde meydana gelen faizli muamelelere bir mesnet bulmak için çabılıyor ve bunun için bir çıkar yol arıyorlar. Bazıları "kat kat" âyetini delil getirerek bunun faizin haram kılınmasında bir kaydolduğunu, bu kaydın mutlaka bir faydasının bulunduğunu, aksi halde âyetin böyle bir kaydı zikretmesinin abes olacağını ve Allah Teâlâ'nın abesten münezzeh olduğunu söyleyerek Kur'ân'ın yalnızca fahiş faizi haram kıldığını iddia etmektedirler. Dolayısıyla onlara göre bu kaydın zikredilmesinin faydası âyetin mefhumunu almaktan başka bir şey değildir. O da kat be kat olmayan faizin mübah olmasıdır. Tabii ki bu batıl ve boş bir sözdür. Çünkü Allah Teâlâ "kat kat" sözünü onları yapmış oldukları şeyden dolayı azarlamak ve o çirkin kötü fiillerini ortaya çıkarıp teşhir etmek için zikretmiştir. Nitekim buna benzer aynı üslup "Namuslu yaşamak isterlerse, dünya hayatının geçici

<sup>68</sup> Faizin haram kılınmasının tedrici olduğuna işaret eden gördüğüm ilk kişi merhum Muhammed Abdullah Dırâz'dır. Faiz ile içkinin haram kılınmasını karşılaştırmalı olarak ele almış ve incelemiştir. Bk. Muhammed Abdullah Dırâz, *er-Ribâ fi nazari'l-kânûni'l-İslâmî* (Beyrut: el-Asru'l-Hadîs, 1987), 21-24; Abdurrazzak Ahmed es-Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1997), 3/141-142; es-Sâbûnî, *Ravâi'u'l-beyân*, 1/390; er-Rûmî, *Dirâsât fi Ullumî'l-Kur'ân*, 249. Birtakım tefsir külliyyatının bu tedricilikten bahsetmemesi meselenin sahih olmadığını göstermez.

<sup>69</sup> Reddiyenin beni şaşırtmasının nedeni ise Muhammed Şeltût'un kendi kendine reddiye vermesidir. Zira burada faizin azına dahi cevaz vermezken Posta Tasarruf Fonu faizinin helal olduğunu söyleyenlerden birisi de kendisidir. Allah affetsin!

524 | M. ELNECER & M. AKSOY / Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde)

*menfaatini elde etmek için cariyelerinizi fuhuş yapmaya zorlamayın*<sup>70</sup> âyetinde de vardır. Âyetten kastedilen şey eğer kızlar namuslu yaşayıp korunmak isterlerse onları fuhşa zorlamanın haram ve yasak olması; yok eğer korunmak istemezlerse fuhşa zorlayıp mecbur bırakmanın mubah olduğu değildir. Bilakis âyetten maksat cahiliye insanının yapmış oldukları şeyin ne kadar kötü ve çirkin olduğunu bildirmek ve bunu teşhir etmektir. Faiz âyetinde de durum aynıdır. Allah Teala onlara karşı sanki: “Sizler faizi kat kat yiyorsunuz ve faiz yemeyi de helal görüyorsunuz. Halbuki bu hususta yasak emri sizlere kesin olarak ulaştı. Artık bunu yapmayın!” demektedir.<sup>71</sup>

Yine başka bir yerde “Haramı Mübah Kılmak Allah’a Karşı Çüretlenmektir” başlığı altında şunları ifade etmektedir:

“Sözün özü, modern hayata veya batı koşullarına ayak uydurmak yahut İslam kimliğinden sıyrılmak için Allah’ın haram kıldığını helal kılma veya haram işleyenleri herhangi bir şekilde temize çıkarma adına gösterilen çaba ve gayretler, yapılan her türlü çalışmalar Allah Teâlâ’ya karşı gösterilen bir çürettir. O’na karşı mesnetsiz ve cahilane söz söylemektir. Dinde zayıflık ve itikatta sarsıntıdır.”<sup>72</sup>

### 3.3. Fıkhi Hükümün Belirlenmesinde Siyakın Rolü

Yukarıda zikredilenlere binaen faizin fıkhi durumu da ortaya çıkmaktadır. Tefsir ulemasının genel görüşüne göre -ki içlerinde fukaha da bulunmaktadır- bu âyet faizi cüzî olarak, yalnızca bir çeşidini haram kılmıştır, o da katlanan faizdir. Katlanan faiz dışındaki faiz çeşitleri hakkında azında veya çoğunda haram veya helal olduğuna götürecek kesin bir nas bulunmamaktadır. Tabii ki bu görüş âyetteki “kat kat” kaydının genelleyici değil de müessis/belirleyici olarak kabul edildiğindedir. Bu durumda katlanan faiz toplumsal bir vakıa iken sonrasında Bakara’daki âyetin inmesiyle zamanı geçmiş ve bitmiştir. Tekrar geriye dönmek de mümkün değildir. Dolayısıyla şu zamanda yatırım veya finansman yahut beklemeye karşılık ödül adı altında az miktarda faizin helal olduğunu söyleyenler<sup>73</sup> aynen namaz vakitleri

<sup>70</sup> en-Nûr 24/33.

<sup>71</sup> Bazı kısaltmalarla bk. Şeltût, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 1/123.

<sup>72</sup> Şeltût, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 120-124. Ancak Şeltût’un az faiz hakkındaki fetvası buradaki yazdıklarına ters düşmektedir.

<sup>73</sup> Cumhuriyetin icmasına muhalif olarak, tasarruf fonlarının ve üretim kredilerinin faizlerinin caiz olduğuna dair fetva verenlerden birisi de eski el-Ezher Şeyhi Muhammed Seyyid Tantâvî’dir (öl. 2010). Ancak Ezher Şeyhi olmadan önce verdiği fetva ise bu faizlerin yasak olduğu yönündedir. Bk. Muhammed Seyyid Tantâvî,



dışında içki içmenin caiz olduğunu veya “sarhoş iken namaza yaklaşmayınız!”<sup>74</sup> âyetine dayanarak içtiğinde sarhoş olmayanların içmesinin caiz olduğunu söyleyen gibidir. Eğer “ed’âf/katlanın” kaydı genelleme için kullanılmışsa yani hafzedilmesi veya zikredilmesinin şeri hükme bir etkisi olmuyorsa bu durumda fukahânın da belirttiği gibi mefhûmu’l-muhâlefe ile amel edilmez.

Eğer mefhûmu’l-muhâlefeye dayanarak âyetteki kaydın genelleyici değil, belirleyici olduğu ve faizin haram kılınmasında tedriciliğin bulunmadığı iddia edilirse veya haram kılınan faizin, katlanan faiz olduğu; az faizin ise haram kılınmadığı ve Bakara sûresinde bulunan faiz âyetinin mutlak olup Âl-i İmrân sûresindeki âyetin bu mutlaklığı takyit ettiği iddia edilirse bu iddialara üç yönden cevap verilebilir.

1- Verilen hükme delil olarak sunulan şey mefhûmu’l-muhâlefeye dayanmaktadır. Ancak onu delil olarak görenler dahi eğer mefhûmu’l-muhâlefeye muarız başka bir delil varsa mefhûmu’l-muhâlefe ile amel edilmez demektedir. Mefhûmu’l-muhâlefeyi delil olarak kabul etmeyenlere göre ise ki bunlar da Hanefilerdir, verilen hükmün delilsiz ve mesnetsiz olduğu görüşündedirler.<sup>75</sup>

2- Mefhûmu’l-muhâlefeyi kabul eden Şâfiîler, onun bir delil olarak kabul edilebilmesi için bazı şartlar koşmuşlardır. Bunlar, mefhûmu’l-muhâlefeye ters başka bir delilin bulunmaması ve zikredilen kaydın genelleyici olmamasıdır.<sup>76</sup> Bu iki şarta göre, “katlanan faiz dışındaki faizleri yemek caizdir” hükmü geçersiz kalmaktadır. Çünkü Câhiliye faizinin kârları kat kat artarak katlanmıştır ayrıca kaydın zikredildiği bu âyete muarız kat’î âyet vardır ki o da Bakara sûresindeki faiz âyetidir.

Faiz/ربا kelimesi üç sûrede de elif-lam takısıyla zikredilmiştir. Bunlar: Nisâ’da وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا “faiz aldıklarından dolayı...”<sup>77</sup>, Âl-i İmrân’da ربا

---

*Muâmelâti’l-bunûk ve ahkâmuhâ’ş-şer’iyye* (Kâhire: Dâr Nehda, 1997), 47-50. Tantâvî ve aynı görüşü paylaşanların verdikleri fetvalara dair reddiye için bk. Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Buhûs fi’r-ribâ* (Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1986), 33-36.

<sup>74</sup> en-Nisâ 4/43.

<sup>75</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh* (Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1958), 148-149; Abdülvahhâb Hallâf, *İlmü usûli’l-fikhi ve hulâsatü târihi’t-teşri’l-İslâmî* (Kâhire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1996), 149.

<sup>76</sup> Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh*, 149-150; Hallâf, *İlmü usûli’l-fikh*, 149.

<sup>77</sup> en-Nisâ 4/161.

İmrân 130. Âyet Özelinde)

تَأْكُلُوا الرِّبَا “Faiz yemeyiniz.”<sup>78</sup> ve Bakara وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا “Faizden olanları geri bırakınız.”<sup>79</sup> sûrelerindedir. Bu da faizin gerek luğavî gerekse şerî olsun, umum olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sözü, Allah Teâlâ’nın muradını beyan etmesi açısından hükmün ta kendisidir. Çünkü faiz âyetlerinin asıl beyan sahibi Allah Teâlâ’dır. Bu beyanın tercümesi kabilinden açıklama ise hadîs-i şeriflerde Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından “*eyvah!, İşte o faizin ta kendisidir.*” ve yine amcası Abbâs’ın faizi hakkında “*onun her türlü sü mevzudur, ayaklarımın altındadır.*” şeklinde dile getirilmiştir. Hadîs-i şerifteki “*onun her türlü sü*” pekiştirmesi, özellikle ما/مâ ismi mevzulunun seçilmesindeki faizin azını da çoğunu da kapsayan umum ve müphemlik ifade delaletini tekit etmektedir.<sup>80</sup> Yine buna benzer, Hz. Üsâme b. Zeyd’in (ra) “*Gecikme faizinden başka faiz yoktur.*”<sup>81</sup> hadisinde akla gelebilecek şüphe için de aynı cevap verilir. Ayrıca gecikme faizi dışındaki faizlerin haram kılındığına dair birçok delil mevcuttur. Onlardan bazıları şunlardır:

“*Altını altına, gümüşü de gümüşe ağırlıkları aynı, misli misline ve eşit olmadıkları müddetçe satmayın!*”<sup>82</sup> hadîs-i şerifidir ki fazlalığın haram olduğuna dair nas sarihdir. Aynı şekilde mütemâsil iki şeyin verisiye olarak satılması da aynıdır.

3- Katlanarak artan faiz dışındaki faizlere caiz diyenlerden önce, muteber İslam alimlerinden hiçbiri buna caiz dememiştir. Bilakis caiz olmadığına dair icma oluşmuştur. İbn Kudâme (öl. 620/1223) *el-Muğnî* isimli eserinde

“Verisiye veren eğer, borçluya fazlalık veya hediye şart koşar ve bu fazlalık şartıyla verisiye verirse bu anlaşma neticesinde alınan fazlalığın faiz olduğuna dair icma

<sup>78</sup> Âl-i İmrân 3/130.

<sup>79</sup> el-Bakara 2/278.

<sup>80</sup> Daha geniş bilgi için bk. Yûsuf el-Kardâvî, *Fevâidü'l-bunûk hiye'r-ribâ'l-muharram* (Kâhire: Dârü's-Sahve, 1994), 55.

<sup>81</sup> Buhârî ve Müslim’in ittifak ettiği hadîs-i şeriflerdendir. Lafzı Buhârî’ye ait olup Hz. Ebû Saîdî'l-Hudrî’den rivâyet edilmiştir. Bk. Buhârî, “Bey’u’d-Dînâr bi’d-Dînâr Nesâe” 79 (No. 2178-2179); Müslim, “Yenilen Şeylerin Misli Misline satımı”, 1596.

<sup>82</sup> Buhârî ve Müslim’in ittifak ettiği hadîs-i şeriflerdendir. Lafzı Müslim’e ait olup Hz. Ebû Saîdî'l-Hudrî’den rivâyet edilmiştir. Bk. Buhârî, “Bey’u'l-Fidda bi'l-Fidda”, 78 (No. 2177); Müslim, “Buyû”, 1584.

vardır. Şart koşulan fazlalık ister miktarda isterse malın sıfatında olsun fark etmez” demiştir.<sup>83</sup>

Kurtubî’de (öl. 656/1258) “Müslümanlar Peygamberlerinden naklen veresiyede şart koşulan fazlalığın –İbn Mesud’un dediği gibi- velev ki bir tutam ot veya bir habbe olsun faiz olduğuna icma etmişlerdir.”<sup>84</sup> demektedir.

Makaleyi sonuçlandırmadan önce şu iki hususa mutlaka değinmek gerekir.

1- Posta tasarruf fonu faizi vb. mevduat faizlerine cevaz veren şeyh Abdulvahhâb Hallâf (öl. 1959), Mahmûd Şeltût (ö. 1963), Seyyid Tantâvî gibi icmâya muhalif olarak banka faizlerinin caiz olduğu görüşünü savunan muasır ulemanın şüphelerine ve bu konuda verdikleri fetvalara karşı başta eski el-Ezher Şeyhi Abdurrahman Tâc (öl. 1975), Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974), Muhammed Ali en-Neccâr ve yine eski Ezher Şeyhi Câdulhak Ali Câdulhak (öl. 1996) olmak üzere birçok âlim reddiye vermişlerdir. Ayrıca 1960 yılında Halep müftüsü şeyh Muhammed Es’ad ‘Acebî başkanlığında şey Muhammed en-Nebhân, şeyh Muhammed es-Selkînî ve daha başka seçkin Halep ulemalarından oluşan bir heyet o zamanın Ezher Şeyhine -ki o vakitler Ezher Şeyhi Mahmûd Şeltût idi- bir belge sunmuşlardır. Sunulan belge, Muhammed Şeltût ve aynı görüşüştü olan başka ulemanın faizin caiz olduğu görüşlerini reddetmekte ve faizin her çeşidinin haram olduğu görüşünü savunan Muhammed Ebû Zehre’yi teyid etmektedir.<sup>85</sup> Bunun yanı sıra 1385 Muharrem/1965 Mayıs tarihinde Kahire’de düzenlenen ve otuz beş ülkenin temsilcilerinin katılımıyla gerçekleşen II. İslam Araştırmaları Akademisi’nin aldığı kararda her türlü kredi faizinin tefecilik olduğu vurgulanmış ve faizin azının da çoğunun da yasaklanan haram faiz olduğuna hükmedilmiştir. Aynı şekilde faizli varlık hesapları ve fon hesapları ile faiz karşılığı verilen her türlü kredi işlemlerinin tefecilik olduğuna ve dolayısıyla haram olduğuna hükmedilmiştir. Yine, 1406 Rabî’ Sâni/1985 Aralık

<sup>83</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim İbnü’l-Münzir en-Nisâbûrî. *el-İcmâ’*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf (‘Acmân: Mektebetü’l-Furkân, 1999), 136.

<sup>84</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/241.

<sup>85</sup> İbrahim Abdullah es-Selkînî, *Âlu Selkînî fi Haleb* (Diyârbekr: Mektebetü Seydâ, 2021), 133.

İmrân 130. Âyet Özelinde)

tarihinde Cidde’de düzenlenen İslâm İş birliği Teşkilatına bağlı İslâm Fıkıh Akademisi’nin faizli bankacılık işlemlerinin hükmüne ilişkin aldığı kararda; “Vadesi dolduğu hâlde borçlunun borcunu ödeyememesinden dolayı borcun ertelenmesine karşı borç üzerindeki her artış veya faiz ile kredinin başlangıcından bu yana olan artış veya faiz, şeriatın haram kıldığı faizdir.” diye ifade edilmiştir.<sup>86</sup>

Faizin her türüsünün yasaklandığına dair söylenen her şey fakirlerin günlük ihtiyaçlarını karşılama noktasında sömürdükleri için tüketici kredilerini haram kabul edip her iki tarafın yararına gözüken ve herhangi bir ihtiyaca binaen olmayan yatırım ve üretim kredilerini mübah gören şeyh Ma’rûf ed-Devâlîbî ve aynı görüşü paylaşanlar için de söylenebilir. Tabii ki tüm bunlar için Abbâs b. Abdulmuttalib’in zorda kalmış, sıkışmış tüccarlara faizli borç vermesi örneği cevap olarak yeterlidir.<sup>87</sup>

Faizi çeşitlere ayırıp bazısına haram bazısına helal diyenlere karşı son olarak şunu söyleyebiliriz; faiz Yahudi ve Hıristiyan gibi gayri müslimlerce dahi iğrenç ve berbat bir şeydir.<sup>88</sup> Fakir ülkelerin karşı karşıya kaldıkları sorun ve sıkıntılar zengin ülkelerin basit faizler sayesinde borçlu ülkelerin siyasetini siyasi, ekonomik, sosyal, eğitim ve daha birçok alanda kontrol etmesini kolaylaştırmıştır. Faiz çeşitlerinin farklı isimlerle isimlendirilmesi tefeciliğin yani faizin gerçekliğini değiştirmez.<sup>89</sup>

2- Âl-i İmrân sûresindeki faiz âyeti ile Bakara sûresindeki faiz âyeti çerçevesinde hitap, iman edenlere çağrıda bulunarak başlamıştır. İslam ekonomisinin kalkınması ancak İslam erkanları ve prensipleri ilkeleri doğrultusunda olacaktır. İslam’ın borca bakışı ahlaki bir yardımlaşmadan ibaret olup “*Kul kardeşine yardım ettiği müddetçe Allah da kulunun yardımcısıdır*” ilkesine dayanmaktadır. Buna karşın genelde bir gayri müslimin veya onlara benzemeye çalışan Müslümanlara göre ise borç, maddi menfaat ve şahsi çıkar açısından değerlendirilen bir

<sup>86</sup> Bk. Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû* (Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, t.y.), 7/5089-5090.

<sup>87</sup> Daha fazla bilgi için bk. Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk fî'l-fıkhi'l-islâmî*, 3/163-171; Ebû Zehre, *Buhûs fî'r-ribâ*, 23-32; Yûsuf el-Kardâvî, *Fevâidü'l-bunûk hiye'r-ribâ'l-muharram* (Kâhire: Dârü's-Sahve, 1994), 69-75.

<sup>88</sup> Ebû Zehre, *Tahrîmu'r-ribâ*, 21-23.

<sup>89</sup> Senhûrî, *Masâdiru'l-hakk fî'l-fıkhi'l-İslâmî*, 3/169.

meseledir. Öyleyse dünyada tefeciliğin öncülerinin geçmişte ve günümüzde Yahudiler olduğuna, realitenin en iyi şahit ve Kur'ân-ı Kerîm'in de "(Yahudilerin) Menedildikleri hâlde faizi almalarından ve haksız (yollar) ile insanların mallarını yemelerinden dolayı içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık."<sup>90</sup> âyetleriyle daha önceden bu hususu açıkça ifade ettiğine şaşmamak gerekir.

### Sonuç

Araştırma neticesinde gecikme faizinin her iki çeşidiyle beraber câhiliye faiz çeşitlerinin en meşhurlarından olduğu ortaya çıkmıştır. Fazlalık faizinin de câhiliye faiz çeşitlerinden olduğu ama gecikme faizi kadar meşhur olmadığından sahabelerce hükmü bilinmemiş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) fiili ve "eyyoh! İşte o, faizin ta kendisidir. Sakın yapma!" diyerek sözlü olarak onun da faiz olduğunu beyan etmiştir. Dolayısıyla ribâ/faiz kelimesi luğavî ve şerî yönden hem gecikme hem fazlalık faiz çeşitlerinin tamamını kapsamaktadır. Hüküm, luğavî olarak yalnızca gecikme faizi için geçerlidir görüşüne ise "hüküm şeriatın koyduğudur; dilin belirlediği değildir" diye cevap verilir. Âyetteki "أَضَاعًا مُضَاعَةً: kat kat artan" kaydına gelince iç ve dış bağlamdan açıkça ortaya çıkmaktadır ki bu kayıt ister genelleyci ister belirleyici olsun İslam alimleri arasında bu konuda hakiki bir ihtilaf bulunmamakta ve hepsi de sonuçta faizin azının da çoğunun da haram olduğunda hemfikirdirler. Ayrıca âyette belâğî bir işaret de zikredilen bu kaydın anaparadan değil de faizden hâl olduğunu göstermektedir. Faiz olan fazlalık haramdır. Bununla da âyetin mefhumu gereğince bugünkü banka faizleri de harama dâhil olmaktadır. Yine -siyakın etkisinin delaleti ile- araştırma neticesinde vardığımız sonuçlardan bir diğeri ise bu günkü banka faizlerinin câhiliye faizlerinden çok daha kötü olduğu gerçeğidir ki faizi borcun vadesi dolmaksızın peşinen almaktadır. Câhiliye Araçları ise bu konuda daha merhametli ve daha az zararlı gözükmektedir. Makalede kredi faizlerinin haram olduğunun vahyin her iki çeşidi Kur'ân ve Sünnet ile ayrıca icma ve kıyasla da sabit olduğu zikredilmiş ve bunun inkârının dinin açık bir emrini inkâr etmek olduğu beyan edilerek araştırmaya son verilmiştir.

---

<sup>90</sup> en-Nisâ 4/160-161.

### Kaynakça

- Bardakoğlu, Ali vd. *İlmihal İslâm ve Toplum*. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 17. Basım, 2010.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'ân Tefsîri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dibel-Buğâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 3. Basım, 1407.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfu'l-kimâ' 'an metni'l-iknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm Li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Dırâz, Muhammed Abdullah. *er-Ribâ fi nazari'l-kânûni'l-İslâmî*. Beyrut: el-Asru'l-Hadîs, 1987.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünen Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye- t.y.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Buḥûs fi'r-ribâ*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Tahrîmu'r-ribâ tanzim iktisâdî*. Cidde: ed-Dârü's-Su'ûdiyye Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Basım, 1985.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Usûlü'l-fikh*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1958.
- Ebû Zeyd, Muhammed. "et-Tercîh beyne delâleti's-siyâk ve sebebi'n-nuzûl". *Mecelle Câmiatu Dimaşk*. Dimaşk: 3-4/15 (2012), 11-49.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Abdusselam Hârûn. y.y. el-Müessesetu'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1964.
- Hallâf, Abdülvahhâb. *İlmü usûli'l-fikhi ve hulâsatü târîhi't-teşrîi'l-İslâmî*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1996.
- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü Sahnûn, 1993.

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib. *el-Muharrarü'l-vecîz*. thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Fâris er-Râzî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer el-Askalânî Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Ucâb fi beyâni'l-esbâb*. thk. Abdulkakim Muhammed el-Enîs. y.y. Dâr İbni'l-Cevzî t.y.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. *Muğnî'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâr Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Yâiş el-Esedî, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yâiş b. Alî b. Yâiş b. Muhammed el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal*. Ed. İmîl Bedî' Yâ'kûb. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Atâ-Mustafa Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim en-Nîsâbürrî. *el-İcmâ'*. thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf. 'Acmân: Mektebetü'l-Furkân, 2. Basım, 1999.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed el-Kureşî. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Ed-Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Kardâvî, Yûsuf. *Fevâidü'l-bunûk hiye'r-ribâ'l-muharram*. Kâhire: Dârü's-Sahve, 1994.
- Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Karaman, Hayrettin vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 10 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 2. Basım, 1964.

- 532 | M. ELNECER & M. AKSOY / Siyak ve Belâğî Üslupların Tefsire Etkisi (Âl-i İmrân 130. Âyet Özelinde)
- Lekânî, Ebû İshâk Abdusselâm Bürhânüddîn İbrâhîm b. İbrâhîm b. Hasen. *İthâfu'l-mürîd bi-cevherati't-tevhîd*. Kâhire: Matbatu's-Sa'âde, 2. Basım, 1955.
- Murâdî, Hasan b. Kâsım el-Mısırî'l-Mâlikî. *el-Cinâ'd-dânîfi hurûfi'l-meânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve-Muhammed Nedîm Fâdıl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Râzî, Muhammed b. Ebu Bekir b. Abdulkadir. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Muhammed Hâtır. Beyrut: y.y., 1995.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahman. *Dirâsât fi ulumî'l-Kur'ân*. y.y., 12. Basım, 2003.
- Sâbûnî, Muhammed Alî. *Ravâi'u'l-beyân*. 2 Cilt. Müessesetu Menâhilü'l-İrfân, 3. Basım, 1980.
- Selkînî, İbrahim Abdullah. *Âl-ü Selkînî fi Haleb*. Diyârbekr: Mektebetü seydâ, 2021.
- Semîn el-Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim. *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed El-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, t.y.
- Senhûrî, Abdurrazzak Ahmed. *Masâdiru'l-hakk fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâü't-Türâs, 1997.
- Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, t.y.
- Süyûtî Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrû'ş-Şa'râvî*. 24 Cilt. Kâhire: Metâbi' Ahbâri'l-Yevm, t.y.
- Şeltût, Mahmûd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dârü'ş-Şürûk, 12. Basım, 2004.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 1413.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 6 Cilt. Müessesetu'r-Risâle, 1420.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târihu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 2. Basım, 1387.



- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *Müâmelâtü'l-bünûk ve ahkâmühâ's-şer'iyye*. Kâhire: Dâr Nehda, 1997.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1391.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 12. Basım, t.y.

*Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*  
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710  
Haziran / June 2022, 18: 535-572

## **Kur’ân Ayetleri Bağlamında Arap Dilinde İştigâl**

**Naim Yaman**

Arş. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Res. Assist., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Sivas, Turkey  
nyaman@cumhuriyet.edu.tr  
orcid.org/0000-0001-5224-1138

### **Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Mart / March 2022

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Haziran / June 2022

**Yayın Tarihi / Published:** 30 Haziran / June 2022

**Yayın Sezonu / Pub. Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 18 **Sayfa / Pages:** 535-572

**Atıf / Cite as:** Yaman, Naim. “Kur’ân Ayetleri Bağlamında Arap Dilinde İştigâl [al-İstighâl in Arabic Language Within the Context of Verses of Qurân]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 18 (June 2022): 535-572

<https://doi.org/10.18498/amailad.1095474>

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

**Copyright** © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.  
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

## al-Ishtighāl in Arabic Language Within the Context of Verses of Qurân

### Abstract

One of the topics of *'ilm al-naḥw* which deals with the syntax and the *i'rāb* of the Arabic grammar, is *ishtighāl*. *Ishtighāl* is a term used for when a noun is mentioned first in a sentence, and then an *āmil* acts upon a pronoun referring to that noun, or upon a *muḍāf* in which the pronoun is the *muḍāf ilayh* and therefore cannot act upon the noun. *Ishtighāl*, in general terms means that *āmil* is preoccupied with the pronoun of the *maf'ūl*, and it is one of the issues that classical *naḥw* scholars criticized most. This is because *ishtighāl* has many linguistic problems. Among these problems is that classical *naḥw* scholars belong to different schools and modern linguists have serious difference of opinions on *āmil* of the antecedent noun. Scholars of the *Baṣra* school suggested that the *āmil* is necessarily omitted whereas scholars of the *Kūfa* school emphasized that the *āmil* is not omitted but what makes the antecedent noun *manṣūb* is the *āmil* mentioned afterwards. In addition to this, there are even some scholars of *naḥw* who completely reject the existence of *āmil* in the case of *ishtighāl* and thinks that being *marfū'* or *manṣūb* of the antecedent noun is subject to intention of the addresser. Besides, some *naḥw* scholars evaluate *ishtighāl* as a special style. Another problem related to *ishtighāl* is about *i'rāb* of the the antecedent noun. Classical *naḥw* scholars state that *i'rāb* of the the antecedent noun is either *marfū'* or *manṣūb*. They classified *i'rāb* of the the antecedent noun into five categories based on necessity (*wujūb*), option (*tarjīh*) and permissibility (*jawāz*). Based on our studies, we can say that it is permissible (*jāiz*) for this noun to be *marfū'* or *manṣūb*, since rules have exceptions within them, *naḥw* scholars have various opinions about the rules and there are different types of *qirāat* in verses that are used as evidence for necessity (*wujūb*) of being *marfū'* or *manṣūb*. This permissibility (*jawāz*) arises mostly from handling *ishtighāl* in terms of *i'rāb* and ignoraning the meaning aspect. Although there is permissibility (*jawāz*) for *i'rāb* of *ishtighāl*, the meaning necessitate the necessity (*wujūb*), since the meaning in which the antecedent noun becomes *marfū'* is not the same when it becomes *manṣūb*.

Another problem related to *ishtighāl* is its indication. The fact that scholars of *naḥw* in the classical period, except Ibn Maḍā', recognizes assumption of *āmil*, led rhetoric scholars think that *ishtighāl* indicates *ta'kīd* and *takhṣīṣ*. On the other hand, the opposition of the last period linguists to the theory of *'āmil* in the case of *ishtighāl* has led them, unlike rhetoric scholars, to the idea that there is no *ta'kīd* nor *takhṣīṣ* in *ishtighāl*. According to them, being a *manṣūb* antecedent originates

in that the addresser uses this noun for a specific aim such as emphasizing and underlying. This study emerges as a result of the aforementioned problems and the absence of a Turkish study about *ishtighāl* which is one of the main reasons for rejection of the theory of *'āmil*. This study consists of three parts. Firstly, *ishtighāl* is handled in general. The conceptualization process of *ishtighāl*, its definition and its elements and the rules for *i'rāb* of the antecedent noun determined by *naḥw* scholars are in this part. In the second part, the opinions about the *'āmil* of the antecedent noun are systematically tackled under three titles. Third part evaluates *ishtighāl* over the verses of Qur'ān which are the basic source of Arabic grammar. As a result, there are eight examples for *ishtighāl* rules in Qur'ānic verses. These rules are addressed item by item and the verses that are the basis for these rules are interpreted.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Naḥv, Āmil, Ishtighāl.

### Kur'ān Ayetleri Bağlamında Arap Dilinde İştigāl

#### Öz

Arap gramerinin söz dizimi ve *i'rāb* boyutunu ele alan nahiv ilminin konularından biri *iştigāl*dir. *İştigāl*, bir ismin önce zikredilmesi ve isimden sonra gelen bir *âmilin* o isme ait bir zamirle veya o zamire muzâf olan bir isimle meşgul olup önce gelen isme tesir edememesidir. Genel bir ifadeyle *âmilin*, mefûlün zamiri ile meşgul olması anlamına gelen *iştigāl*, klasik nahiv alimlerinin en çok eleştiriye tabi tutulduğu meselelerden biridir. Bunun nedeni *iştigāl*ın, içerisinde pek çok dilsel problemi barındırmasıdır. Söz konusu problemlerden biri, farklı ekollere mensup klasik nahiv âlimleri ve modern dilbilimcilerin *iştigāl* bahsinde mütekaddim ismin *âmil* hususunda ciddi görüş ayrılıkları içinde olmalarıdır. Basra ekolü, *âmilin* vucûben hafzedildiğini savunurken Kûfe ekolü, *iştigāl*de *âmilin* hafzedilmediğini belirtmiş ve mütekaddim ismi nasb edenin kendisinden sonra gelen *âmil* olduğunu ifade etmiştir. Mütekaddim ismin merfû ya da mansûb olmasını tamamen mütekellimin amacına bağlayıp *iştigāl* konusunda *âmil* nazariyesini tamamen reddeden nahivciler de olmuştur. Bunun yanında *iştigāl* özel bir üslup olarak değerlendiren dil âlimleri de mevcuttur. *İştigāl*e dair bir diğer problem ise mütekaddim ismin *i'râb*ı hakkındadır. Klasik nahiv âlimleri mütekaddim ismin *i'râb*ında merfû veya mansûb olmak üzere iki hüküm olduğunu belirtmişlerdir. Onlar, bu ismin merfû veya mansûb olmasını vucûbiyet, tercihlik ve câizlik üzerinden değerlendirerek mütekaddim ismin *i'râb*ını beş kısımda ele almışlardır. Ancak yaptığımız çalışmalar neticesinde kaidelerin kendi içlerinde istisnalar içermesi, nahiv âlimlerinin kaidelere dair

farklı görüş beyan etmeleriyle mütekaddim ismin, merfû veya mansûb olmasının vücûbiyetine dair delil olarak getirilen ayetlerde farklı kıraatlerin olması sonucu bu ismin merfû veya mansûb gelmesi câiz görülmüştür. Mevzubahis câizlik, iştiğalin genel anlamda mana boyutunun göz ardı edilip daha çok i'râb yönünden ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar iştiğalin i'râbında caizlik söz konusu olsa da mana i'râbın vücûbiyetini gerektirmektedir. Çünkü mütekaddim isim merfû getirildiğinde kastedilen mana ile mansûb getirilirken kastedilen mana aynı değildir. İştigâle dair bir diğer problem ise iştiğalin delaleti sorunudur. İbn Madâ dışındaki klasik nahiv âlimlerinin âmil takdirine gitmeleri, belagat âlimlerini iştiğalin *tekîd* ve *tahsîse* delalet ettiği görüşüne sevk etmiştir. Buna karşın özellikle son dönem dilbilimcilerin iştiğalde âmil takdirini kabul etmeyip âmil nazariyesine karşı çıkmaları, belagat âlimlerinin aksine onları iştiğalde *te'kid* ve *tahsîsin* olmadığına yönlendirmiştir. Onlara göre burada ismin mansûb mütekaddim olması mütekellimin bu isme *önem verme, vurgu yapma* vb. gibi özel bir amaç için kullanmasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmanın meydana gelmesinde yukarıda zikredilen problemlerin göz önünde bulundurulması ve üzerine bu kadar çok tartışmanın yaşandığı, ayrıca âmil nazariyesini reddetmenin başlıca sebeplerinden biri olan iştiğâle dair Türkçe yapılmış herhangi bir çalışmanın olmaması etkili olmuştur. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iştiğâl genel hatlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Burada iştiğâl teriminin kavramsallaşma sürecine, tanımına ve iştiğâlin rükünlerine değinilip ardından mütekaddim ismin i'râbına dair nahiv âlimleri tarafından konulan kaidelere detaylı bir şekilde yer verilmiştir. İkinci bölümde mütekaddim ismin âmili hakkında ortaya atılan görüşler üç başlık altında toplanarak sistematik bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır. Üçüncü bölümde ise iştiğâl, Arap dil kaidelerinin temel dayanağını oluşturan Kur'ân ayetleri üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirmenin neticesinde iştiğâle dair konulan kâidelerden Kur'ân'da sadece sekizine ait örnekler rastlanmıştır. Bu mevcut kaidelerden her biri maddeler halinde zikredilmiş ve bu maddelere örneklik teşkil eden ayetler, irâb ve mana açısından yorumlanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Nahiv, Âmil, İştigâl.

## Giriş

*İştigâl*, üzerinde pek çok tartışmanın vuku bulduğu nahiv ilminin meselelerinden biridir. Öyle ki bazı nahivcilerin âmil nazariyesini

reddetmelerinin başlıca sebebi haline gelmiştir.<sup>1</sup> Ayrıca bu mevzu, Kûfe ve Basra gibi Arap dilinde önemli yere sahip iki ekolün âmil hususunda ihtilafa düştüğü konulardan biridir. Basra ekolüne mensup âlimler iştiğâli mefûlün bihin âmilinin vücûben hazfedildiği yerde konumlandırmakta ve âmilin vücûben hazfedilmesini kendisini açıklayan ve mezkûr olan başka bir âmilin varlığına bağlamaktadırlar. Çünkü onlara göre müfesser/açıklanan ile müfessirin/açıklayanın bir arada bulunması câiz görülmemiştir.<sup>2</sup> Kûfe ekolüne mensup âlimler ise iştiğâlde âmilin hazfedilmediğini ifade ederek, mefûlün bihi nasb edenin kendisinden sonra zikredilmiş âmil olduğu görüşündedirler.<sup>3</sup>

Öte yandan bu tartışmalar sadece âmil üzerinde cereyan etmemiş, iştiğâlin üç rûknünden biri olan *meşğûlun anhın* (âmilî hazfedilmiş mefulün) i'râbı üzerinden de meydana gelmiştir. Bu tartışmalar genel itibariyle klasik nahiv âlimleri tarafından meşğûlun anhın i'râbına dair konulan kaideler üzerinden gerçekleşmiştir. Klasik nahiv âlimleri meşğûlun anhın i'râbının merfû veya mansûb olarak gelebileceğini belirtmişler ve bunları vücûbiyet, tercihlik ve câizlik üzerinden değerlendirmişlerdir. Bu çalışmada iştiğâle dair detaylı bilgiler verildikten sonra kaideler Kur'ân ayetleri üzerinden değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

---

<sup>1</sup> Adem Yerinde, *Klasik Nahiv Eleştirisi İbn Madâ el-Kurtûbî ve Nahivciliği* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015), 124.

<sup>2</sup> Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzubânî es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdalî-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 1/374; Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali b. Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Hâlebî, *Şerhu'l-Mufassal li'bn-i Yaîş*, thk. İbrahim Muhammed Abdullah (Kahire: Dâru Sa'iddîn, 2013), 2/74; Bahâuddîn Abdullah b. Abdirrahman b. Abdillâh b. Akîl, *Şerhu İbn-i 'Akîl 'ala Elfiyyeti İbn-i Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut-Lübnan: Müessestü'r-Risâleti Nâşîrûn, 2015), 2/106; Nureddin Abdurrahman b. Ahmed el-Câmi, *el-Fevâidü'z-ziyâiyye el-ma'rûf bi Şerhi'l-Câmi*, tkd. Meclisü'l-Medîneti'l-İlmiyye (Pakistan: Mektebetü'l-Medîne, 2014), 240.

<sup>3</sup> Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2012), 1/69; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/74.

Yaptığımız incelemeler neticesinde iştigâle dair yapılmış Arapça çalışmalar<sup>4</sup> bulunmakla birlikte Türkçe olarak yapılan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Klasik ve modern dilbilimcilerin âmil nazariyesini reddetme sebeplerinden biri olan, Basra ve Kûfe gibi Arap dilinin kurucu iki ekolünü âmil hususunda karşı karşıya getiren bu denli önemli bir konuya dair Türkçe'de yapılmış herhangi bir çalışmanın olmaması bir eksiklik olarak görülmüştür. Ayrıca daha önce yapılmış olan söz konusu çalışmalarda iştigâlin tarihsel süreci sistematik bir şekilde ele alınamamıştır. Mütekaddim ismin âmiline dair verilen bilgiler klasik nahiv âlimlerinin görüşlerinden öteye geçememektedir. Bu çalışmada mevzubahis eksikliklerin giderilmesine yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bunlara ek olarak Kur'ân'da nahivciler tarafından konulan kaidelerden kaçına örnek bulunduğu tespit edilerek her bir kaide değerlendirme kısmında i'râb ve mana göz önünde bulundurulmuş ve açıklanmaya çalışılmıştır.

## 1. İştigâle Dair Genel Bilgiler

### 1.1. İştigâl Teriminin Tarihi Gelişimi

Kaynaklarda bu kelimenin nahiv terimi olarak ilk defa Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (öl. 337/949) tarafından kullanıldığı müşâhede edilmiştir. Zeccâcî, konu başlığı olarak "بابُ اِشْتِغَالِ الْفِعْلِ" ifadesini kullanmayıp "بابُ اِشْتِغَالِ الْمَعْمُولِ بِضَمِّهِ" tabirini kullanmıştır.<sup>5</sup> Zeccâcî'nin kullanmış olduğu bu tabir, kendisinden sonra da bu şekliyle kullanılmıştır.<sup>6</sup> Ancak müstakil bir konu

<sup>4</sup> Abdullah Hamûd Muhammed Muhallefî, *el-İştigâl 'inde'n-nahviyyîn* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1987); Cihâd Yusuf el-'Arcâ, *Zâhîretü'l-iştigâl fi'l-Arabiyye* (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-dirâsâtü'l-ulyâ, Yüksek Lisans tezi, 1991); Abbâs Ali el-Evsî, "Üslûbu'l-iştigâl ve delâletühü fi'l-Arabiyye", *Mecelletü ehbâs Mîsân* 9/17 (2012), 181-199; Hıfzî Hâfız İşteyye, "Üslûbu'l-iştigâl fi'n-nahvi'l-Arabî nakd ve binâ", *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'llügati'l-Arabiyye ve Âdâbiha* 8/1 (Ocak 2012), 141-177; Muhammed Enes Nâcî, *el-İştigâl ve't-tenâzu' fi davi'l-Kurâni ve kirââtihî* (Malezya: Câmiatü'l-Medîneti'l-Alemiyyeti, Külliyyetü'l-Lugati, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Hişâm Se'îd Mahmûd en-Ne'imî, "Bâbü'l-iştigâl Muhâvele li't-tevcîhi", *Mecelletü Külliyyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 40/8 (Aralık 2014), 365-398; Bekir Mehmetali, "Üslûbu'l-iştigâl beyne'l-kâide ve'l-isti'mâl", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2019), 63-80.

<sup>5</sup> Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-nahv*, thk. Ali Tevfik el-Hamad (Ürdün: Müessesstü'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1984), 39.

<sup>6</sup> İbn Madâ el-Kurtûbî, *Kitabü'r-redd 'ale'n-nühât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 118.

başlığı olarak nahiv kitaplarında bu haliyle yer edinememiştir. Bu bahse nahiv kitaplarında “باب الإشتغال” olarak son şeklini veren kişi İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360) olmuştur.<sup>7</sup>

İштиğâl kavramının ilk defa Zeccâcî tarafından kullanılması iştiğâlin kapsamına giren konu ve ihtilafların onunla başladığı ve daha önce ele alınmadığı anlamına gelmemektedir. Zira nahiv ilminin günümüze ulaşan ilk eseri kabul edilen Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*'ında konu iştiğâl terimi kullanılmaksızın detaylı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>8</sup> Sîbeveyhi dışında Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (öl. 207/822),<sup>9</sup> Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830),<sup>10</sup> Müberred (öl. 286/900),<sup>11</sup> İbnü's-Serrâc (öl. 316/929)<sup>12</sup> gibi âlimler de iştiğâl lafzını kullanmadan konuya dair açıklamalar yapmışlardır.

Sîbeveyhi, iştiğâl konusunu diğer bahislerle aynı usûlü takip ederek farklı bâb başlıkları altında açıklamaktadır. Sîbeveyhi'den sonra gelen dil âlimlerinden Ferrâ ve Ahfeş el-Evsat, iştiğâl bahsini *Me'âni'l-Kur'ân* isimli eserlerinde ilgili ayetlerin açıklamalarında ele almıştır.<sup>13</sup> Müberred ise Sîbeveyhi gibi değişik bâb başlıkları altında incelemiştir.<sup>14</sup>

Zeccâcî'den sonraki dilcilerden de iştiğâl terimini kullanmadan bu bahsi farklı başlıklar altında ele alanlar olmuştur. Bunlardan 6./12. asrın önemli dil âlimlerinden Zemahşerî (öl. 538/1144) meseleyi *Mufasssal* isimli

<sup>7</sup> Cemâlüddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî-Berekât Yusuf Hebbûd, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik ve me'ahu Misbâhu's-sâlik ilâ Evdahi'l-mesâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 2007), 2/139; Cemâluddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-Sada*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2010), 215.

<sup>8</sup> Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. İmîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 1/133-141.

<sup>9</sup> Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâfî-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulfettah İsmail eş-Şiblî (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 3/14.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasen el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmud Kurrâe (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1990), 1/127.

<sup>11</sup> Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktadab* (Kahire: b.y., 1994), 2/74.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl İbnü's-Serrâc, *el-Uşûl fi'n-nahv*, thk. Abdu'l-Hüseyn el-Fitilî (Beyrut: Müessestü'r-Risâle, ts.), 2/252.

<sup>13</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/95-3/14; Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/127-2/529.

<sup>14</sup> Müberred, *el-Muktadab*, 2/74.



eserinde *mansûbât* bahsini işlerken "ما أَضْمِرَ عَامِلُهُ عَلَى شَرْيْطَةِ التَّفْسِيرِ" faslında ele almıştır.<sup>15</sup> *Mufasssal* üzerine şerh yazan Ebü'l-Bekâ İbn Yaîş (öl. 643/1245)<sup>16</sup> ve *el-Kâfiye* müellifi İbnü'l-Hâcib<sup>17</sup> (öl. 646/1249) de, Zemahşerî'nin kullanmış olduğu ibareyi kullanarak meseleyi açıklamışlardır. Bir diğer önemli dil âlimi olan Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219) ise iştiğâl bahsini Zeccâcî'nin kullanımına yakın bir başlıklandırma tercihinde bulunarak "بَابُ مَا يُشْعَلُ عَنْهُ الْفِعْلُ بِضَمِّهِ" başlığı altında incelemiştir.<sup>18</sup> Ancak bu ibareler bir konu başlığı olmaya uygun görülmemiştir. Söz konusu mesele nahiv kitaplarında *İştigâlu'l-âmil 'ani'l-ma'mûl*, *Bâbu'l-İştigâl* veya *el-İştigâl* olarak ele alınmıştır.

### 1.2. İştigâlin Tanımı

İştigâl "اشتغال" kelimesi 3. bâbtan gelen "شغل" fiilinin iftiâl "افتعال" bâbindan mastarıdır. Sözlükte kullanıldığı harf-i cere göre farklı manalar almakla birlikte "meşgul olmak, uğraşmak, çalışmak, hareket etmek, yönelmek, uzaklaşmak, akmak" gibi manalara gelmektedir.<sup>19</sup>

Terim olarak *ıştiğâl*,

"bir ismin önce zikredilmesi ve kendisinden sonra gelen bir âmilin o isme ait bir zamiri veya o zamire muzâf olan ismi nasb etmesi, böylece önce zikredilen isme tesir edememesidir. Çünkü âmil, önce zikredilmiş olan isme tesir etmiş olsaydı, o ismi lafzen veya mahallen mefûl olarak nasb edecekti,"<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi smâ'ati'l-i'râb*, thk. Eş-Şirbînî Şerîde (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013), 51.

<sup>16</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/74.

<sup>17</sup> Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiyetu fi 'ilmi'n-nahv ve eş-Şâfiye fi 'ilmeyi't-Tasrif ve'l-hatt*, thk. Salih Abdulazîm eş-Şâ'ir (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2010), 21.

<sup>18</sup> Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezeceî el-Bağdâdî, *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*, thk. Abdülilâhi en-Nebhân (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 467.

<sup>19</sup> İsmail b. Hammâd el-Cevherî, "şğl", *es-Sihâh Tâcü'l-luga*, thk. Ahmet Abdu'l-gafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 5/1735; Luis Ma'lûf el-Yesûî, "şğl", *el-Müncid fi'l-lügati'l-Arabiyeti'l-mu'âsara* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008), 780; Ahmed Muhtar Ömer, "şğl", *Mu'cemu'l-lügati'l-Arabiyeti'l-mu'âsarati* (Kahire: Âlimu'l-Kütüb, 2008), 2/1214.

<sup>20</sup> İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve me'ahu Misbâh*, 2/139; İbn Hişâm, *Şerhu Katri'-nedâ*, 216; İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/106-107; Abulğanî ed-Dakr, *Mu'cemu'l-kava'idi'l-Arabiyeti fi'n-nahvi ve't-tasrifî* (Dimeşk; Dâru'l-kalem, 1986), 51; Muhammed Fadıl es-Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabî ahkâmun ve me'ânin* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 2014), 1/428.

şeklinde nahivciler tarafından tanımlanmıştır.

İştiğālın daha iyi anlaşılması için tanımda geçen ibarelerin açıklanması faydalı olacaktır:

a. Bir ismin önce zikredilmesi ve âmilin kendisinden önce zikredilen ismin zamiri ile meşgul olup o isimde âmil olamaması:

“Muhammed’e yardım ettim.” مُحَمَّدًا نَصَرْتُهُ

Mütekaddim isim: مُحَمَّدًا

Âmil: نَصَرَ

Mütekaddim isme dönen zamir: هـ

"هـ" örneğinde âmil olan "نَصَرَ" fiili "مُحَمَّدًا" kelimesine dönen "هـ" zamirini mahallen nasb ettiği için "محمدًا" kelimesine tesir edememiştir. İsme dönen zamir olmasaydı "مُحَمَّدًا نَصَرْتُ" cümlesinde olduğu gibi âmil mütekaddim ismi mefûlün bih olarak nasb edecekti.

b. Âmilin kendisinden önce zikredilen isme dönen zamire muzâf olan isimle meşgul olup mütekaddim isimde âmil olamaması durumu iki şekilde gelebilir.

Birincisi: aşağıda görüldüğü üzere mütekaddim isme dönen zamirin mefûle izâfe edilmesi şeklinde gelir.

“Muhammed’in babasına yardım ettim.” مُحَمَّدًا نَصَرْتُ أَبَاهُ

Mütekaddim isim: مُحَمَّدًا

Âmil: نَصَرَ

Mütekaddim isme dönen zamire muzâf olan isim: أَبَاهُ

Mütekaddim isme dönen zamir: هـ

Burada âmil olan "نَصَرَ" fiili "محمدًا" kelimesine dönen zamire muzâf olan "أباه" lafzını nasb ettiği için "محمدًا" kelimesine tesir edememiştir.

İkincisi: zamirin sıfat, atf-ı beyân veya vâv ile yapılan atf-ı nesak ile kullanılması şeklinde gelir.<sup>21</sup>

1. Mütekaddim isme dönen zamirin sıfatta bulunması:

“Ticareti iyi bilen bir adam tanıdım.” اَلتِّجَارَةَ عَرَفْتُ رَجُلًا يُتَّقِنُهَا

ii. Zamirin atf-ı beyana izâfesi:

“Babaya yani dostun babasına ikramda اَلصَّدِيقَ اَكْرَمْتُ الْوَالِدَ أَبَاهُ

bulundum.”

iii. Zamirin vâv ile yapılan matûfa izâfesi:

<sup>21</sup> Abbas Hassan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 124-125.

“Babaya ve arkadaşın ailesine ikramda الرَّزِيمَةَ أَكْرَمْتُ الْوَالِدَ وَأَهْلَهَا bulundum.”

Bu durum *sebebî iştigâl* olarak isimlendirilmiştir.<sup>22</sup> Sebebî iştigâl, mütekaddim isimle bağlantısı olan şeyleri kapsamaktadır.<sup>23</sup>

c. Tanımda geçen mefûl olarak nasb etme kaydı "كان" ve kardeşlerinin haberini dışarda bırakmak içindir. Nahiv âlimlerine göre "زَيْدًا" "زَيْدًا" örneğinde olduğu gibi mütekaddim ismin âmili hafzedilmiş olarak gelebilir. Ancak takdir edilecek olan âmil "كان" ve kardeşlerinden biri olacağından bu vb. örneklerde iştigâlden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Çünkü "كنت", eğer "زيد" kelimesine tesir edecek olsaydı, onu mefûl olarak değil haber olarak nasb edecekti.<sup>24</sup>

### 1.3. İştigâlin Rükünleri

İştigâlin rükünleri üç tanedir. Bunlar:

a. Âmilden önce mansûb isim olarak gelen, *meşğûlun anı* veya *müşteğilun anı*.

b. Âmil olarak gelen, *meşğûl* veya *müşteğil*.

c. Âmilin kendisiyle meşgul olduğu zamir olan, *meşğûlun bihi* veya *müşteğilun bihi*.

İştigâl, bu üç rükünün bir arada bulunmasıdır. Bunlardan birinin bile eksik olması iştigâlin varlığını yok eder.

Tablo 1: İştigâlin rükünleri

مُحَمَّدًا نَصَرْتُهُ		
هـ	نَصَرَ	مُحَمَّدًا
المشغول به	المشغول	المشغول عنه

#### 1.3.1. Meşğûl/Müşteğil

*Meşğûl*, âmile verilen isimdir. *Âmil*/etkin öge, “kelimenin sonunun i’râbdan özel bir vecih üzere olmasını gerektiren şeydir.”<sup>25</sup> Bir cümle veya terkiple etki eden konumunda bulunup kelimenin sonunun *merfû*,

<sup>22</sup> İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve meahu Misbah*, 2/140.

<sup>23</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 124.

<sup>24</sup> Câmi, *el-Fevâid*, 242.

<sup>25</sup> Zeynuddîn Muhammed b. Pîr Ali b. İskender el-Birgivi, *İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv*, thk. Enver b. Ebî Bekr ed-Dâğıştânî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2009), 50.

*mansûb*, *mecrûr* veya *meczûm* olmasını sağlar. Âmilden etkilenen unsur ise *mamûl*dur. "ضَرَبَ زَيْدٌ" denildiğinde "زَيْدٌ" kelimesinin sonunu ref eden kendisinden önce gelen "ضَرَبَ" fiilidir. Bu cümlede "ضَرَبَ" etki eden/*âmil*, "زَيْدٌ" ise etkilenen/*mamûl* konumunda gelmiştir.

İштиğâlde âmil, mütekaddim isimden sonra gelip mütekaddim isme dönen zamire veya o zamire muzâf olan kelimeye etki edendir. *Fiil* olarak gelebildiği gibi *ism-i fâil*, *ism-i mefûl* ve *masdar* olarak da gelebilir.<sup>26</sup> İsm-i fâil ve ism-i mefûlün meşğûl olabilmesi için amel etme şartlarının yerine gelmesi gerekir.<sup>27</sup> Masdarın meşğûl olması ise nahivciler arasında ihtilâfıdır.<sup>28</sup> Ancak nahiv kitaplarının genelinde masdar, meşğûl olarak değerlendirilmemiştir.

Meşğûlde olması gereken şartlar:

a. Âmil fiil olarak geldiğinde meşğûl ile meşğûlün anı arasına hiçbir fâsılanın girmemiş olması gerekir.<sup>29</sup>

"زَيْدٌ إِذْ لَقِيْتَهُ فَأَكْرَمَهُ" "Zeyd ile karşılaşırısan ona ikramda bulun." örneğinde meşğûlün anı ile meşğûl arasına şart edatı "إِنْ" girdiği için "زَيْدٌ" kelimesi merfû olarak gelmiştir.

b. Meşğûlün, mâkablinde de amel etmeye uygun olması gerekir. Mâkablinde amel eden âmiller şunlardır:<sup>30</sup>

1. *Mutasarrıf fiiller*: زَيْدًا ضَرَبْتُهُ "Zeyd'i dövdüm."

ii. *İsm-i fâil* : الْأَمِينُ أَنَا مُشَارِكُهُ "Güvenilir olana ortak olurum."

iii. *İsm-i mefûl* : الْدِرْهَمُ أَنَا مُعْطَاةٌ "Ben dirhem verilenim."

### 1.3.2. Meşğûlün bih/Müşteğilun bih

*Meşğûlun bih*, âmilin kendisiyle meşgul olduğu zamirdir. Meşğûlün bihin, meşğûlün anı dönen bir zamir olması gerekir. Bu zamir, meşğûl ile meşğûlün anı arasındaki bağlantıyı kurmaktadır.

Meşğûlün bih için üç durum söz konusudur. Bunlar:

<sup>26</sup> Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi' fi Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3/104; Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân 'ala Şerhi'l-Eşmûnî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2009), 2/98.

<sup>27</sup> Amel etme şartları için bk. İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 3/94-108.

<sup>28</sup> Masdarın meşğûl olup olamayacağına dair bilgi için bk. Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi'*, 3/104.

<sup>29</sup> Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi'*, 3/103; Azîze Fevvâl Bâbetî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fin'nahvi'l-Arabî* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 167.

<sup>30</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/98.

1. Meşğûle bitişik olarak gelen zamir:

"Zeyd'i dövdüm." زَيْدًا ضَرَبْتُهُ

ii. Harf-i cerle kendisinden ayrılan zamir:

"Zeyd'e uğradım." زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ

iii. İzâfetle kendisinden ayrılan zamir :

"Zeyd'in kardeşine cömert davrandım." زَيْدًا أَكْرَمْتُ أَخَاهُ

### 1.3.3. Meşğûlun anh/Müşteğilun anh

Nahve dair eserlere genel olarak bakıldığında meşğûlun anh için "âmilden önce gelen isim" şeklinde tanım yapılmaktadır.<sup>31</sup> Bu tanımı, âmilden önce gelen mansûb isim olarak ifade etmek daha uygun olacaktır. Çünkü mütekaddim isim merfû olduğunda mübteda olacağından iştiğâl olarak ele alınmayacaktır.

#### 1.3.3.1. Meşğûlun anhdaki Aranılan Şartlar

Bir kelimenin meşğûlun anh olabilmesi için belli şartları ihtiva etmesi gerekir. Bunlar:

a. Lafzen ve manen taaddüd etmemiş olması veya lafzen taaddüd edip manen taaddüd etmemiş olması gerekir. Meşğûlun anhin lafzen ve manen taaddüd etmesi câiz değildir.<sup>32</sup>

1. Lafzen ve manen taaddüd etmemesi:

"Ali'ye ikramda bulundum." عَلِيًّا أَكْرَمْتُهُ

ii. Lafzen taaddüd edip manen etmemesi:

"Ali ve Muhammed'e ikramda bulundum." عَلِيًّا وَمُحَمَّدًا أَكْرَمْتُهُمَا

Bu cümlede atf harfi iki ismi tek isim haline getirmiştir. Bundan dolayı lafzen taaddüd edip manen etmemiş olması câiz görülmüştür.<sup>33</sup>

b. Takaddüm etmiş olarak gelmesi gerekir. "زَيْدًا ضَرَبْتُهُ" örneğinde olduğu gibi.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/104.

<sup>32</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/98-99. Meşğûlun anhin lafzen ve manen taaddüd etmesi için bk. Muhallefi, *el-İштиğâl 'inde'n-nahviyyîn*, 9.

<sup>33</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/99.

<sup>34</sup> Meşğûlun anh takaddüm etmeden gelirse hükmü için iki durum vardır. Birincisi: "أَكْرَمْتُهُ عَلِيًّا" örneğindeki gibi mansûb, ikincisi: "أَكْرَمْتُهُ عَلِيًّا" şeklinde merfû olmalarıdır. İkinci "عَلِيًّا" kelimesi "ا" zamirinden bedel, ikincisinde kendisi mübteda, kendisinden önce gelen cümle mukaddem haber olur. Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/98.

c. Kendisine zamir dönebilen bir isim olması gerekir. Bundan dolayı *hāl*, *temyiz*, *müekked masdardan meşğûlun anı* olmaz. Çünkü bu isimlere zamirin dönmesi uygun değildir.<sup>35</sup>

d. Meşğûlun anının âmile ihtiyaç duyan bir isim olması gerekir.<sup>36</sup>

Örneğin "جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ" "*Zeyd sana geldi, ona ikram et.*" cümlesinde iştiğâl yoktur. Çünkü "زَيْدٌ" kendisinden sonra gelen âmile ihtiyaç duymamıştır. Ondan önce gelen "جَاءَ" fiili "زَيْدٌ" in âmili olarak gelmiştir.

e. Mübteda olmaya uygun bir kelime olması gerekir. Bundan dolayı sadece nekra olarak gelen kelimelerden iştiğâl olmaz.<sup>37</sup> Çünkü bu kelime merfû olduğunda sadece mübteda olabilmektedir. "رَجُلًا فَأَكْرَمَهُ" cümlesi merfû yapılmak istendiğinde "رَجُلًا فَأَكْرَمَهُ" olacak ki cümleye bu şekilde başlamak câiz değildir.

### 1.3.3.2. Meşğûlun anının Hükümü

Meşğûlun anının i' râbında iki durum mevcuttur. Bunlardan birincisi ve râcih olanı mübteda olarak merfû gelmesidir. Çünkü merfû geldiğinde âmil takdir etmeye gerek yoktur. Bu durumda iştiğâl bâbından da değerlendirilmez. İkincisi ve mercûh olanı ise vücûben mahzûf bir fiil ile mansûb olmasıdır. Mansûb geldiğinde âmil takdir edilecektir. İştiğâl bâbından değerlendirilen kısım da burasıdır.

Sibeveyhi "زَيْدًا صَرَفْتُهُ" gibi iştiğâl olan cümlelerde merfû veya mansûb getirmenin câiz olduğu yerlerde herhangi bir takdire gitmeden yapılan i' râbın daha evla olacağını bundan dolayı da merfûluğun mansûbluğa tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>38</sup>

Merfû veya mansûb olarak gelebilen meşğûlun anı için beş hüküm vardır. Bu hükümler, vücûbiyet, tercihlik ve câizlik olarak gelmektedir. Söz konusu hükümler ele alınırken sadece i' râb boyutu ele alınmış hükümlere dair lafzî incelik ve anlama etkileri tekrara düşmemek adına üçüncü bölümde detaylı bir şekilde sunulmaya çalışılmıştır.

<sup>35</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/98.

<sup>36</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/98.

<sup>37</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/98.

<sup>38</sup> Sibeveyhi, *el-Kitab*, 1/135.

### 1.3.3.3.1. Mansûb Olmasının Vacip Olduğu Yerler

Fiillere özgü edatlardan biri ismin başına gelmişse ismi mansûb getirmek vâcib olur.<sup>39</sup> Bunlar:

#### 1. Şart edatları

Bu edatlardan "إِن" ve "إِذَا" dışındakiler sadece şiirlerde kullanılabilirler. "إِن" edatının nesirde kullanılabilmesi için meşğûl olan kelimenin mâzi olması gerekirken, "إِذَا" edatının nesirde kullanılabilmesi için herhangi bir şart aranmamaktadır.<sup>40</sup> Ancak bazı nahivciler bu edatlardan sonra ismin gelmesini câiz görmüşlerdir.<sup>41</sup>

إِن زَيْدًا لَقَيْتَهُ فَأَكْرَمَهُ  
إِذَا زَيْدًا لَقَيْتَهُ / إِذَا زَيْدًا تَلَقَّاهُ فَأَكْرَمَهُ

“Zeyd ile karşılaşırsan ona ikramda bulun.”

Şart edatlarından sonra gelen merfû isimler, fiili hazfedilmiş fâil veya nâib-i fâil olarak değerlendirilmiştir.<sup>42</sup>

Abdurrahman Câmi (öl. 898/1492) "إِذَا" edatını, meşğûlun anhu mansûb getirmenin tercih edildiği yerde zikretmiştir.<sup>43</sup>

2. Tahdîd edatları.<sup>44</sup> هَلَّا زَيْدًا أَكْرَمْتَهُ “Haydi Zeyd’e ikramda bulunsana!”

3. ‘Ard edatları.<sup>45</sup> أَلَا زَيْدًا أَكْرَمْتَهُ “Zeyd’e ikramda bulunsana!”

4. Hemze dışındaki istifhâm edatları. Hemze hem isimlere hem de fiillere geldiği için istisna edilmiştir. Ancak fiillerin başında kullanımı daha çoktur. İstifhâm edatları da şart edatları gibi sadece şiirlerde kullanılır.<sup>46</sup> هَلْ مُرَادَكَ بَلْتَهُ؟ “Muradına erdin mi?”

<sup>39</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/104; İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/106-107.

<sup>40</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/104; İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/106-107.

<sup>41</sup> İbn Akil, *Şerhu İbn-i Akil*, 2/107.

<sup>42</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi*, 1/131-132.

<sup>43</sup> Câmi, *el-Fevâid*, 248.

<sup>44</sup> Tahdîd (التحضيض), bir şeyi çok kuvvetli istemek demektir. Tahdîd harfleri: هَلَّا، لَوْلَا، لَوْمًا، هَلْ. "ألا." bk. Bâbetî, *el-Mu'cem*, 465.

<sup>45</sup> Ard (العرض), yumuşak bir şekilde istekte bulunmak demektir. Ard harfleri: "أما، لو،". bk. Bâbetî, *el-Mu'cem*, 483.

<sup>46</sup> Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/102.

### 1.3.3.3.2. Mansûb Olmasının Tercih Edildiği Yerler

1. Müttekaddim isimden sonra *emir*, *nehiy* ve *dua* gibi talep ifade eden bir fiil gelirse ismin mansûb getirilmesi tercih edilir.<sup>47</sup> Çünkü haberde asıl olan *ihbâri cümle* olmasıdır.

Müttekaddim ismin emir olmasına 'Îsâ b. Ömer es-Sekâfî'ye (öl. 149/766) ait kıraatte mansûb olarak getirilen<sup>48</sup> وَالسَّارِقِ وَالسَّارِقَةَ فَاقْتَعُوا أَيْدِيَهُمَا "Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin"<sup>49</sup> ayeti örnek olarak getirilebilir.

Ancak bazı nahiv âlimleri talep cümlesinin sıfat tevili ile haber cümlesi olarak gelmesini câiz görmüşlerdir.

"Zeyd, ikram edilmesi talep edilendir." زَيْدٌ أَكْرَمُهُ التَّقْدِيرُ: زَيْدٌ مَطْلُوبٌ إِكْرَامُهُ

2. İstifhâm harfleri gibi kendisinden sonra çoğunlukla fiil gelen edatlardan sonra mansûb tercih edilmiştir.<sup>50</sup> Burada istifhâm harflerinin özellikle belirtilmesinin nedeni, istifhâm isimlerinden sonra merfûlüğün tercih edilmesinden dolayıdır.<sup>51</sup>

"Bizden bir insana mı uyacağınız." أَبَشْرًا مِّنَّا وَاحِدًا تَتَّبِعُهُ<sup>52</sup>

İstifhâm hemzesi ile meşğûlun anıh arasına zarf dışında bir fâsıla girdiğinde evla olan merfû getirmektir.<sup>53</sup>

"Sen mi Zeyd'i döveceksin?" أَنْتَ زَيْدٌ تَضْرِبُهُ؟

3. Meşğûlun anının kendisinden önce gelen bir fiil cümlesine atfedilmesi ve aralarına da "أما" gibi bir fâsılanın girmemiş olması durumunda mansûbluk tercih edilmiştir. Çünkü yapılan takdirde de görüleceği üzere fiil cümlesi fiile atfedilmiştir. Eğer merfû getirilecek olursa isim cümlesi fiil cümlesine atfedilecektir ki bu hoş karşılanmamıştır.<sup>54</sup> Mesela:

<sup>47</sup> İbn-i Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 217; Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân*, 2/106.

<sup>48</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/499; Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kirâati ve'l-îdâhi anha*, thk. Ali en-Necdí Nâsîf-Abdulfettah İsmail Şilbi (Dâru Sezgîn, 1986), 2/100; Hâtîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 2/268.

<sup>49</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>50</sup> Kendisinden sonra genellikle fiil gelen edatlar: 1.İstifhâm hemzesi; 2.Nefi için olan ما : مَا زَيْدًا لَيْقِيَهُ; 3.Nefi için olan لا : لَا زَيْدًا حَضْرَتُهُ; 4.Nefi için olan إن : إِنَّ زَيْدًا حَضْرَتُهُ. bk. İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/112.

<sup>51</sup> Câmi, *el-Fevâid*, 246.

<sup>52</sup> el-Kamer 54/24.

<sup>53</sup> İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve meahu Misbâh*, 2/145.

<sup>54</sup> İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve meahu Misbâh*, 2/148; İbn-i Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 218.



خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ... وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ

"İnsanı nutfeden yarattı ... Hayvanları da yarattı."<sup>55</sup>

Ancak atif harfiyle meşğûlun anıh arasına "أما" girerse merfû getirilmesi daha evladır. Çünkü "أما" mâba'dini mâkablinden ayırır.<sup>56</sup>

فَأَمَّ زَيْدٌ وَأَمَّا عَمْرٌو فَأَكْرَمُهُ

"Zeyd kalktı. Amr'a gelince ona ikramda bulundum."

Eğer "أما" dan sonra gelen fiil talep ifade ediyorsa yukarıda da zikredildiği gibi mansûb getirmek daha evladır.

فَأَمَّ زَيْدٌ وَأَمَّا عَمْرٌو فَأَكْرَمُهُ

"Zeyd kalktı. Amr'a gelince ona ikramda bulun."

4. "حيث" edatından sonra mansûb getirmek daha evladır.<sup>57</sup>

حَيْثُ زَيْدًا تَلَقَّاهُ يُكْرِمُكَ

"Her nerede Zeyd ile karşılaşırsan sana ikramda bulur."

5. Mansûb istifhâma ya da mansûb istifhâmın muzâfına cevap olarak gelen kelimelerde mansûbluk tercih edilir.<sup>58</sup> "أَيُّهُمْ صَبْرْتُ؟" "Hangilerini dövdün?" sorusuna cevap olarak "زَيْدًا صَبْرْتُهُ" "Zeyd'i dövdüm." demek ya da "نُوبَ أَيُّهُمْ لَيْسَتْ؟" "Hangilerinin elbisesini giydin?" sorusuna cevap olarak "نُوبَ زَيْدٍ لَيْسَتْهُ" "Zeyd'in elbisesini giydim." demek.

6. Merfû getirildiğinde âmil sıfatla karışılırsa mansûb getirmek daha evladır. Çünkü sıfat mevsûfta amel etmez.<sup>59</sup>

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

"Şüphesiz biz, her şeyi bir kader ile yarattık."<sup>60</sup>

### 1.3.3.3. Merfû Olmasının Vacip Olduğu Yerler

Merfû olmasının vâcip olduğu yerlerde iştiğâlden söz edilemez. Çünkü Meşğûlun anıh olan isim mübteda konumundadır. Ayrıca iştiğâlin tanımında "Eğer âmil zamirle meşgul olmasaydı mütekaddim ismi mefûlün bih olarak nasb edecekti." denilmiştir.

Merfûluğun vâcip olduğu yerler:

1. Sadece isimlere özgü edatlardan biri ismin başına gelmişse ismi merfû getirmek vâcip olur. Bunlar:

<sup>55</sup> en-Nahl 16/4-5.

<sup>56</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/398; İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve meahu Misbâh*, 2/148.

<sup>57</sup> Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi'*, 3/106.

<sup>58</sup> Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi'*, 3/106.

<sup>59</sup> Câmi, *el-Fevâid*, 250; İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve meahu Misbâh*, 2/148.

<sup>60</sup> el-Kamer 54/49.

a. Müfâcee için kullanılan "إذا". "إذا" edatı sadece mübteda ve haberin başına gelir.<sup>61</sup> Bazı görüşlere göre çoğunlukla mübteda ve haberin başına gelir. Bundan dolayı merfûluğun tercih edildiği yerde de zikredilmiştir.<sup>62</sup>

“Çıktım bir de ne göreyim Amr Zeyd’i dövüyor.” *خَرَجْتُ فَإِذَا زَيْدٌ يَضْرِبُهُ عَمْرُو*

b. Kendisine "ما" kâffe bitişen "ليت" de sadece isimlerin başına gelir.<sup>63</sup>

“Keşke Halit’i ziyaret etseydim.” *لَيْتَمَا خَالِدٌ زُرْتُهُ*

c. Sadece isimlerin başına gelen edatlardan biri de *vâvü’l-hâldir*. Vâvü’l-hâlin sadece isimlerde kullanılabilmesi için isimden sonra gelen fiilin müsbet muzâri olması gerekir.<sup>64</sup>

“Amr Zeyd’i dövüyorken çıktım.” *خَرَجْتُ وَزَيْدٌ يَضْرِبُهُ عَمْرُو*

2. Mâkablinde amel etmeyen bir edat meşğûlden önce gelmişse meşğûlün anı merfû getirmek vâcib olur.<sup>65</sup> Bu edatlar sadr-ı kelam hakkına sahip olanlardır. Şart ve istifham gibi:<sup>66</sup>

“Eğer Zeyd ile karşılaşarsan ona ikramda bulun.” *زَيْدٌ إِنْ لَقَيْتَهُ فَأَكْرِمْهُ*

“Zeyd’i dövüyor musun?” *زَيْدٌ هَلْ تَضْرِبُهُ*

#### 1.3.3.3.4. Merfûluğun ve Mansûbluğun Eşit Olduğu Yer

Meşğûlün anının, kendisinden önce geçen ve haberi fiil olarak gelen isim cümlesine atfedilmesi durumunda meşğûlün anı hem merfû hem de mansûb getirmek câizdir/eşittir.<sup>67</sup> Çünkü "زَيْدٌ لَقَيْتُهُ وَعَمْرُو أَكْرَمْتُهُ" cümlesinde "زَيْدٌ لَقَيْتُهُ" denildiğinde burada iki cümle vardır. Birincisi *cümle-i kübra*, bu, mübteda ve haberin birlikte meydana getirdiği cümledir. İkincisi ise *cümle-i suğra*, bu da haber olarak gelen fiil cümlesidir. Atf eğer cümle-i kübraya/isim cümlesine yapılırsa isim cümlesi, isim cümlesine atfedilmiş olup merfû getirilir. Ancak cümle-i suğraya/fiil cümlesine yapılırsa da fiil cümlesi, fiil cümlesine atfedilir ve mansûb getirilir.

<sup>61</sup> "إذا" için bk. Cemâluddîn Abdullah b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l e’ârib*, thk. Mâzin el-Mubârek-Muhammed Ali Hamidullah (Kahire: Dâru’s-selâm, 2010), 1/197.

<sup>62</sup> Câmi, *el-Fevâid*, 247.

<sup>63</sup> Detaylı bilgi için bk. İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve meahu Misbâh*, 2/153; Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 2/105.

<sup>64</sup> Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 2/105.

<sup>65</sup> Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 2/105.

<sup>66</sup> Mâkablinde amel etmeyen diğer edatlar için bk. Sabbân, *Hâşiyetü’s-Sabbân*, 2/105-106; Sâmerrâî, *en-Nahvu’l-Arabî*, 1/431

<sup>67</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/146.

552 | N. YAMAN / Kur'ân Ayetleri Bağlamında Arap Dilinde İştiğâl  
Mevzubahis durumlarda merfûluk veya mansûbluğun üstünlüğünden  
bahsedilemez.<sup>68</sup>

وَالشَّمْسُ بَحْرِي لِمُسْتَقَرِّ لَهَا ... وَالْقَمَرُ الْقَمَرُ قَدَرْنَا مَنَازِلَ

“Güneş kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Aya da konaklar takdir  
ettik.”<sup>69</sup>

### 1.3.3.3.5. Merfû Olmasının Tercih Edildiği Yerler

Yukarıda zikredilen kurallar dışında kalan yerlerde ve mansûb  
getirmeye dair bir karine olmadığı sürece merfû getirmek daha uygundur.  
Buna جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا “Adn cennetleridir ki oraya girerler”<sup>70</sup> ayeti örnek olarak  
getirilebilir.

## 2. Meşğûlun anın Âmili ve İştiğâlin Delaleti

### 2.1. Meşğûlun anın Âmili

Meşğûlun anı, merfû veya mansûb olarak gelebilmektedir. Merfû  
geldiğinde mübtada olacağından herhangi bir âmil takdirine gerek  
yoktur. Ancak mansûb geldiğinde meşğûlun anı nasb eden bir âmilin  
gerekliliği hususunda nahivciler ihtilaf etmiştir. İbn Madâ (öl. 592/1196)  
dışındaki klasik nahiv âlimleri âmilin varlığını zorunlu görüp, âmil  
arayışına girmişlerdir. Çünkü onlara göre her mansûbu nasb eden âmil  
vardır.<sup>71</sup> İbn Madâ ve daha sonraki dönemlerde nahvi kolaylaştırma  
çabaları içine giren bazı modern dil bilimciler ise âmil nazariyesine karşı  
çıkışlardır. Bundan dolayı herhangi bir âmilin takdirini kabul etmezler.  
Bir diğer görüş ise iştiğâlin kendine özgü bir üslup ile  
değerlendirilmesidir.

### 2.2.1. Bir Âmilin Varlığını Zorunlu Görenler

İbn Madâ dışındaki klasik nahiv âlimleri, meşğûlun anı mansûb  
geldiğinde onu nasb eden âmilin varlığını zorunlu görmüşlerdir. Çünkü  
onlara göre her mansûbun bir nasb edeni vardır. Ancak âlimler, bu nasb  
edenin ne olduğu konusunda ihtilafa düşmüşler ve bu konuda iki gruba  
ayrılmışlardır. Bu görüşlerden biri Kûfe, diğeri ise Basra ekolüne mensup  
âlimlere aittir.

Kûfe ekolüne mensup âlimlere göre meşğûlun anı nasb eden,  
kendisinden sonra gelen meşğûl/mezkûr âmildir. Çünkü meşğûlun anı

<sup>68</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/146; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/78-79; Câmi, *el-Fevâid*, 252.

<sup>69</sup> Yâsîn 36/38-39.

<sup>70</sup> er-Ra'd 13/23.

<sup>71</sup> Fadıl Salih es-Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv* (Beyrut: Dâru ibn-i Kesîr, 2017), 2/157.

dönen zamir ondan başkası değildir.<sup>72</sup> Kûfeliler bu görüşlerinde iki gruba ayrılmışlardır:

Bu görüşlerden ilki Ali b. Hamza el-Kisâî'ye (öl. 189/805) aittir. Kisâî, mezkûr âmilin, zahir isimde âmil olduğunu, zamirin ise amelden düştüğünü belirtmiştir.<sup>73</sup> Kisâî'nin görüşünün Basra ekolü tarafından fâsid olduğu belirtilmiş ve bir isim, âmil ile kullanıldıktan sonra o ismin amelden düşmesinin doğru olmadığı savunulmuştur.<sup>74</sup>

İkinci görüş Ferrâ'ya aittir. O, mezkûr âmilin hem zamirde hem de mütekaddim isimde âmil olduğunu ifade etmiştir.<sup>75</sup> Ancak Ferrâ'nın benimsediği görüşün de aşağıdaki nedenlerden dolayı fâsid olduğu belirtilmiştir:

1. Her ne kadar mana itibariyle zamir ve mütekaddim isim bir olsa da lafız itibariyle farklı iki kelimedir. Burada mana nasıl gözetiliyorsa lafzın da gözetilmesi gerekir. Çünkü bu ilim lafzi bir ilimdir.<sup>76</sup>

ii. Bir âmil hem zahir isimde hem de o zahir isme ait zamirde amel edemez.<sup>77</sup>

iii. Ayrıca "زَيْدًا مَرَزْتُ بِهِ" cümlesinde âmil olan "مَرَّ" fiilinin meşğûlun anhu nasb etmesi câiz değildir. Aynı şekilde "زَيْدًا هَدَمْتُ دَارَهُ" "Zeyd'in evini yıktım." cümlesinde âmilin kendisinden önceki mansûb isme tesir etmesi de uygun değildir.<sup>78</sup>

Meşğûlun anhu nasb eden bir âmilin varlığını kabul eden Basra ekolü ise bir âmilin takdir edilmesi gerektiği görüşündedir.<sup>79</sup> Basralılara göre takdir edilen âmiller üç şekilde gelebilir:<sup>80</sup>

1. Meşğûl ile aynı lafzı getirmek.

زَيْدًا أَكْرَمْتُهُ التَّقْدِيرُ: أَكْرَمْتُ زَيْدًا أَكْرَمْتُهُ

<sup>72</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 1/69; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/74.

<sup>73</sup> İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/131; Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 2/157.

<sup>74</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/74; İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/106-107; Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 2/157.

<sup>75</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kurân*, 2/95.

<sup>76</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/74.

<sup>77</sup> İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/106-107.

<sup>78</sup> Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 2/157.

<sup>79</sup> Enbârî, *el-İnsâf*, 1/69; es-Sâmerrâî, *en-Nahvu'l-Arabî*, 1/429.

<sup>80</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/133-136.

11. Meşğûlun murâdifini getirmek. Meşğûl, lazım fiil olup zamire harf-i cer vasıtasıyla ulaşıyorsa bu âmilin manasında müteaddi bir fiil takdir edilir.

زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ      التَّعْدِيرُ: جَاوَزْتُ زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ

Bu örnekteki "زَيْدًا" kelimesinin mansûb gelmesi bir öncekine nazaran daha zayıftır. Çünkü mezkûr âmilin hem lafzen hem de manen aynısı gelmemektedir. Mansûbluğun zayıf olduğu yerde merfûluk daha kuvvetlidir.<sup>81</sup> Bundan dolayı "زَيْدًا مَرَرْتُ بِهِ" olarak gelmesi daha uygundur.<sup>82</sup>

111. Cümlelerin anlamına uygun bir fiil takdiri yapmak. Bu durum, meşğûlden önce zikredilen ismin zamirine muzâf olan isimlerde geçerlidir.

زَيْدًا صَرَرْتُ أَخَاهُ      التَّعْدِيرُ: أَهَنْتُ زَيْدًا صَرَرْتُ أَخَاهُ

"Zeyd'in kardeşini dövdüm Zeyd'e ihanet ettim kardeşini dövdüm."<sup>83</sup>

Burada diğerlerinde olduğu gibi meşğûl olan kelimenin aynısı veya murâdifi takdir edilemez. Çünkü burada dövülen yalnız kardeşdir. Bundan dolayı anlama uygun bir âmilin takdiri söz konusudur.<sup>84</sup> Takdir edilen âmil, mezkûr âmilden hem lafız hem de mana itibarıyla farklı olduğundan bir öncekine/murâdife nazaran mansûb gelmesi daha zayıftır. Bu durumda "زَيْدًا صَرَرْتُ أَخَاهُ" şeklinde merfû getirmek daha uygundur.<sup>85</sup> Sîbeveyhi de bu gibi yerlerde her ne kadar mansûb getirmek câiz olsa da merfû getirmenin daha uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>86</sup>

Âmilin varlığını zorunlu görmeyen görüşe geçmeden önce takdir edilecek âmilin meşğûlun anhdan önce mi veya sonra mı takdir edileceği hususuna değinmek faydalı olacaktır. Nahivcilere göre takdir edilecek âmil hasr vb. gibi bir engel olmadığı sürece her zaman meşğûlun anhdan önce takdir edilir.<sup>87</sup> Ancak belagat âlimleri takdir edilecek âmilin

<sup>81</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/76.

<sup>82</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/376.

<sup>83</sup> Sîbeveyhi, Arapçada "أَهَنْتُ زَيْدًا بِإِهَانَتَيْكَ أَخَاهُ" vb. kullanımlar fazla olduğu için bu şekilde takdire gitmenin uygun olduğundan bahsetmektedir. bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/136.

<sup>84</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/376.

<sup>85</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/76.

<sup>86</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/376.

<sup>87</sup> Halid b. Abdillâh el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavdîh*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/475; Suyûtî, *Hemu'l-Hevâmi'*, 3/107.

meşğûlun anhdan önce veya sonra takdir edilmesinde bir beis görmemişlerdir. Onlara göre eğer âmil meşğûlun anhdan önce takdir edilmişse *te'kîd*, meşğûlun anhdan sonra takdir edilmişse *tahsîs* ifade eder.<sup>88</sup>

### 2.2.2. Âmil Nazariyesini Kabul Etmeyenler

Meşğûlun anhun mansûb olmasını âmilin gerekliliğine bağlamayan dil âlimleri de olmuştur. Bunlardan âmil nazariyesine ilk defa karşı çıkıp reddeden İbn Madâ'dır. O, meşğûlun anhu nasb eden ya da ref eden bir âmilin varlığını kabul etmemiştir. Ona göre bir kelime ref konumundaysa merfû, nasb konumundaysa mansûb olarak gelir. Onu ref veya nasb eden âmil değil bizzat mütekellimin kendisidir.<sup>89</sup>

İştigâl olan cümlelerde mukadder bir âmilin varlığını kabul etmeyen İbn Madâ, bu âmillerin aslında yok hükmünde olduklarını, var olmayan bir şeyin, nasb da edemeyeceğini savunmuştur.<sup>90</sup> Ayrıca İbn Madâ'ya göre "أَزِيدًا صَرْفًا" vb. iştigâl olan cümleler tam olup mukadder bir âmile ihtiyaç duymamaktadır.<sup>91</sup>

Modern dönemde de âmil nazariyesine karşı çıkan dilbilimciler olmuştur. Bunlardan ilki İbrahim Mustafa'dır (1888-1962). O, âmil nazariyesine karşı çıkmış ve i'râbın sadece damme ve kesradan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Ona göre âmilin bunda hiçbir etkisi yoktur. Damme ve kesra tamamen mütekellimin işi olup cümle oluşumunda ve kelamın nazmında manaya delalet etmeleri için vardır.<sup>92</sup> İbrahim Mustafa fethaya dair de görüş belirtmiş ve fethanın, i'râb alameti olmadığını, dolayısıyla manaya delalet etmediğini savunmuştur. Ona göre fetha, dile hafiflik katmak için vardır.<sup>93</sup>

<sup>88</sup> Celaluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb el-Kazvînî, *el-Îdâh fî ulûmi'l-belâğati*, thk. Muhammed Abdülmünim Hefâcî (Beyrut: Dâru'l-Ceyli, ts.), 2/163.

<sup>89</sup> İbn Madâ, *er-Redd*, 121. İbn Madâ'nun âmil nazariyesi hakkındaki görüşleri için bk. Ali Bulut, "İbn Madâ'nun Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6/23 (Güz 2006), 61-74.

<sup>90</sup> İbn Madâ, *er-Red*, 91.

<sup>91</sup> İbn Madâ, *er-Red*, 91.

<sup>92</sup> İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahv* (Kahire: b.y., 1992), 50. İbrahim Mustafa'nun âmil nazariyesi dair görüşleri için bk. Şahin Şimşek, "İbrahim Mustafa'nun Nahiv İlminin İslahına Dair Görüşleri", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Güz 2018), 430-456.

<sup>93</sup> İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahv*, 78.

İштиğâl bahsine de değinen İbrahim Mustafa, "زَيْدًا رَأَيْتُهُ" "Zeyd'i gördüm." gibi örneklerde *meşğûlun anhn*, müsnedün ileyh olduğundan sadece merfû olacağını, eğer "زَيْدًا رَأَيْتُهُ" şeklinde mansûb gelmişse de bunun mütekellimin özel bir amaç için mansûb getirdiğini ifade eder. Ayrıca ona göre "زَيْدًا رَأَيْتُهُ" cümlesinin "زَيْدًا رَأَيْتُ" den farkı ilkinin ek bir açıklama içermesidir.<sup>94</sup>

Âmil nazariyesine karşı çıkan bir diğer modern dilbilimci ise Mehdi el-Mahzûmî'dir (öl. 1993). Klasik nahiv âlimlerinin i'râb tanımına karşı çıkan Mahzûmî i'râbı, bir kelimenin veya cümlelerin dilsel fonksiyonu veya nahvî değeri olarak ifade etmiştir. O, bu kelimelerin, cümle veya kelâmın oluşmasında müsnedün ileyh, muzâfun ileyh, fâil, mefûl, vb. ögeler gibi görevlere sahip olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Mahzûmî, i'râbın alametlerine İbrahim Mustafa'ya ek olarak fethâyı da eklemektedir. Ona göre damme isnâda, kesra izâfeye fetha ise bu ikisi dışında kalanlara işaret etmektedir.<sup>95</sup>

Mahzûmî, iштиğâl konusunda İbrahim Mustafa gibi düşünmektedir. O da aynı şekilde mütekaddim ismin merfû ya da mansûbluğunu tamamen mütekellimin amacına bağlamaktadır. Ona göre mütekellim, mütekaddim isim hakkında bilgi vermek istiyorsa onu *merfû* getirir. Mütekaddim isim hakkında bilgi vermek değil de ona vurgu yapmak istiyorsa o zaman mütekaddim ismi mefûlün bih olarak *mansûb* getirecektir. Mahzûmî burada fiilin mefûlün zamiri ile meşgul olmasının onu mefûl yapmasına engel teşkil etmediğini ifade eder. Çünkü ona göre buradaki zamir mefûl olmayıp asıl mefûl olan mütekaddim isimden kinâyeye olan ya da o isme işaret etmek için gelen bir zamirdir.<sup>96</sup>

### 2.2.3. İштиğâlin Özel Bir Üslup Olarak Değerlendirilmesi

İштиğâlin özel bir üslup olarak değerlendirilmesi gerektiği görüşü günümüz dil âlimlerinden Sâmerrâî'ye aittir. Sâmerrâî, mansûb olarak gelen mütekaddim isimler için takdire gitmektense bunları özel bir üslup olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını ifade etmiştir. Ona göre nasıl ki *fâil* ve *mübteda* merfûdur, *mefûlün bih* mansûbtur deniliyorsa aynı

<sup>94</sup> İbrahim Mustafa, *İhyâu'n-nahv*, 153-154.

<sup>95</sup> Mehdi el-Mahzûmî, *Fi'n-Nahvi'l-Arabî nakd ve tevcih* (Beyrut-Lübnan: Dâru'r-Râidî'l-Arabî, 1986), 67.

<sup>96</sup> Mahzûmî, 170-175.

şekilde *meşğûlun anı* için de mansûbtur denilebilir.<sup>97</sup> Ancak Sâmerriâi burada meşğûlun anının bir âmilden dolayı mansûb olduğunu kabul etmez. Ona göre illa da meşğûlun anını nasb eden nedir diye sorulacaksa *Araplar bunu bu şekilde kullanmıştır* demek yeterli olacaktır.<sup>98</sup>

Sâmerriâi'ye göre nahivcileri takdir yapmaya sevk eden durum, onların her mansûbu nasb eden bir âmilin varlığını gerekli görmelerindendir. Ortada nasb eden âmil olmayınca da âmil takdirine gitmişlerdir. Ayrıca o, Ferrâ ve Kisâi dışındaki nahivcilerin yapmış oldukları takdirler her ne kadar i'râb sanatına uygun olsa da bu takdirlerin hem manayı hem de cümleyi ifsad ettiğini belirtir.<sup>99</sup> Sâmerriâi'ye göre مُحَمَّدًا "Muhammed'e selam verdim.", "حَالِدًا أَكْرَمْتُ أَخَاهُ" "Halit'in kardeşine ikramda bulundum.", "سَعِيدًا إِنطَلَقْتُ مَعَ أَخِيهِ" "Said'in kardeşiyle birlikte ayrıldım." vb. cümlelerde kastedilen mana ile takdir yapıldıktan sonra kastedilen mana aynı değildir.<sup>100</sup> Bundan dolayı da Sâmerriâi takdire gitmeden iştiğâlin *mübtada*, *mefûl* vb. gibi özel bir üslup olarak değerlendirilmesinin daha tutarlı olduğunu savunur.

### 2.3. İştiğâlin Delaleti

Bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de cümle içindeki unsurlar belli bir düzen ve sıralamaya tabidir. Bu düzen ve sıralama için de belli kurallar tayin edilmiştir. Asıl olan da cümle kurulurken söz konusu kurallar göz önünde bulundurularak bütün öğelerin yerli yerinde olması ve sözdiziminin bozulmamasıdır. Ancak yaygın kullanım, önem sırası, *te'kîd*, *tahsîs* gibi çeşitli nedenler cümlelerin her bir unsurunun cümle yapısı içerisinde bulunması gerektiği yerden önce veya sonra gelmesine neden olmuştur. Bu tür sözdizimine aykırılık teşkil eden konulardan biri de iştiğâldir.

İштиğâlde meşğûlun anının takaddüm ederek gelmesi belli nedenlerden kaynaklanmaktadır. Bu nedenlere bakıldığında en çok üç husus üzerinde durulduğu görülecektir. Bunlar; *te'kîd*, *tahsîs* ve *ihimâm*dır.

<sup>97</sup> Sâmerriâi, *Meâni'n-nahv*, 2/158; Sâmerriâi, *en-Nahvu'l-Arabî*, 1/435.

<sup>98</sup> Sâmerriâi, *Meâni'n-nahv*, 2/158; Sâmerriâi, *en-Nahvu'l-Arabî*, 1/435.

<sup>99</sup> Sâmerriâi, *Meâni'n-nahv*, 2/158.

<sup>100</sup> Sâmerriâi, *Meâni'n-nahv*, 2/155-174.



Te'kîd, iştigâlin olduğu her yerde bulunan temel sebeplerden biridir. Bunun iki ana nedeni bulunmaktadır. Birincisi iştigâlde hazfedilmiş olan âmilin takdir edilmesiyle cümlelerin tekrar etmesinden kaynaklanan te'kîd, ikincisi ise meşğûlun anhdan hem takdîm edilerek gelmesi hem kendisine dönen zamirin bulunması hem de cümlede iki defa yer almasından dolayı meydana gelen te'kîd.

Tahsîs, iştigâlin en çok delalet ettiği manalarından biridir. İbn Âşûr (öl. 1973) iştigâlin genellikle tahsîs için olduğunu ifade eder.<sup>101</sup> Çünkü Arapların mefûlü takaddüm ederek getirmelerinin nedeni çoğunlukla tahsîs içindir.<sup>102</sup>

Belagat âlimleri de iştigâldeki takdîmin, te'kîd veya tahsîs ifade ettiğini belirtirler. Onlar, te'kîd veya tahsîsliği, takdir edilecek âmilin meşğûlun anhdan önce veya sonra getirilmesine bağlamaktadırlar. Onlara göre eğer âmil meşğûlun anhdan önce takdir edilmişse "أَكْرَمْتُ زَيْدًا أَكْرَمْتُهُ" örneğinde olduğu gibi *te'kîd*, meşğûlun anhdan sonra takdir edilecek olursa da "زَيْدًا أَكْرَمْتُ أَكْرَمْتُهُ" örneğindeki gibi *tahsîs* ifade edeceğini belirtmişlerdir.<sup>103</sup>

Günümüz dil âlimlerinden Sâmerrâî ise iştigâlin *te'kîd* ve *tahsîs* ifade etmediğini öne sürmüştür. Ona göre tahsîs ifade eden "حَالِدًا أَكْرَمْتُ" örneğinde mütekaddim mefûl ile "حَالِدًا أَكْرَمْتُهُ" örneğindeki meşğûlun anhdan önce aynı manayı ifade etmemektedir. "حَالِدًا أَكْرَمْتُ" denildiğinde Halid'e ikram tahsîs edilmişken, "حَالِدًا أَكْرَمْتُهُ" denildiğinde ise sadece Halid'in ikramından bahsedilmiştir. Halid'e ikram tahsîsi yapılmamıştır.<sup>104</sup>

Sâmerrâî'nin açıklamaları, meşğûlun anhdan mansûb olmasını âmil nazariyesine bağlamayanlar için geçerlidir. Kendisi de meşğûlun anhdan mansûbluğunu âmilden bağımsız olarak ele almaktadır. Bundan dolayı te'kîd ve tahsîs kabul etmemektedir. Ancak Belagat âlimlerinin iştigâlde te'kîd ve tahsîs olduğunu ifade etmeleri mukadder bir âmilin varlığını göz önünde bulundurmalarındandır.

<sup>101</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1984), 1/455.

<sup>102</sup> Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî el-Mısri, *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1/380; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/455.

<sup>103</sup> Kazvînî, *el-Îdâh*, 2/163.

<sup>104</sup> Detaylı bilgi için bk. Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 2/161-162.

İştiğâlin delalet ettiği en önemli manalardan biri de mütekaddim isme verilen *ihitimâm*dir. Örneğin "زَيْدًا صَرِيحًا" cümlesinde "زَيْدًا" kelimesinin mansûb ve mütekaddim olması ona gösterilen ihtimamdan ve "زيد" lafzına yapılan vurgudandır. Ancak bu ihtimam ve vurgu cümlenin umdesi konumundaki "زَيْدًا صَرِيحًا" derecesinde değildir.<sup>105</sup> Çünkü iştiğâlde söz başkası üzerinde cereyan etmektedir. Bunlara dair detaylı açıklama ve örnekler değerlendirme kısmında zikredilecektir.

### 3. İштиğâlin Kur'ân Ayetleri Üzerinden Değerlendirilmesi

Arap dil kaidelerinin temel dayanağını oluşturan ilk kaynak Kur'ân'dır. Dil âlimleri bu konuda ittifak etmişlerdir. Çünkü hiçbir veri Kur'ân gibi özenle nakledilmemiştir. Ancak Kur'ân'ın farklı kıraatlerinden istişhâd yapıp yapılamayacağı konusunda ihtilaf vardır. Bu kıraatler; *mütevâtir*, *sahîh* ve *şâz* olmak üzere üç kısma ayrılır. Suyûtî (öl. 911/1505) *el-İktirâh* isimli eserinde Kur'ân kıraatlerinin Arap dilinde ister *mütevâtir* ister *âhâd* isterse de *şâz* olsun delil olarak kullanılmasının câiz olduğunu söyler.<sup>106</sup>

Ayetler üzerinden yapılacak değerlendirmelerle meşğûlun anının merfû veya mansûb olmasının cümleyi i'râb ve mana açısından nasıl etkilediği ortaya koyulacaktır. Yaptığımız araştırmalar neticesinde Kur'ân'da meşğûlun anına dair konulan kaidelerden sadece sekizine ait örnek olduğu tespit edilmiştir. Burada her kaideye ait sadece bir ayet zikredilecektir. Ayrıca ayetlerde i'râb açısından meşğûlun anının vücûbiyetini gerektirecek bir ayetin varlığına da rastlanmamıştır. İштиğâle dair Kur'ân'da geçen kaideler şöyle sıralanabilir:

1. "أَمَّا" edatı mâba'dini mâkablinden ayırdığından kendisinden sonra gelen meşğûlun anının merfû getirilmesi daha evladır.

وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ

"Semûd'a gelince: Biz onlara doğru yolu gösterdik."<sup>107</sup>

<sup>105</sup> Sâmer râî, *Meâni'n-nahv*, 2/163.

<sup>106</sup> Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, tlk. Dr. Mahmud Süleyman Yâkût (Beyrut: Dâru'l-Beyrutî, 2006) 39.

<sup>107</sup> Fussilet 41/17.

Kaide gereği ayette geçen "ثمود" lafzı cumhura göre merfû gelmiştir. Kıraat âlimlerinden Hasan-ı Basrî (öl. 110-728), A'meş (öl. 148/765) ve el-Muttavî'ye (öl. 371/982) ait kıraatlerde ise mansûb olarak getirilmiştir.<sup>108</sup>

Merfû kıraate göre "وَأَمَّا ثَمُودُ" terkinde "أما" şart ve tafsil harfidir. "ثمود" ise mübtedâdır. Kendisinden sonra gelen "فَهَدَيْنَاهُمْ" cümlesinde "و" cevap cümlesinin başına gelmiştir. Fiil cümlesi burada haber konumundadır. Mansûb kıraatlere göre ise bu ayet iştiğâl bâbından değerlendirilmiştir. Dolayısıyla "ثمود" lafzı mukadder bir âmilin mefûlu konumundadır. Ayrıca "أما" edatından sonra isim gelmesi gerektiğinden<sup>109</sup> âmil, "وَأَمَّا ثَمُودَ فَهَدَيْنَاهُمْ فَهَدَيْنَاهُمْ" cümlesinde olduğu gibi "ثمود" lafzından sonra takdir edilecektir. Bu durumda belagat âlimlerinin açıklamaları dikkate alındığında bu ayette sadece *tahsîsin* olup *te'kîdin* bulunmadığı sonucuna varılacaktır. Ancak âmil nazariyesine karşı çıkan dil âlimleri âmil takdirine karşı çıktıkları için onlara göre burada *tahsîs* veya *te'kîd*den söz etmek mümkün değildir.

Ayette "ثمود" lafzının mansûb mütekaddim olması ona gösterilen *ihitimâm* ve ona *tahsîslik* kazandırmak içindir.

ii. Meşğûlun anı merfû getirildiğinde âmil sıfatla karşıyorsa meşğûlun anının mansûb olması merfû olmaya tercih edilir. Çünkü sıfat mevsufta amel etmez.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

"Şüphesiz biz, her şeyi bir kader ile yarattık." <sup>110</sup>

Nahiv âlimleri söz konusu kaideye örnek olarak sıklıkla bu ayeti getirirler. Ancak bu ayetteki "كل" lafzı merfû olarak da getirilmiştir.<sup>111</sup> Sîrâfî (öl. 368/979) bu ayetin "إِنِّي زَيْدٌ كَلَّمْتُهُ" örneğindeki gibi merfû olarak gelmesinin daha uygun olması gerektiğini, hatta kelâmullahın tercihe daha layık olduğunu söyler. Fakat bu ayette mansûb getirilirken kastedilen mana merfûlukta olmadığı için mansûbluk merfûluğa tercih edilmiştir.<sup>112</sup>

<sup>108</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kurân*, 3/14; Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 2/8; İbn Hişâm - Hebbûd, *Evdah ve meahu Misbâh*, 2/148; Abdullatîf el-Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât* (Dimeşk: Dâru Se'diddîn, 2000) 8/272-273.

<sup>109</sup> İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 82.

<sup>110</sup> el-Kamer 54/49.

<sup>111</sup> Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kurân*, 2/529.

<sup>112</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 2/7-8.

Klasik nahiv âlimlerinin ifade ettikleri gibi bu ayette tercih söz konusu değildir. Zira meşğûlun anının merfû veya mansûb getirilmesi, ayete verilecek manaya göredir. Çünkü Ehl-i sünnet âlimlerine göre ayette “Şüphesiz biz her şeyi bir kader ile yarattık” manası kastedilmekte ve yaratılmış olan her şey Allah’a nisbet edilmektedir. Söz konusu mananın kastedilmesi, meşğûlun anının umum ifade etmesi için kelimenin mansûb getirilmesi gerekir. Çünkü mansûb geldiğinde sıfat mevsufta amel edemeyeceğinden sıfat olma ihtimali ortadan kalkacaktır. Bundan dolayı iştiğâl söz konusu olacak ve tek bir mana kastedilecektir. Takdiri de şöyle olacaktır: “إِنَّا خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلْقًا بِقَدَرٍ”

Meşğûlun anı merfû olarak getirilecek olursa iki mana kastedilebilir.<sup>113</sup> Birincisi, mansûb getirildiğinde kastedilenle aynı olup "كل" kelimesi mübteda, "خلقناه" haber olduğunda ortaya çıkacaktır. İkinci durumda ise "خلقناه" kelimesi "شيء" kelimesine sıfat olarak geldiğinde geçerli olacak ki bu durumda umum ifade etmeyecektir. Umum ifade etmemesi sıfatla tahsislik kazanmasından dolayıdır ve mana "كُلُّ شَيْءٍ مَخْلُوقٍ لَنَا مَخْلُوقٌ بِقَدَرٍ" “bizim yarattığımız şeylerin tamamı bir ölçü iledir” olacaktır. Bu durumda Allah tarafından başka yaratıcı olduğu manası çıkacaktır. Yani Allah tarafından yaratılanlar bir ölçü ile yaratılmış, başkası tarafından yaratılanlar ise bir ölçü ile yaratılmamış ihtimali ortaya çıkacaktır ki yüce olan Allah bundan münezzektir.<sup>114</sup> Nahivciler ikinci mananın kastedilmemesi için böyle bir kaide getirmişlerdir. Ancak nahiv âlimlerinin, bu gibi yerlerde “meşğûlun anı merfû getirildiğinde âmil sıfat ile karışıyor” meşğûlun anının mansûb olması merfû olmaya tercih edilir” şeklindeki ifadelerinin yanında, “bir kimse şu manayı kastediyorsa meşğûlun anı merfû, şu manayı da kastediyorsa mansûb olarak getirmesi gerekir” demeleri de bu gibi kullanımlar için daha uygun düşebilirdi.

iii. Âmil/meşğûl sıfat olursa mütekaddim ismin merfû olması vâciptir.

وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ

“Onların yaptıkları her şey kitaplarda (kayıtlı)dır.”<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 2/7-8; Derviş, *İ'râbu'l-Kurân*, 9/391-393;

<sup>114</sup> Derviş, *İ'râbu'l-Kurân*, 9/391-393; Sâmerrâî, *Meâni'n-nahv*, 2/168-169.

<sup>115</sup> el-Kamer 54/52.

İstiğâlde vücûbiyetin olmadığını kati bir dille ifade eden Yusuf es-Saydâvî (öl. 2003)<sup>116</sup> dahil nahivcilerin tamamı bu ayetin istiğâl bâbından olmadığını ifade ederler. Çünkü mansûb olduğunda istiğâl bâbından değerlendirilecek ve mana "إِثْمَ فَعَلُوا كُلَّ شَيْءٍ فِي الزَّبْرِ" "Onlar her şeyi kitaplarda yaptılar" olacak ki ayette kastedilen mana bu değildir. Ayette kastedilen mana şudur: "Onların yaptıkları her şey kitaplarda sabittir." Bu mananın verilebilmesi için de "كل" lafzının mübteda olarak merfû gelmesi vâciptir.<sup>117</sup> Kendisinden sonra gelen fiil "فعلوه" ise "كل" veya "شيء" kelimelerinin sıfatı ve "في الزبر" de "كل" lafzının haberi olur.<sup>118</sup> Görüldüğü üzere ayet mana açısından değerlendirildiğinden, mansûb olarak getirilmesi menedilmiştir. Ayetteki kullanıma benzer bir örnek getirildiğinde "وَكُلُّ نَحْوِيٍّ أَكْرَمْتُهُ فِي الدَّارِ" gibi kastedilecek manaya göre merfû veya mansûb getirmek mümkün olacaktır. "Bütün nahivcilere evde ikramda bulundum." manasını kastetmek için "كل" lafzının mansûb olarak gelmesi gerekir. Bu durumda istiğâl bâbından değerlendirilecek ve takdir "أَكْرَمْتُ كُلَّ نَحْوِيٍّ أَكْرَمْتُهُ فِي الدَّارِ" şeklinde gelecektir. Ancak "İkramda bulunduğum her nahivci evdedir." manası kastedilecekse o zaman "كل" lafzının merfû gelmesi gerekir. Çünkü bu durumda "أكرمته" kelimesi "كل" kelimesine sıfat olarak gelecektir.

iv. Mütekaddim isimden sonra emir, nehiy ve dua gibi talep ifade eden bir fiil gelirse ismin mansûb getirilmesi tercih edilir.

الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

"Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüzer değnek vurun."<sup>119</sup>

İbn Muhaysın (öl. 123/741) ve 'Îsâ b. Ömer es-Sekâfî'ye (öl. 149/766) ait kıraatlerde mansûb olarak getirilmiştir. Ancak geri kalan kıraatlerin tamamında mütekaddim isim kurala aykırı olarak merfû gelmiştir.<sup>120</sup>

Mütekaddim ismin merfû olarak geldiği kıraatlerde "الرَّائِيَةُ" için iki vecih bulunmaktadır. Bunlardan biri Sîbeveyhi'ye aittir. Aslında Sîbeveyhi'ye göre bu ayetlerdeki mütekaddim isimlerin kaide gereği

<sup>116</sup> Yusuf es-Saydâvî, *el-Kefâf Kitâbü'n yu'ûdu savge kavâ'idi'l-lüğati'l-'Arabîyyeti* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1999), 1/103-107.

<sup>117</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kurân*, 2/95-96.

<sup>118</sup> Derviş, *Î'râbu'l-Kurân*, 9/393.

<sup>119</sup> en-Nûr 24/2.

<sup>120</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/499; Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzi'l-kırââti ve'l-îdâhi anha*, thk. Ali en-Necdí Nâsîf-Abdulfettah İsmail Şilbî (Dâru Sezgîn, 1986), 2/100; Hâtîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/268.

mansûb olması gerekir. Hatta burada mansûbluk merfûluktan daha kuvvetlidir. Ancak kıraat merfûluk üzere geldiği için mansûb olarak gelemediğini ifade etmiştir.<sup>121</sup> Bundan dolayı Sîbeveyhi'ye göre "الرَّائِيَّةُ" mahzûf haberin mübtedasıdır.<sup>122</sup> Takdiri de şöyledir:

وَمَا نَقِصُ عَلَيْكُمُ الرَّائِيَّةَ وَالرَّائِي "Zina eden kadın ve erkek size anlattıklarımızdandır."

فِيمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ حُكْمُ الرَّائِيَّةِ وَالرَّائِي "Zina eden kadın ve erkeğin hükmü size okunanlardır."<sup>123</sup>

Yapılan bu takdirle cümle tamamlanmış, ardından hükmü açıklayan yeni bir cümle başlamıştır. Diğer görüşe göre ise "الرَّائِيَّةُ" mübteda, kendisinden sonra gelen emir cümlesi de haberdır. Bu görüş Ahfeş el-Evsat, Ferrâ, ve Müberrede aittir. Emir cümlesinin başına "ذ" harfinin gelmesi de mübtedânın şarta benzemesi ve mütekaddim isimlerin başında bulunan "ال" takısının "الذي" manasında olmasındandır.<sup>124</sup> Bu görüşe göre yapılacak takdir ise şöyledir:

الَّتِي زَنَتْ وَالَّذِي زَنَا فَاجْلِدُوهُمَا "Zina eden kadın ve zina eden erkeğe vurun."

Mansûb olarak gelen kıraatlere göre ise bu ayet iştiğâl bâbından değerlendirilmiştir. Takdiri ise şöyledir:

وَاجْلِدُوا الرَّائِيَّةَ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

Bu ve benzeri ayetlerde merfû veya mansûbluğun tercih edildiği ya da her ikisinin eşit kabul edildiği yerlerde konuyu mana açısından ele almak daha tutarlı olacaktır. Çünkü nahivcilere göre "مُحَمَّدٌ أَكْرَمُنُهُ" şeklinde merfû getirmek de "مُحَمَّدًا أَكْرَمُنُهُ" olarak mansûb getirmek de câizdir. Bu durum Zeccâcî'nin *el-İdâh* adlı eserinde Müberred'ten yapmış olduğu alıntıyla mefûl ve mübteda arasındaki farka değinirken dile getirdiği açıklamalarla da desteklenmektedir. Müberred, merfû ve mansûb arasındaki farkın bir cümlede asıl neyin kastedildiğine, neye vurgu yapılmak istendiğine göre olduğunu belirtmiştir. Örneğin, "صَرِنْتُ زَيْنًا" denildiğinde burada asıl kastedilen dövme fiilidir. Yani asıl kastedilen fiilin kimin üzerinde gerçekleştiği değil, yapılan işin ne olduğu ve kimin tarafından yapıldığıdır. "زَيْنًا صَرِنْتُ" olarak gelen cümlede ise asıl kastedilen

<sup>121</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/499.

<sup>122</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/499.

<sup>123</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/499.

<sup>124</sup> Sîrâfî, *Şerhu Kitâb*, 1/499; İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 1/22.

"زيد" lafzıdır. Burada yapılan işin, asıl kimin üzerinde gerçekleştiği vurgusu yapılmak istenmiştir.<sup>125</sup>

Yapılan açıklamalarla bu vb. ayetlerde merfûluğun niçin tercih edildiği açıkça görülmektedir. Çünkü ayetlerin siyak ve sibakı, kelamın *zina eden kadın ve zina eden erkek* üzerine inşa edildiğini göstermektedir.

v. Meşğûlun anının kendisinden önce gelen bir fiil cümlesine atfedilmesi ve aralarına da "أما" gibi bir fâsılanın girmemiş olması durumunda mansûbluk tercih edilir.

وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ

"Hayvanları da yarattı, onlarda sizin için isticak şeyler ve birçok menfaatler vardır. Onlardan da yersiniz."<sup>126</sup>

Bu ayette "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا" kendisinden önceki "خَلَقَ الْإِنْسَانَ" fiil cümlesine atfedildiği için mansûb gelmiştir. Ancak bazı şâz kıraatlerde merfû olarak da gelmiştir.<sup>127</sup> Nehhâs da bu ayetin i'râbını yaparken mütekaddim ismin merfû veya mansûb olmasını câiz görmüştür. Ancak mansûbluk üzere geldiği için ayetin merfû olamayacağını söylemiştir.<sup>128</sup>

Merfû olduğunda mütekaddim isim mübteda kendisinden sonra gelen fiil cümlesi ise haber olur. Mansûb olduğunda ise istiğâl bâbından değerlendirilecektir. Takdiri ise "وَوَخَلَقَ الْأَنْعَامَ خَلَقَهَا" şeklinde olacaktır.

Bu ayet öncesi ve sonrası ile bir bütün olarak değerlendirildiğinde cümlenin umdesi konumunda olanın yani müsnedün ileyhin Allah Te'âlâ olduğu açıkça görülecektir. Ancak "الأنعام" kelimesinin mansûb ve mütekaddim olmasının nedeni kendisine verilen *ihitimam*dandır. Çünkü ayetlerin genelinde en çok üzerinde durulan husus "الأنعام" hayvanlardır.

v1. Mansûb ile merfû getirmenin vâcip olduğu yerler ile mansûb getirmenin tercih edildiği ve hem merfû hem de mansûb getirmenin eşit olduğu yerler dışında ismi, merfû getirmek daha uygundur.

جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا

"Adn cennetleridir ki oraya girerler"<sup>129</sup>

<sup>125</sup> Ebu'l-Kasım ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fi İleli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 136-137.

<sup>126</sup> en-Nahl 16/5.

<sup>127</sup> Hâtîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 4/593.

<sup>128</sup> Nehhâs, *İ'râbu'l-Kurân*, 2/247.

<sup>129</sup> er-Ra'd 13/23.

Ancak yukarıdaki ayette geçen "جَنَّاتٍ" kelimesi bazı şâz kıraatlerde mansûb olarak da getirilmiştir.<sup>130</sup> Bu lafız merfû okunan kıraatlerde üç farklı şekilde i'râb edilmiştir. Birincisi "جنات" lafzı mübteda kendisinden sonra gelen "يدخلونها" cümlesi haber olur. İkincisi "جنات" lafzı mahzûf mübtedânın haberi olarak gelir. Takdiri ise şöyledir: "O (sonuç) هي جَنَّاتٌ عَدْنٍ Adn cennetleridir." Üçüncüsü ise kendisinden önce "أُولَئِكَ هُمُ عِشْيَ الدَّارِ" ayetinde mübteda olarak gelen عِشْيَ الدَّارِ terkiibinden bedel olmasıdır. Manası ise şöyledir: "İşte onlar var ya, dünya yurdunun sonu Adn cennetleri sadece onlarındır." Mansûb olarak gelen şâz kıraatlerde ise iştiğâl bâbından değerlendirilmiştir. Takdiri de şöyledir: "يَدْخُلُونَ جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا". Burada "جنات" lafzının mansûb mütekaddim olmasının nedeni bir önceki ayette de ifade edildiği gibi kendisine verilen ihtimâmdan dolayıdır. Çünkü öncesinde geçen ayette, Rablerinin rızasına ermek için sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verilen rızıklardan gizli ve açıktan Allah için harcayan ve kötülüğü iyilikle ortadan kaldıran kimseler için dünya yurdunun iyi sonucunun olduğundan bahsedilmektedir. İşte bütün bu güzelliklerinin sonucu ise Adn cennetleridir.

v11. İstifhâm harfleri gibi kendisinden sonra çoğunlukla fiil gelen edatlardan sonra mansûb tercih edilir.

أَبَشْرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ

"Bizden bir insana mı uyacağız."<sup>131</sup>

Mütekaddim isim her ne kadar cumhura göre mansûb olsa da bazı şâz kıraatlerde merfû olarak gelmiştir. Merfû okunan kıraatlere göre "بَشْرًا" lafzı mübteda "نَتَّبِعُهُ" ise haberdir. Bu kıraatlerde "وَاحِدًا" kelimesini sıfat olarak merfû getirenler olduğu gibi, hâl olarak mansûb getirenler de mevcuttur.<sup>132</sup> "بَشْرًا" lafzı nekra olduğu halde mübteda olabilmesinin nedeni istifhâm edatından sonra gelmesinden dolayıdır. Mansûb okunan kıraatlerde ise iştiğâl bâbından değerlendirilmiştir. Takdiri de şöyledir: "أَتَتَّبِعُ بَشْرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ" Cumhura göre meşğûlun anının mansûb olmasının

<sup>130</sup> Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kurân*, thk. Abdu'l-mun'im Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1421), 3/253; İbn Akîl, *Şerhu İbn-i Akîl*, 2/114; Hâtîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 4/410-411. Ayrıca benzer ayetlerin hükmüne dair yapılan ihtilaflar için bk. İbn Akil, *Şerhu İbn-i Akil*, 2/140; Nâcî, *el-iştîğâl*, 52-67.

<sup>131</sup> el-Kamer 54/24.

<sup>132</sup> Hâtîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 9/229.



nedeni sözün asıl itibariyle mütekaddim isim üzerinde cereyan etmemesindedir. Çünkü ayette müsnedün ileyh olan Semûd kavmidir. "بشرا" lafzının mansûb mütekaddim olması ise ona gösterilen ihtimamdan ve "بشرا" lafzına yapılan vurgudandır. Ancak bu ihtimam ve vurgu cümlelerin umdesi konumundaki "أَبَشْرٌ مِّنَّا وَاحِدٌ نَّتَّبِعُهُ" derecesinde değildir.

viii. Meşğûlun anının, kendisinden önce geçen ve haberi fiil olarak gelen isim cümlesine atfedilmesi durumunda meşğûlun anı hem merfû hem de mansûb getirmek câizdir.

وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ

"Aya da konaklar takdir ettik."<sup>133</sup>

Ayetteki "وَالْقَمَرَ" lafzı kendisinden önce geçen ve haberi fiil olarak gelen "وَالسَّمْسُ تَجْرِي" isim cümlesine atfedildiği için merfû veya mansûb olması caizdir/eşittir. Bu lafız sahih kıraatlerin bazılarında merfû bazılarında ise mansûb olarak getirilmiştir.<sup>134</sup> Merfû okunan kıraatlere göre "وَالْقَمَرُ" lafzı mübteda kendisinden sonra gelen "قَدَرْنَا" ise haberdir. Bu durumda ayette asıl kastedilen "القمر" olacaktır.

Mansûb getirenler ise bu ayeti iştiğâl bâbından değerlendirmişlerdir. Takdiri de şöyledir: "وَقَدَرْنَا الْقَمَرَ قَدَرْنَا" Burada "القمر" lafzının mansûb olmasının nedeni sözün başkası üzerinde cereyan etmesinden dolayıdır. Çünkü burada ayetlerin bütünlüğüne bakıldığında müsnedün ileyhin Allah olduğu açık bir şekilde görülecektir. Meşğûlun anının takdim ederek gelmesi ise ona yapılan vurgudan ve ihtimamdan dolayıdır.

### Sonuç

Her ne kadar farklı isimlendirmeler altında ele alınmış olsa da iştiğâlin, Arap gramerine dair yazılmış ilk eserlerden beri müstakil bir konu olarak var olduğu görülmektedir. İштиğâl bahsinde dil âlimlerinin üzerinde en çok durduğu ve klasik nahivcilerin en çok eleştiriye tabi tutulduğu iki husus bulunmaktadır. Bunlar, meşğûlun anının âmili ve i'râbı meselesidir.

İштиğâl üzerine yapılmış çalışmalara bakıldığında meşğûlun anının âmiline dair yeteri kadar bilginin yer almadığı, verilen bilgilerin genel anlamda klasik nahiv âlimlerinin görüşleri olduğu ve sistematikten uzak bir şekilde ele alındığı göze çarpmaktadır. Bu çalışmada söz konusu

<sup>133</sup> Yâsîn 36/39.

<sup>134</sup> Hâtîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 7/487.

eksikliklerin giderilmesi adına *meşğûlun anhın âmilî* meselesi müstakil bir başlık altında incelenmiş ve konuya dair üç farklı görüşün bulunduğu tespit edilmiştir. Klasik nahivciler her mansûbu nasb eden bir âmilin varlığını benimsediklerinden âmil takdirine gitmişlerdir. Âmil nazariyesine tamamiyle karşı çıkanlar ise âmilin bizzat mütekellimin kendisi olduğunu savunmuşlar ve âmilin varlığını reddetmişlerdir. Sâmerriâ ise mansûb olarak gelen mütekaddim isimler için takdire gitmektense bunları özel bir üslup olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını ileri sürmüştür.

Meşğûlun anhın i'râbına dair klasik nahiv âlimlerinin koyduğu kaidelere gelince, bu kaideler Arap gramerinin temel dayanaklarını oluşturan naklî delillerin en önemli kaynağı olan Kur'an üzerinden değerlendirildiğinde nahivciler arasında aynı konu hakkında farklı görüşlerin varlığı, ayetlere ait farklı kıraatlerin oluşu ve kaidelerin istisnalar içermesi neticesinde meşğûlun anhın hükmü için bir kesinlik veya tercihten söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bunun temel nedeninin, iştiğâl için konulan kaidelerin var olan kaideler üzerine inşâ edilmek istenmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nahivciler iştiğâle dair koydukları kurallara aykırılık teşkil eden bir delille karşılaştıklarında ise koydukları kaidenin dışına çıkarak çözümü takdir yapmada bulmuşlardır.

Nahivciler tarafından iştiğâle dair konulan kaideler, dilin gramer/i'râb boyutunu teşkil etmektedir. Bundan dolayı merfûluk ve mansûbluk ya tercih edilmiş ya da câiz görülmüştür; fakat merfû veya mansûbluğun tercih edildiği ya da her ikisinin eşit kabul edildiği yerlerde konuyu mana açısından ele almak daha tutarlı olacaktır. Ayrıca nahivcilerin "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ", "وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ", "وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ" gibi ayetlerde yapmış oldukları açıklama ve takdirler ile bunların sonucunda iştiğâle dair koydukları kaidelerin odağında da tamamen mana yer almaktadır. Çünkü ilk ayette mansûb yerine merfû, ikinci ayette ise merfû yerine mansûb getirmek manayı tamamen değiştirmektedir. Bu durumda câizlik veya tercihten ziyade sadece mansûbluk veya sadece merfûluk söz konusu olacaktır. Diğer bir ifadeyle iştiğâl, i'râb açısından câiz, mana açısından vücûbiyet ifade eden bir konudur.

Ayetler üzerine yaptığımız araştırmalar neticesinde meşğûlun anha dair konulan kaidelerden sadece sekizine ait örneklerin mevcut olduğu

568 | N. YAMAN / Kur'ân Ayetleri Bağlamında Arap Dilinde İştigâl görüldü. Bu örneklerden hiçbiri meşğûlun anhın vücûbiyetini gerektirmemektedir.

Son olarak, bir cümlede iştiğâlin olması için meşğûl, meşğûlun bih ve meşğûlun anhdâ aranan şartların olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği ifade edilmekle beraber, nahivciler tarafından meşğûlun anhın i'râbına dair konulan kaidelerde anlam yönünden bir vücûbiyet olduğu vurgulanması kaidelerin geçerliliği açısından daha faydalı olacaktır.

### Kaynakça

- Abdulhamid, Muhammed Muhyiddin. *Durûsu't-tasrîf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen el-Müçâşî. *Meâni'l-Kurân*. thk. Hüdâ Mahmud Kurrâe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990.
- Bâbetî, Azîze Fevâl. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'n-nahvi'l-Arabî*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1992.
- Bağdâdî, Abdulkadir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-Arab*, thk. Abdusselam Muhammed Harun. 13. Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 4. Basım, 1418/1997.
- Birgivî, Zeynuddîn Muhammed b. Pîr Ali b. İskender. *İzhârü'l-esrâr fi'n-nahv*. thk. Enver b. Ebî Bekr ed-Dâğîstânî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2009.
- Bulut, Ali. "İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri". *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/23 (Güz 2006), 62-74.  
[http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02424/2006\\_6\\_23/2006\\_6\\_23\\_BULUT A.pdf](http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02424/2006_6_23/2006_6_23_BULUT_A.pdf)
- Câmi, Nureddin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Fevâidü'z-ziyâiyye el-marûf bi Şerhi'l-Câmi*. tkd. Meclisü'l-Medîneti'l-İlmîyye. Pakistan: Mektebetü'l-Medîne, 1. Basım, 2014.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luga*. thk. Ahmet Abdulgafur Attâr. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Dakr, Abulğânî. *Mucemu'l-kavâidi'l-Arabîyyeti fi'n-nahvi ve't-tasrîf*. Dimeşk; Dâru'l-kalem, 1. Basım, 1986.
- Derviş, Muhyiddin b. Ahmed Mustafa. *İ'râbu'l-Kurân ve beyânüh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1995.

- 'Arcâ Cihâd Yusuf. *Zâhîretü'l-iştîğâl fi'l-Arabiyye*. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-dirâsâti'l-ulyâ, Yüksek Lisans tezi, 1991.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Evsî, Abbâs Ali. "Üslûbu'l-iştîğâl ve delâletüh fi'l-Arabiyye". *Mecelletü ebhâs Mîsân* 9/17 (2012), 181-199.  
<https://www.iasj.net/iasj/article/83529>
- Ezherî, Halid b. Abdillâh. *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavdîh*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ferrâ, Ebü Zekerîyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr-Abdulfettâh İsmail eş-Şiblî. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Hasan, Abbas. *en-Nahvu'l-vâfi*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- Hatîb, Abdullatîf. *Mu'ecemu'l-kirâât*. Dimeşk: Dâru Seèiddîn, 2000.
- İbn Akîl, Bahâuddîn Abdullah b. Abdirrahman b. Abdillâh. *Şerhu İbn-i 'Akîl 'ala Elfiyyeti İbn-i Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4. Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti Nâşîrûn, 2015.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi tebyînî vücûhi şevâzi'l-kirâati ve'l-îdâhi anha*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdulfettâh İsmail Şilbî. 2 Cilt. Mısır: Dâru Sezgîn, 1986.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah-Hebbûd, Berekât Yusuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik ve me'ahu Misbâhu's-sâlik ilâ Evdahil-mesâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2007.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l e'ârib*. thk. Mâzin el-Mubârek-Muhammed Ali Hamidullah. Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, Cemâluddîn Abdullah. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-Sada*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.

- İbn Yaîş, Muvaffakuddîn Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal li'bn-i Yaîş*. thk. İbrahim Muhammed Abdullah. 6 Cilt. Kahire: Dâru Sa'diddîn, 2013.
- İbnu'l-Hâcib, Cemaluddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *el-Kâfiyetu fi 'ilmeyi'n-nahv ve eş-Şâfiyetu fi 'ilmi't-Tasrîf ve'l-hatti*. thk. Salih Abdulazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2010.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. Abdu'l-Hüseyn el-Fitilî. 3 Cilt. Lübnan-Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İşteyye, Hıfzî Hâfız. "Üslûbu'l-İştigâl fi'n-nahvi'l-Arabî nakd ve binâ". *el-Mecelletü'l-Ürdüniyye fi'llügati'l-Arabiyye ve Âdâbiha* 8/1 (Ocak 2012), 141-177. <https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-ar10349-ketabpedia.com.pdf>
- Kazvînî, Celaluddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb. *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğati*. thk. Muhammed Abdülmünim Hefâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, ts.
- Kurtûbî, İbn Madâ. *Kitabu'r-Redd 'ale'n-nuhât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Mahzûmî, Mehdî. *Fi'n-Nahvi'l-Arabî nakd ve tevcih*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî, 2. Basım, 1986.
- Mehmetali, Bekir. "Üslûbu'l-İştigâl beyne'l-kâide ve'l-isti'mâl". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2019), 63-80. [http://isamveri.org/pdfdr/D02042/2019\\_1/2019\\_1\\_MEHMETALI.pdf](http://isamveri.org/pdfdr/D02042/2019_1/2019_1_MEHMETALI.pdf)
- Muhallefî, Abdullah Hamûd Muhammed. *el-İştigâl 'inde'n-nahviyyîn*. Mekke: Câmîiatu Ummi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1987.
- Mustafa, İbrahim. *İhyâu'n-nahv*. Kahire: b.y., 1992.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdulhâlik 'Udayme. 4 Cilt. Kahire: Vizâratü'l-Evkâf-el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye- Lecnetü İhyâi'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Nâcî, Muhammed Enes. *el-İştigâl ve't-tenâzu' fi davi'l-Kurâni ve kırâetihi*. Malezya: Câmietu'l-Medîneti'l-Alemiyyeti, Külliyyetu'l-Lugati, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ne'îmî, Hişâm Sa'îd Mahmûd. "Bâbü'l-İştigâl (Muhâvele li't-tevcih)". *Mecelletü Külliyyeti'l-ulûmi'l-İslâmiyye* 40/8 (Aralık 2014), 365-398.

[https://jcois.uobaghdad.edu.iq/index.php/2075\\_8626/article/view/518/532](https://jcois.uobaghdad.edu.iq/index.php/2075_8626/article/view/518/532)

- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. İ'râbu'l-Kurân. thk. Abdülmünim Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.*
- Ömer, Ahmed Muhtar. Mu'cemu'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsirati. 4 Cilt. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2008.*
- Sabbân, Ebu'l-İrfân Muhammed b. Ali. Hâşiyetü's-Sabbân 'ala Şerhi'l-Eşmûnî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 2009.*
- Sâmerrâî, Fadıl Salih. Meâni'n-nahv. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2017.*
- Sâmerrâî, Muhammed Fadıl. en-Nahvu'l-Arabî ahkâmun ve me'ânin. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn-i Kesîr, 2014.*
- Saydâvî, Yusuf. el-Kefâf Kitâbü'n yu'îdu savġe kavâidi'l-lügati'l-Arabiyyeti. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1999.*
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber. el-Kitâb. thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017.*
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasan b. Abdillâh b. Merzubânî. Şerhu Kitâbi Sîbeveyh. thk. Ahmed Hasan Mehdaî-Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.*
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. t.lk. Dr. Mahmud Süleyman Yâkût. el-İktirâh fî usûli'n-nahv. Beyrut: Dâru'l-Beyrutî, 1426/2006.*
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. Hemu'l-Hevâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'. thk. Ahmed Şemsuddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.*
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî. 'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.*
- Şimşek, Şahin. "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri", AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/12 (Güz 2018), 430-456. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant/issue/41947/446876>*
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Eze'î el-Baġdâdî. el-Lübâb fî 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb. thk. Abdu'l-ilâhi an-Nabhân. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.*
- Yerinde, Adem. Klasik Nahiv Eleştirisi İbn Madâ el-Kurtûbî ve Nahivciliġi. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2015.*

572 | N. YAMAN / Kur'ân Ayetleri Bağlamında Arap Dilinde İştiğâl

Yesûî, Luis Ma'lûf. *el-Müncid fi'l-lügati'l-Arabiyeti'l-muasara*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2008.

Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım. *el-Cümel fi'n-nahv*. thk. Ali Tevfik el-Hamad. Ürdün: Müessesstü'r-Risâle-Dâru'l-Emel, 1984.

Zeccâcî, Ebu'l-Kasım. *el-Îdâh fi İleli'n-nahv*. thk. Mazin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Mufasssal fi sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Eş-Şirbînî Şerîde. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2013.